

Defensoría del Pueblo
Programa de Comunidades Nativas

**Investigación sobre
el derecho Ashaninka y
formas tradicionales y actuales de
resolución de conflictos**

Mechthild Bock

Luis César Maury Parra

I. ESQUEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1 Antecedentes del proyecto

1.2 Introducción

1.2.1 El tema de la investigación

1.2.2 El derecho indígena en los estudios de investigación en la amazonía peruana

1.2.3 Preguntas

1.3 Metodología de la Investigación

1.3.1 Requerimientos de la Defensoría del Pueblo sobre la investigación

1.3.2 Método de Investigación

1.3.3 Proceso de la investigación

II. MARCO CONCEPTUAL O MARCO TEÓRICO

2.1 Fundamento

2.2 El Pluralismo Jurídico

2.3 Derecho indígena

III. ASHANINKA EN LA SELVA CENTRAL

3.1 Ubicación y datos de la población en el área del estudio

3.2 Breve Reseña histórica

3.3 Economía

3.3.1 Agricultura

3.3.2 Actividad Pecuaria

3.3.3 Caza, pesca y recolección

3.3.4 Extracción forestal

3.3.5 División familiar del trabajo

3.3.6 Propiedad

3.3.6.1 Herencia

3.3.7 Reciprocidad, redistribución e intercambio de bienes

3.3.8 Tierra y territorio

3.4 Organización social

3.4.1 Pertenencia al grupo

3.4.2 Familia y matrimonio

3.4.2.1 Relación entre mujer y hombre Ashaninka y toma de decisiones

3.4.2.2 Compromiso de matrimonio prematuro

3.4.2.3 Uniones biculturales

3.4.3 La educación Ashaninka de los niños

3.4.4 Liderazgo político

3.5 Cosmovisión

3.5.1 El “ideal Ashaninka”

3.5.2 La vida

3.5.3 Entre la niñez y la adultez

3.5.4 La justicia

IV EL IMPACTO DE LA VIOLENCIA VIVIDA EN EL DERECHO ASHANINKA

4.1 Los Ashaninka y la violencia política en Selva Central.

4.2 La autodefensa Ashaninka

4.3 Preparación y reglas de guerra

4.3.1 Recuperados

4.3.2 Arrepentidos

4.3.3 Refugiados

4.3.4 Niños huérfanos por la violencia

4.3.5 Aislados por la guerra

4.4 Sanciones incorporadas

V TIPO DE CONFLICTOS

5.1 Problemas a nivel familiar y organizacional

5.1.1 Infidelidad y adulterio

5.1.2 Abandono de hogar

5.1.3 Violencia familiar

5.1.4 Niños abandonados

5.1.5 Viudas

5.2 Problemas en la comunidad

5.2.1 Problemas sobre bienes (hurto)

5.2.2 Incumplimiento con trabajos comunales

5.2.3 Hechos contra la vida

5.2.3.1 Suicidios

5.2.4 Lesiones corporales

5.2.4.1 El caso del muchacho que robó y lo sancionaron

5.2.5 Violaciones sexuales de mujeres

5.2.6 Acoso sexual

- 5.2.7 Mala conducta**
- 5.2.8 Abuso de autoridad**
 - 5.2.8.1 Abusos de los comités de autodefensa**
- 5.2.9 Conflictos mágico religiosos**
 - 5.2.9.1 Descripción de un caso de acusación por brujería:**
- 5.2.10 Problemas con foráneos**
- 5.3 Estudio de mecanismos de transformación de conflictos**
 - 5.3.1 Autoridades actuales encargadas de la solución de conflictos**
 - 5.3.2 Procedimientos de la investigación de los hechos**
 - 5.3.3 Castigos o sanciones**
- 5.4 El sistema jurídico Ashaninka**

VI. MARCO JURÍDICO

- 6.1 Los Derechos Indígenas en el Derecho Internacional**
- 6.2 Normatividad Nacional**
 - 6.2.1 Constitución de 1993**

VII EL DERECHO INDÍGENA EN EL MARCO DE LOS DERECHOS HUMANOS

- 7.1 Limitaciones a la administración de justicia indígena**
- 7.2 El Derecho Indígena y experiencias de incorporación al Derecho nacional en la Región Andina**
 - 7.2.1 Las normas y procedimientos indígenas en la Constitución colombiana**
 - 7.2.2 La administración y aplicación de normas de las comunidades indígenas y campesinas en la Constitución boliviana**
 - 7.2.3 Las costumbres o derecho consuetudinario de los pueblos indígenas en la Constitución ecuatoriana**
 - 7.2.4 El derecho propio y las tradiciones ancestrales en la Constitución venezolana**

VIII PROYECTOS DE LEY SOBRE JURISDICCIÓN ESPECIAL INDÍGENA

- 8.1 Comentarios al Proyecto N° 164 Ley de desarrollo del artículo 149° de la constitución política del estado y de adecuación normativa del convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales**
- 8.2 Comentarios al Proyecto N° 822 Ley de Administración de justicia para los pueblos indígenas, comunidad campesinas y nativas**
- 8.3 Comentarios al Proyecto N° 1990 Ley que regula el ejercicio de la función jurisdiccional de las comunidades campesinas y nativas**

IX CONCLUSIONES

X RECOMENDACIONES

XI BIBLIOGRAFÍA

XII ANEXOS

Anexo n° 1: Declaración del taller “En búsqueda de la Paz. El derecho consuetudinario y los derechos humanos: la experiencia Ashaninka”

Anexo n° 2: Presencia de Instituciones públicas y privadas en el Distrito Río Tambo

Anexo n° 3: Proyecto N° 164 Ley de desarrollo del artículo 149° de la constitución política del estado y de adecuación normativa del convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales

Anexo n° 4: Proyecto N° 822 Ley de Administración de justicia para los pueblos indígenas, comunidad campesinas y nativas

Anexo n°5: Proyecto N° 1990 Ley que regula el ejercicio de la función jurisdiccional de las comunidades campesinas y nativas

I. ESQUEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1 Antecedentes del proyecto

El presente estudio es parte de un proyecto sobre derecho indígena y formas tradicionales de solución de conflictos del pueblo Ashaninka, ubicado en la Selva Central, que se realiza en el marco de un Convenio de Cooperación entre la Defensoría del Pueblo y el Servicio Alemán de Cooperación Social Técnica (DED). La realización del proyecto se sustenta en la atención prioritaria que merecen los pueblos indígenas de la Selva Central del Perú, dada su alta vulnerabilidad.

El proyecto antes referido fue desarrollado por la Defensoría del Pueblo sobre la base del “Estudio-diagnóstico de la situación de los pueblos indígenas y comunidades nativas de la amazonía peruana”, elaborado el año 1996, por el Equipo Técnico de Trabajo integrado por representantes de la Defensoría del Pueblo, OIT y CAAAP¹. En este estudio diagnóstico se destacó la situación especial vivida por el pueblo Ashaninka en la Selva Central que sufrió los impactos de la violencia política y social, reflejo de lo cual es el alto número de muertos. Los cifras extraoficiales señalan aproximadamente entre 4000 y 5000 personas fallecidas, con un saldo no determinado de viudas y huérfanos. La muerte y desaparición de innumerables personas y el continuo peligro afectaron seriamente la estructura y las diversas formas sociales de organización propias de los pueblos indígenas, impacto negativo que se mantiene hasta el día de hoy. Sin embargo, con el decrecimiento de la violencia a partir del año 1996, el pueblo Ashaninka se halla en un proceso de recomposición paulatina.

Con el objetivo de afianzar la seguridad jurídica y atender los requerimientos de la población indígena, la Defensoría del Pueblo propuso investigar este proceso de manera sistemática, tomando en cuenta la situación anterior al período de violencia y los impactos que ésta produjo en la organización social del pueblo Ashaninka. Esta investigación permitirá elaborar lineamientos de política en materia de administración de justicia interna y propia de los pueblos indígenas y se inicia con el presente estudio sobre las experiencias del pueblo Ashaninka.²

Por otro lado, en el año 1999, el gobierno alemán creó el programa “Servicio Civil para la Paz”, para contribuir con la prevención de conflictos de diversa índole y apoyar iniciativas pacificadoras en realidades que presentan situaciones de conflicto latente. El objetivo de este Programa es, en asociación con organizaciones gubernamentales y no gubernamentales del país anfitrión, contribuir con lo siguiente:

¹ Publicado como: Diagnóstico para un programa de defensa de las comunidades nativas de la amazonía. Ediciones Defensoría del Pueblo. En: “La fortaleza de la persuasión” Lima 1997

² Compárese la solicitud de cooperación técnica internacional, abril 1999. Véase también TAMAYO FLORES, Ana María: Balance y perspectivas de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario, a partir del contexto de vulnerabilidad que enfrentan los pueblos indígenas amazónicos. Lima 1997. En: Nosotros y los otros: Avances en la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos. Carlos Yáñez (ed.). Lima 1998. En este trabajo TAMAYO propone que el Programa de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo diseñe un programa piloto de fortalecimiento y monitoreo de la jurisdicción especial indígena mediante un proceso de autoreflexión crítica y revalorización cultural. (p. 137)

- Influir en el desmontaje de mecanismos y estereotipos que fomentan la xenofobia y otros conflictos
- Fomento de procesos de pacificación y reconciliación en realidades afectadas por la violencia y aportes a los procesos de reconstrucción de las mismas
- Fortalecimiento del potencial pacificador de la población. Capacitación para prevenir el surgimiento y/o rebrote de conflictos y para el manejo adecuado de éstos.
- Transformación de los conflictos en diálogo y concertación y la reducción de la violencia social y política. Fomento de una cultura de paz.

El DED inauguró el programa Servicio Civil para la Paz dando inicio, en enero del año 2000, a su colaboración con el Programa de Comunidades Nativas patrocinado por la Defensoría del Pueblo, en el marco de la cooperación con el Perú, donde dispone de una larga trayectoria que data desde el año 1965. De esta manera se encontró una respuesta a las preocupaciones de la Defensoría del Pueblo respecto a la defensa de los derechos de pueblos indígenas y al interés del DED en contribuir al fortalecimiento del potencial pacificador existente en el ámbito de los pueblos indígenas, así como al proceso de pacificación. El presente estudio constituye una de las cinco acciones meta establecidas para el desarrollo del proyecto.

1.2 Introducción

El Perú posee una muy variada geografía, albergando una enorme riqueza en recursos naturales, así como también una diversidad de culturas. Cuarenta y dos pueblos indígenas habitan la amazonía, que territorialmente cubre más del sesenta y dos por ciento del país. Según los datos del censo del INEI se estima que los indígenas que viven en 1450 comunidades forman el 1,3 % de la población total del país con un número de casi 300.000 habitantes.³

La incompreensión del modo de vida y cosmovisión de estos pueblos ha sido por largos años una constante en su relación con el Estado. Predominaron concepciones que determinaron una forma de relación de ocupación territorial eminentemente expansiva y de naturaleza extractiva y, en muchos casos, depredatoria de los recursos allí existentes. Poco se han tomado en cuenta los derechos de estos pueblos que ancestralmente han ocupado dicho espacio, atentando así contra su existencia y supervivencia. La relación especial que los indígenas mantienen con la tierra que ocupan constituye un aspecto esencial de su naturaleza de pueblo, de manera que el atentar contra ese derecho colectivo fundamental tiende a incrementar los factores que pueden determinar su desaparición como pueblo indígena.

Comprender la naturaleza distinta de estas culturas y los requerimientos y propuestas de sus integrantes es una tarea que debe ser asumida por el Estado, estando el presente estudio orientado bajo esta premisa. Para ello se requiere mucha apertura y criterios muy amplios que permitan comprender que la realidad del país es diversa étnica, social y culturalmente.

³ www.inei.gob.pe. En el censo realizado en el año 1993 solamente se incluyó los indígenas que viven en comunidades. Por el proceso de repoblación aún no concluido el número de pobladores es estimado y no incluye los indígenas que viven en aislamiento.

El patrimonio común de la humanidad se enriquece desde el aporte de cada uno de los pueblos, con valores, prácticas culturales, formas y concepciones de entender y relacionarse con su entorno, la religiosidad, los conocimientos medicinales, con sistemas de regulación de conductas y control social y aquello que es propio de una cultura.

Durante los últimos años se han ido creando corrientes de investigación a partir del trabajo de organismos no gubernamentales e investigadores que han puesto una atención especial en los pueblos indígenas amazónicos, despertando con ello un creciente interés por conocer con mayor profundidad nuestra diversidad étnica y cultural, promoviendo su reivindicación y revalorización. Los organismos del Estado no han permanecido indiferentes ante esta situación. La Defensoría del Pueblo, desde su inicio, promovió el reconocimiento de estos pueblos mediante la realización de diagnósticos especializados que permitieron identificarlos como uno de los sectores más vulnerables que requerían especial protección.

Paulatinamente, se ha instalado en el lenguaje oficial la necesidad de comprender que cualquier política que oriente el desarrollo del país no puede estar ajena al reconocimiento de la existencia de una gran variedad de culturas, modos de vida, cosmovisión y costumbres diferentes, con estructuras sociales propias que reclaman desde siempre, y con justificada razón, su autonomía, el respeto a sus formas tradicionales de vida incluyendo la resolución de sus conflictos, la aplicación de sanciones de conformidad con su cultura y prácticas sociales.

La composición multiétnica y pluricultural del Perú ha sido reconocida constitucionalmente mediante el artículo 2º, inciso 19, estableciendo que toda persona tiene derecho “a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación.” De igual manera, la Constitución de 1993 mediante el artículo 149^{o4} consagró la autonomía de los pueblos indígenas para administrar justicia en el ámbito de sus territorios de acuerdo a su derecho consuetudinario. El ejercicio de funciones jurisdiccionales, por medio de sus propias autoridades, con procedimientos conforme a sus costumbres y derecho consuetudinario, resolviendo conflictos, restableciendo la tranquilidad, el orden y la armonía social en su territorio, siempre que no violen los derechos humanos, constituyen, avances indudables en el reconocimiento y la defensa efectiva de sus derechos como pueblos.

Esta investigación se inscribe en un esfuerzo por coadyuvar al reconocimiento de una realidad cultural distinta, analizando los aspectos constitucionales y legislativos que regulan los procesos y sistemas normativos indígenas. El estudio de las formas tradicionales y actuales de resolución de conflictos y la aplicación del derecho indígena en la Selva Central del Perú contribuirá a la formulación de lineamientos de política sobre este tema.

En un período en el cual la violencia política aún subsiste en algunas zonas, el pueblo Ashaninka trata de reconstruir sus referentes sociales y étnicos, revalorando sus tradiciones que los distinguen de otros pueblos indígenas en procura de aportar al esfuerzo nacional de

⁴ Artículo 149º.- Autoridades tradicionales de las Comunidades Campesinas y Nativas como administradores de justicia.

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

construir una sociedad democrática pluricultural y multiétnica. En ese sentido el reconocimiento del derecho propio parece especialmente importante. Creemos que aportar al conocimiento de su organización social, las relaciones interculturales, la conceptualización de determinadas esferas de la vida indígena, las formas de resolución de sus conflictos, la vigencia del derecho indígena en condiciones de paz social y la cosmovisión permitirá un mayor grado de entendimiento de su forma de vida y una mayor sensibilización de la sociedad nacional, especialmente de los organismos oficiales.

1.2.1 El tema de la investigación

La administración de justicia de los pueblos indígenas en el Perú ha sido objeto de diversos estudios los cuales han acentuado su interés en los pueblos andinos y en muy pocos casos en los pueblos amazónicos. Al reconocer que el ordenamiento jurídico de los pueblos está íntimamente vinculado a la organización social, parece indispensable profundizar aspectos referidos a la cultura Ashaninka.

La investigación procura identificar rasgos generales culturales que permiten entender el derecho Ashaninka como parte de un sistema jurídico. Para ello se sistematizan las formas de actuación de las autoridades tradicionales y actuales encargadas de la resolución o transformación de conflictos y las normas que rigen la vida diaria de las comunidades y pueblos indígenas Ashaninka, especialmente en el río Tambo en la Selva Central. Por ello se requiere analizar sus concepciones y valores como elementos que sustentan el funcionamiento de un sistema jurídico propio y a partir de esto evaluar si este sistema particular puede, en estas condiciones, establecer un nivel de coordinación con el sistema legal ordinario, como lo prescribe el artículo 149° de la Constitución.

Esperamos que esta investigación constituya un elemento que aliente la discusión y formulación de políticas públicas que vayan edificando el contenido de la justicia indígena y el nexo entre el derecho indígena y la justicia formal.

1.2.2 El derecho indígena en los estudios de investigación en la amazonía peruana

Un análisis detallado sobre los trabajos realizados en el área de la antropología del derecho en el Perú nos ofrece Armando GUEVARA GIL.⁵ En el presente capítulo nos limitamos a las investigaciones que se han hecho en la amazonía peruana con experiencias en el campo.

El estudio de estas investigaciones nos lleva a hacer nuestra la observación que hace GUEVARA GIL para el conjunto de investigaciones a nivel nacional. Aparentemente los investigadores no han demostrado mucho interés en las expresiones jurídicas de los pueblos indígenas; mayormente eran investigadores de formación jurídica que se dedicaron a temas de la antropología del derecho.⁶ En general, en las universidades peruanas la formación

⁵ GUEVARA GIL, Armando: *La antropología del derecho en el Perú: Una disciplina marginal y periférica*. En: América Indígena. Vol. LVIII, Nos. 1-2. Mexico 1998:341-373

⁶ GUEVARA GIL, Armando: *La antropología del derecho en el Perú: Una disciplina marginal y periférica*. En: América Indígena. Vol. LVIII, Nos. 1-2. Mexico 1998:341-373, p. 343f

jurídica así como la antropológica prescinde de cursos especializados en antropología del derecho.⁷

Como trabajo fundamental en esta área cabe mencionar el estudio de Francisco BALLÓN AGUIRRE⁸: *Etnia y represión penal*, publicado en el año 1980, que analiza sobre todo el derecho penal positivo aplicado principalmente a los Awajun (Aguaruna) del río Alto Marañón, pero con referencias a otros pueblos. Lo complementa con el artículo *Sistema jurídico aguaruna y positivismo*⁹ publicado en el compendio sobre el derecho indígena en América Latina *Entre la ley y la costumbre*¹⁰ en el año 1990, que reúne estudios de varios países latinoamericanos sobre este tema. Allí BALLÓN AGUIRRE analiza el sistema jurídico Awajun describiendo con ejemplos cómo sus autoridades administran justicia. Para seguir con los trabajos sobre el derecho indígena Awajun se menciona el trabajo de Frezia Sissi VILLAVICENCIO RÍOS¹¹: *La administración de justicia Aguaruna*, tesis para optar por el título de abogada, concluida en 1994 que se fundamenta en el análisis de casos en la misma zona que investigó BALLÓN AGUIRRE. Ambos elaboraron sus estudios en el marco de las actividades del Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA).

En 1986 Hans Jürgen BRANDT¹² presentó su estudio *Justicia Popular: Nativos Campesinos* en el que hizo un análisis comparativo de la administración de justicia en comunidades Awajun del río Marañón y comunidades campesinas de los andes. Aparte del amplio espectro sobre la conflictividad y administración de justicia, su investigación de campo se concentró sobre todo en el estudio de las actas de la organización indígena y el análisis de casos.

En 1991 Patricia URTEAGA CROVETTO¹³ concluyó el proyecto de investigación patrocinado por el Centro de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) con la elaboración del estudio *La conceptualización de los derechos humanos y la identidad cultural en el grupo étnico Aguaruna*¹⁴. La autora hace un análisis sobre las concepciones occidentales sobre los derechos humanos y luego presenta una etnografía en la que destaca aspectos relacionados con el derecho indígena *Awajun*, poniendo especial énfasis en la organización social y la cosmovisión de los Awajun del río Alto Mayo. Incluye un análisis de casos.

Los estudios hasta aquí mencionados, que forman la mayoría de los trabajos sobre el derecho indígena en la amazonía, se han concentrado en el pueblo Awajun. Todos los investigadores son juristas, entre los cuales algunos desarrollaron trabajos de campo generalmente de tiempo limitado.

⁷ GUEVARA GIL, Armando: *La antropología del derecho en el Perú: Una disciplina marginal y periférica*. En: América Indígena. Vol. LVIII, Nos. 1-2. Mexico 1998:341-373, p. 349

⁸ BALLÓN AGUIRRE, Francisco: *Etnia y represión penal*. Lima 1980

⁹ BALLÓN AGUIRRE, Francisco: *Sistema jurídico aguaruna y positivismo*. En: *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Mexico 1990: 117-139

¹⁰ STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego ITURRALDE (comp.): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Mexico 1990

¹¹ VILLAVICENCIO RÍOS, Frezia Sissi: *La administración de justicia Aguaruna*. Lima 1994

¹² BRANDT, Hans Jürgen: *Justicia Popular: Nativos Campesinos*. Lima 1986

¹³ URTEAGA CROVETTO, Patricia: *La conceptualización de los derechos humanos y la identidad cultural en el grupo étnico Aguaruna*. Lima 1991.

¹⁴ Este trabajo sirvió de base para el desarrollo posterior de la tesis de licenciatura de la autora denominada "El sistema jurídico y su relación con la cultura nativa", Lima: PUCP, 1992.

Wilfredo ARDITO VEGA¹⁵ presenta en el año 1991 la tesis para optar el título de abogado: *Las reducciones jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la amazonía peruana*. Este trabajo tiene como tema central los impactos de la evangelización en los indígenas de la zona. Hasta hoy constituye el único trabajo que trata sobre el cambio de las normas sociales y jurídicas de pueblos indígenas bajo influencia de congregaciones religiosas.

En el contexto del trabajo del CAAAP, Nancy OCHOA SIGUAS elaboró hacia el año 1993 un breve estudio sobre el derecho indígena entre los Chayahuita con el título: *Apuntes sobre la noción de justicia entre los Chayahuita*. Allí trata los principios y conceptos que rigen la vida social de los Chayahuita, con especial énfasis en el shamanismo y su función en el control social.

Monika LUDESCHER¹⁶ presenta en el año 1986 un artículo con un enfoque legal para definir los impactos de la introducción del modelo de comunidades a los pueblos indígenas de la selva: *Las sociedades indígenas de la amazonía en el derecho peruano: la 'comunidad nativa', institución jurídica y realidad social*. La investigación se fundamenta en el trabajo de campo que realizó la autora entre los Ashaninka, sobre todo del río Tambo.

Mientras que la primera investigadora es antropóloga, la segunda es jurista por lo que se centra en la relación del derecho positivo con la vivencia de los pueblos amazónicos.

Finalmente cabe mencionar el trabajo publicado por la ONG RACIMOS DE UNGURAHUI y el programa de la organización indígena regional ARPI, que es la COMISIÓN DE EMERGENCIA ASHANINKA¹⁷. En el año 2001 publicaron el *Manual para capacitadores indígenas. Introducción a la administración de justicia comunal intercultural*, que por su naturaleza tiene un enfoque práctico antes de académico. Nos parece muy destacable el trabajo de capacitación que se realiza en las comunidades Ashaninka y Nomatsiguenga de la Selva Central, que incluye la formación de mediadores indígenas “para recuperar la confianza en la justicia indígena”¹⁸. Este trabajo se diferencia del nuestro en las metas que tiene la capacitación en mediación, desarrollada por la COMISIÓN DE EMERGENCIA ASHANINKA, RACIMOS DE UNGURAHUI y apoyada por una ONG ecuatoriana. Por nuestra parte nos concentramos en dos aspectos: el estudio diagnóstico de la aplicación del derecho indígena y la identificación de formas de transformación de conflictos no violentos o menos violentas existentes en la cultura Ashaninka, reflexionando sobre la vigencia de los derechos humanos.

Como lo destaca GUEVARA GIL

“...las contribuciones en esta materia tienen un enorme mérito porque han sido hechas a contracorriente de la ciencia jurídica clásica y de la antropología ‘oficial’. Quienes se han embarcado en la investigación y reflexión interdisciplinaria lo han hecho [mayormente; (añadidura nuestra)] desde la orilla del Derecho y es por eso que sus trabajos adolecen de algunos

¹⁵ ARDITO VEGA, Wilfredo: *Las reducciones jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la amazonía peruana*. Lima 1993

¹⁶ LUDESCHER, Monika: Las sociedades indígenas de la amazonía en el derecho peruano: la ‘comunidad nativa’, institución jurídica y realidad social. En: *Law and Anthropology*, Vol. 1, 1986: 131-176

¹⁷ RACIMOS DE UNGURAHUI y COMISIÓN DE EMERGENCIA ASHANINKA: *Manual para capacitadores indígenas. Introducción a la administración de justicia comunal intercultural*. Lima 2001

¹⁸ RACIMOS DE UNGURAHUI y COMISIÓN DE EMERGENCIA ASHANINKA: *Manual para capacitadores indígenas. Introducción a la administración de justicia comunal intercultural*. Lima 2001. P. 6

problemas propios de la falta de formación académica igualmente rigurosa en ambas disciplinas. ... Algunas de estas debilidades radican en la falta de un trabajo de campo prolongado e intenso siguiendo las pautas de la observación participante y de más rigurosos métodos etnográficos. Observaciones de esta naturaleza permitirían, por ejemplo, superar la actual ecuación que reduce el pluralismo jurídico al multiculturalismo. También servirían para elaborar nuevos modelos teóricos menos rígidos y formalistas sobre la interacción y colisión de los distintos sistemas legales coexistentes.”¹⁹

El presente trabajo procuró reunir las dos disciplinas sin embargo, una parte, el análisis jurídico quedó limitado debido a la colaboración temporal por uno de los investigadores.

1.2.3 Preguntas

Las practicas tradicionales que organizan y rigen la vida social de los pueblos indígenas Ashaninka configuran un orden social del cual se desprenden relaciones jurídicas diversas que reflejan un sistema de vida propio y que ha estado en funcionamiento permanente habiendo sido eficaz en la sobrevivencia y vigencia de dicho pueblo, dando solución a sus diversos problemas. Este sistema que está directamente ligado a su existencia como pueblo, y ha permanecido a pesar de las políticas de homogeneización socio-cultural del que ha sido objeto, siendo éste un aspecto central para el desarrollo de su autonomía. En función a ello puede sostenerse la vigencia de un sistema jurídico indígena que por su naturaleza tiene marcos de referencia diferentes al ordenamiento jurídico oficial, con el cual debe establecer un nivel de coordinación desde sus propias características culturales y con los mecanismos que su propia práctica determine, no siendo uniforme en cada pueblo indígena, ni aún en cada cuenca de un mismo pueblo. ¿Puede esta gran variedad de formas estar sujeta a una regulación general, de una indudable vigencia y necesaria obligatoriedad para los operadores jurídicos?

Los diferentes referentes sobre las autoridades tradicionales en cada pueblo encargadas de la administración de justicia nos hace prever una gran variedad de situaciones que no permitirían una solución reglamentaria única para establecer un nivel de coordinación con la justicia oficial.

Esta situación plantea adicionalmente las siguientes interrogantes: ¿Qué determina la legitimidad de una autoridad para que administre justicia? ¿Qué normas son las que se aplican, normas tradicionales o normas adaptadas? ¿En qué casos se acude al derecho indígena? ¿Cómo se valora hoy en día el derecho indígena?

¹⁹ GUEVARA GIL, Armando: *La antropología del derecho en el Perú: Una disciplina marginal y periférica*. En: América Indígena. Vol. LVIII, Nos. 1-2. Mexico 1998:341-373, p. 362

1.3 Metodología de la Investigación

1.3.1 Requerimientos de la Defensoría del Pueblo sobre la investigación

Según las exigencias de la Defensoría del Pueblo se debe concebir la investigación como un instrumento en el sentido de que el fin mediato de la Defensoría no es académico sino de protección y defensa de derechos de los pueblos indígenas. Es decir que la investigación debe brindar insumos (información) a la Defensoría para realizar otras tareas de protección y defensa, sensibilización de jueces, propuestas normativas, etc. El objetivo final de la investigación es tener elementos para promover el respeto del sistema de autoridades, normas y derechos colectivos de los pueblos indígenas amazónicos.²⁰

La investigación desarrollada y aplicada se ha planteado desde la experiencia directa en el trabajo de campo realizado en diferentes comunidades indígenas Ashaninka de la Selva Central, con especial incidencia en el distrito de Río Tambo. Presenta diversos escenarios de la realidad Ashaninka, recogiendo parte de las vivencias de esta población en el período más crudo de la violencia. Dicha información, producto de testimonios diversos, ha sido especialmente trabajada con la objetividad que el caso amerita, en tanto están aún abiertas las heridas que les causó tan traumática experiencia. Adicionalmente, la presencia de Sendero Luminoso es tangible en ciertas zonas y su presencia en muchos casos es determinante, por ello se ha evitado aquello que pueda afectar a los testigos.

Con el propósito de conocer el derecho propio del pueblo Ashaninka de la Selva Central concentramos el trabajo de investigación en una zona determinada. Se decidió entre enfocar el trabajo en una o unas pocas comunidades o realizarlo puntualmente en una zona amplia como toda la Selva Central. Para obtener una gama de resultados más amplia y por razones de tiempo y acceso a las comunidades dispersas en un territorio de aproximadamente 100 000 km² concentramos el trabajo en las comunidades Ashaninka del distrito de Río Tambo. Esa selección se debía también a diversas razones como el trabajo comprometido y bien acogido de la entonces Oficina Piloto del Programa Especial de Comunidades Nativas en Satipo, especialmente con las comunidades nativas de esta zona.

Por otro lado, se trata de un distrito con una población mayoritariamente Ashaninka (86 %) y con amplias dificultades legales, sociales y políticas. Y finalmente porque a los investigadores les era conocida esta zona por trabajos realizados anteriormente, lo que permitía una relación fluída con dirigentes Ashaninka.

La selección de las comunidades para esta investigación se hizo en base a diversas razones:

- la posibilidad de establecer - o contar con previos - contactos, mayormente con autoridades de dichas comunidades, sea porque habían recurrido a la oficina de la Defensoría del Pueblo, que hubieran participado en capacitaciones de la Defensoría o por una invitación expresada;
- la frecuencia de contactos de la comunidad con la sociedad dominante, para observar las influencias inmediatas o mediatas a que están expuestas continua o esporádicamente, lo que dependía en muchos casos de su distancia de centros

²⁰ AROCA MEDINA, Javier: Opinión y sugerencias sobre la investigación de derecho consuetudinario en la Selva Central. Documento interno. Programa de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo. Lima, enero 2001.

mercantiles o de colonos, y por la decisión deseada - o no - de no mantener contactos frecuentes con ellos;

- los esperados aportes especiales en la identificación de formas tradicionales de solución de conflictos, por ejemplo, por casos conocidos que han ocurrido en la comunidad, ancianos residentes con amplia experiencia, etc.

Además se incluyó una gran cantidad de información proporcionada por Ashaninka que participaron en eventos organizados por la Defensoría del Pueblo, la organización indígena CART, el Municipio Distrital del Río Tambo y otras entidades, o que simplemente estaban de visita en las comunidades o lugares donde se encontraba el equipo de investigación. Por ello, en algunos casos se pudo obtener una variedad de información de diferentes zonas, sin que el equipo se hubiera trasladado hacia allá. De esta manera la presente investigación da cuenta de ejemplos de la aplicación del derecho Ashaninka en una zona amplia, sin haber visitado todas las comunidades de las cuales se incluye información. En estos casos se ha intentado comprobar la confiabilidad de los datos por afirmaciones de otros Ashaninka de la misma zona.

De la misma manera toma como fuentes secundarias diversas investigaciones antropológicas sobre los Ashaninka, que dan cuenta de fenómenos culturales de diferentes zonas, por ejemplo WEISS²¹ del Río Tambo, SCHÄFER²² del Gran Pajonal, ROJAS ZOLEZZI²³ de Puerto Bermúdez, VARESE²⁴ basándose en trabajo de campo en el Gran Pajonal y con amplios aspectos históricos de toda la Selva Central, para mencionar sólo algunos.

Los pueblos indígenas de la Selva Central han tenido siempre una alta movilidad y es muy frecuente que tanto individuos – sobre todo en búsqueda de una pareja - como familias íntegras se encuentren visitando durante varios meses a familiares en zonas habitadas por su mismo pueblo, por lo que no es extraño que se queden asentados en el lugar visitado. Y también habían Ashaninka que en forma individual se trasladaron a zonas de pueblos vecinos de la misma familia lingüística, generalmente para encontrar una pareja o salir de algún problema, creando nuevos lazos familiares e introduciendo sus prácticas culturales. En ese sentido se considera importante destacar las semejanzas y diferencias entre culturas en un entorno parecido e incluir datos referenciales de los pueblos Nomatsiguenga, Caquinte y Yanasha.

En la presente investigación se resaltan datos sobre estos pueblos. Las personas entrevistadas en el río Tambo hicieron varias referencias, por ejemplo, a los Asheninka del Gran Pajonal, como también a los Nomatsiguenga del Pangoa. Estas informaciones se incluyen no solamente por el interés antropológico de contar con datos de diferentes etnias sino también para expresar diferentes concepciones sobre el derecho indígena y formas tradicionales de solución de conflictos en pueblos con características culturales parecidas.

²¹ WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*. New York 1975

²² SCHÄFER; Manfred: *Ayompari, amigos und die Peitsche. Die Verflechtung der ökonomischen Beziehungen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu*

²³ ROJAS ZOLEZZI, Enrique: *Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima 1994

²⁴ VARESE, Stefano: *La sal de los cerros*. Lima 1973

Pero de ahí se desprende también una dificultad que ha ido manifestándose conforme se ha avanzado en el trabajo de campo. Se trata de la variedad de formas de resolver situaciones conflictivas en cada comunidad, desde la autoridad que es requerida para intervenir hasta el tipo de sanción aplicada que puede ser definida de manera muy variada. Sin embargo, existen aspectos que se mantienen como las prácticas sociales de organización social y familiar, que son muy similares. Esto obviamente dificulta las generalizaciones sobre el derecho Ashaninka, en tanto puede tener variaciones de comunidad a comunidad o de cuenca en cuenca.

El derecho indígena no es estático, como tampoco lo es la cultura en general. Se puede hablar quizás del derecho de una comunidad que se desarrolla bajo ciertas circunstancias e influencias, pero no del derecho indígena uniforme de un pueblo. Sin embargo, esta investigación procura identificar los rasgos generales de una práctica social común al pueblo Ashaninka, acorde con su cosmovisión y con un orden y control de su sociedad que valide la existencia de un derecho Ashaninka. Los resultados se reflejarán también en las recomendaciones prácticas que se pueden aplicar, por ejemplo, en la elaboración de peritajes antropológicos que deben tomar en cuenta las peculiaridades de cada caso y circunstancia de vida de la comunidad.

Esta investigación presenta datos básicos sobre la aplicación del derecho indígena y formas tradicionales y actuales de solución de conflictos, como fundamento para propiciar la formulación de propuestas normativas sobre el reconocimiento y el respeto del derecho propio y su coordinación con el Poder Judicial. Pretende resumir conceptos generales que deberán complementarse más adelante con estudios similares entre otros pueblos indígenas del Perú. En resumen, se trata de una investigación que se debe entender como un instrumento cuyo objetivo es un alto grado de aplicabilidad para la formulación de recomendaciones con respecto a la administración de justicia de pueblos indígenas.

1.3.2 Método de Investigación

La investigación se realizó en base a la metodología de la observación participante, la que supuso la inserción de la investigadora en la vida de las comunidades. El trabajo de campo se hizo entre el mes de mayo del año 2000 hasta el mes de octubre del 2001. Generalmente se hicieron visitas de una duración de una a tres semanas en cada comunidad. Ello dependía tanto de la programación de la investigadora como de eventos y programaciones de las instituciones patrocinadoras u otros eventos relacionados al tema de pueblos indígenas y administración de justicia, generalmente en la capital del país, en los cuales se consideró conveniente participar. Durante las estadías en las ciudades de Lima y Satipo se dialogó e intercambió ideas con dirigentes Ashaninka que por diversos motivos viajaban a dichos lugares.

Para la investigación de campo y la observación participante en las comunidades se realizaron varias reuniones con dirigentes indígenas y también con otros indígenas representativos con conocimientos especiales, como en el caso de ancianas y ancianos de la comunidad. Hicimos entrevistas semi-estructuradas para llevar una conversación relajante, algunas de las cuales fueron grabadas. En muy pocas oportunidades se tomaron apuntes

durante las entrevistas para no perturbar el proceso. Generalmente se elaboraron resúmenes de las informaciones obtenidas después de las entrevistas, conversaciones o reuniones.

Con el tiempo se establecieron relaciones interpersonales de confianza que permitieron la estadía, participación y convivencia del equipo en la comunidad. Se acompañó a los comuneros en los trabajos diarios, en tareas de pesca, agricultura y en labores domésticas, como lavar ropa en el río, bañarse o cocinar en espacios familiares, cuando ésto se producía con las mujeres, mejoraba notablemente la vinculación y el intercambio con ellas. En la chacra, por ejemplo, se procuraba averiguar diferentes características de la propiedad individual y comunal. Se logró conseguir valiosas referencias en reuniones informales al final del día, después del trabajo diario, en un ambiente más relajado.

Se realizaron innumerables visitas domiciliarias, a veces en compañía de un comunero. Las visitas encuentran gran aceptación cuando se establece una relación cotidiana, haciéndose algo más familiar. Las visitas en la vida social de los Ashaninka son muy comunes y se realizan con mucha frecuencia, siendo una característica cultural destacada.

Cuando se necesitaba de traducción normalmente se pedía a uno de los presentes que ayudara. En el caso de entrevistas a ancianos monolingües se solicitaba con anticipación al jefe de la comunidad o con preferencia a un familiar del anciano para que fuera el traductor. Esto generalmente funcionó, sin embargo, es mejor estar acompañado de un traductor seleccionado con anterioridad – lo que se realizó según lo permitieron las circunstancias - sobre todo en comunidades nativas donde la mayoría de las personas son monolingües.

Se organizaron diversos talleres de capacitación y de difusión sobre el tema de la investigación. Esto permitió recoger datos de casos ocurridos a nivel de las cuencas que fueron discutidos entre los representantes Ashaninka. Siendo la presente investigación una investigación aplicada, el derecho indígena y formas tradicionales y actuales de resolución de conflictos ahora son un tema primordial en el pueblo Ashaninka del distrito del Río Tambo, viendo ellos esta facultad como ideal para un manejo autónomo de su organización, tal como lo establece la Constitución²⁵. La reflexión y el intercambio sobre el tema llevaron a la formulación de una Resolución²⁶ que ahora es un compromiso ratificado por la organización indígena Central Ashaninka del Río Tambo – CART - para revalorizar la cultura Ashaninka y respetar los derechos humanos.

Esta introducción metodológica, que parecería demasiado amplia, pretende referir la forma como se obtuvo los datos de campo, en talleres, conversaciones con Ashaninka e investigadores, de la literatura publicada, como de las dudas y preguntas que se plantean y de los problemas que se presentan en un trabajo de investigación de este tipo ya que cada autor matiza – voluntaria o involuntariamente – la redacción según sus percepciones y experiencias.²⁷ Aprendimos y conseguimos a lo largo de los años de trabajo con los

²⁵ Artículo 89°.- Reconoce la existencia de Comunidades Campesinas y Nativas
Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas.
Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior.
El estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas. (lo subrayado es nuestro)

²⁶ Ver Anexo n° 1

²⁷ Diciéndolo con ROSALDO: “Siendo que los investigadores son, a la vez, y necesariamente, imparciales y partidarios, inocentes y cómplices, sus lectores deberían estar informados, en la medida de lo posible, de lo

Ashaninka un profundo respeto y admiración por su forma de vida y cosmovisión, sin perder de vista las desilusiones que vivimos y algunas prácticas que nos aterrorizaron y que aún no logramos entender.

La preocupación de algunos informantes de que sus comentarios sean publicados, nos hizo optar por no mencionar sus nombres en el presente trabajo.

(Gráfico N° 1 Mapa del territorio Ashaninka con la señalización de las comunidades visitadas).

Se visitaron todas las comunidades señalizadas en este mapa. Las visitas duraron normalmente entre cinco y catorce días. Algunas comunidades fueron visitados en varias oportunidades.

1.3.3 Proceso de la investigación

La investigación de campo en la que se quería enfocar la recopilación de datos, empezó en el mes de mayo del año 2000. Se realizaron varias reuniones, en general espontáneas, tanto en la oficina descentralizada de Satipo de la Defensoría del Pueblo, como en otros lugares con dirigentes indígenas. Debido a las circunstancias políticas del momento, la coordinación y mayor planificación de nuestras actividades se hizo algo difícil. Era una coyuntura de elecciones, que absorbió bastante tiempo a la Defensoría del Pueblo y que limitó el apoyo que de una u otra forma podían haber aportado los comisionados a la investigación. Igualmente, los indígenas y sobre todo sus representantes políticos estaban comprometidos en las elecciones haciendo campaña, organizando al pueblo o realizando diversos trabajos para poder pagar los pasajes hacia los centros de votación.

Conscientes de que los Ashaninka no iban a aceptar una investigación por las malas experiencias que habían vivido²⁸, se coordinó con los dirigentes Ashaninka un trabajo de campo participativo, recopilando datos e intercambiando ideas sobre la administración de justicia, procurando recuperar la memoria histórica, sus vivencias tradicionales, costumbres, especialmente luego del período de violencia que habían sufrido y que de alguna manera había afectado su forma de vida, incidiendo especialmente en el análisis de la vigencia del derecho Ashaninka y evitando con ello casos como el ocurrido en una comunidad del Bajo Tambo a fines del 2000.

Los Ashaninka reconocieron el valor de su aporte para poder expresar las demandas y exigencias de los pueblos indígenas. Además la investigación fue propuesta por iniciativa del Programa Especial de Comunidades Nativas que trabaja directamente con las organizaciones indígenas y tiene, especialmente en el caso de Satipo, una cercanía con las

que estaban en capacidad de saber o no.” ROSALDO, Renato: Doing oral history. En: Social Analysis, 4, p. 69. (encontrado en: NARBY, Jeremy: La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber. Lima 1997. p. 187f, nota 8)

²⁸ Sobre todo debido a los continuos diagnósticos de cualquier índole realizados por entidades del estado y por ONGs, algunos de los cuales no tuvieron ninguna consecuencia positiva para los Ashaninka.

organizaciones y entidades indígenas. Pero lo que sí se reconoció era la necesidad de ampliar la metodología para abordar el tema.

Se observó la necesidad de implementar otros instrumentos para que el trabajo sobre el derecho indígena tenga un resultado inmediato también para los pueblos indígenas. Ello motivó que se ingresara en las comunidades realizando talleres sobre el tema de la administración especial de justicia y otros temas legales. La preparación anticipada del tema con las autoridades, generalmente los jefes de la comunidad o de los comités de autodefensa, facilitó nuestro ingreso y convalidó nuestra presencia en las comunidades.

Las primeras visitas fueron a las comunidades nativas de Otika, Oviri y Tsoroja en el río Tambo. En el caso de Otika la presencia se materializó en el segundo intento²⁹, lo que da cuenta del cuidado que tienen para involucrar a terceros en su dinámica interna, al que sólo se accede desde el nivel de confianza que se establece. El ingreso de colonos a sus tierras y sus consecuencias constituyen experiencias negativas latentes, más aún, las resistencias a foráneos son una consecuencia de lo que han vivido los últimos años de violencia.

Hoy día mantienen la percepción que son aquellos los que les han traído las secuelas del narcotráfico y del terrorismo. Quién más puede evaluar eso sino los Ashaninka mismos que han sufrido sus consecuencias en carne propia.

Además, se consideró importante proceder de la forma mencionada en el trabajo – investigación de campo con observación participante y realización de talleres sobre derechos indígenas - ya que se acerca más a las formas de reciprocidad, elemento cultural muy importante para los Ashaninka. Asimismo, responde a prácticas comunes de ofrecer y recibir que puede llevar a un mejor entendimiento entre personas, grupos sociales y el Estado.³⁰

Un hecho grave que ocurrió en una comunidad en el río Tambo a fines del año 2000 despertó la urgencia y necesidad de capacitación entre los Ashaninka. La aplicación de una sanción causó la muerte de un niño inculcado por robo. Los dirigentes del Tambo habían señalado su desacuerdo con la sanción y lo consideraron un exceso, lo que demuestra claramente un cambio cultural por el que ciertas "costumbres" no son aceptadas, mientras otras se van adaptando. Que ocurran estos cambios es algo común pero lo interesante es que se pudo notar un espacio para el respeto a los derechos humanos entre los Ashaninka.

A raíz de este hecho y a petición de la organización indígena CART y el Municipio del Distrito Río Tambo, intervino la Defensoría del Pueblo mediante el Programa de Comunidades Nativas y la oficina descentralizada de Satipo para realizar un taller de capacitación con dirigentes Ashaninka de los ríos Tambo y Ene. Tomando en cuenta el alto

²⁹ Véase también VILLAPOLO, Leslie y Norma VÁSQUEZ: Entre el juego y la guerra. Lima 1999, p. 127: "Debido a la historia de desencuentros entre los Asháninka y agentes foráneos, era previsible que al inicio la población percibiera con recelo al equipo. Por ello, se tuvo que crear mejores condiciones internas y externas para desarrollar el proyecto.", con respecto al proyecto de salud mental.

³⁰ Véase también la experiencia de Jermey NARBY con los Ashaninka en el distrito de Puerto Bermúdez: "Bastante rápidamente establecí un acuerdo con sus habitantes: me dejaban vivir con ellos y estudiar sus prácticas a fin de que explicase su lógica a mis paisanos y pudiese, al mismo tiempo, convertirme en doctor en antropología; en cambio, debía enseñarles <<contabilidad>>, lo que significaba darles cursos de aritmética simple. Su posición era clara: un antropólogo no debía contentarse con estudiar a la gente, debía también intentar serle útil." NARBY, Jeremy: La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber. Lima 1997. p. 137.

grado de monolingüismo entre los dirigentes Ashaninka se consideró importante realizar el evento en su propio idioma para garantizar un mayor entendimiento y una mayor internalización de lo transmitido. Se organizó un taller preparatorio para capacitar a facilitadores Ashaninka de la zona que coordinaran el evento principal de capacitación para el cual se estimó la participación de 180 dirigentes³¹ entre hombres y mujeres. En coordinación con la organización indígena se eligieron 20 dirigentes Ashaninka de larga trayectoria de los ríos Tambo y Ene que debían tener el compromiso de coordinar el evento principal que finalmente se realizó en julio del 2001 en la comunidad nativa de Puerto Ocopa.

Este evento, que llevó el título "En búsqueda de la paz. El derecho consuetudinario y los derechos humanos: experiencia Ashaninka", y que fue convocado por la Defensoría del Pueblo, la Central Ashaninka del Río Tambo CART y el Municipio Distrital de Río Tambo, reunió a 240 dirigentes Ashaninka de los ríos Tambo y Ene. Los temas fueron los valores y normas de la cultura Ashaninka, se incluyeron las experiencias de los ancianos, se identificaron los comportamientos que causan problemas en la comunidad y su solución, como la reafirmación de la identidad y cultura Ashaninka. Por otro lado se capacitó en derechos humanos, la legislación vigente sobre el derecho consuetudinario, y las funciones de las autoridades.

Gran importancia se dio al conocimiento de la opinión de los participantes Ashaninka sobre el derecho indígena y sus limitaciones, lo que se plasmó en la declaración del taller.³² Recoger esta opinión de los pueblos indígenas es una de las tareas importantes para la elaboración posterior de propuestas de reglamentación sobre la administración de justicia indígena y la realización del proyecto convenido entre el Servicio Alemán de Cooperación Social Técnica y la Defensoría del Pueblo. De dichos eventos se recogió amplia información sobre casos ocurridos en las zonas y su tratamiento, y se pudo sensibilizar a los dirigentes Ashaninka para el respeto de los derechos humanos en la aplicación del derecho indígena.

Desde el mes de junio 2001³³ se integró el comisionado de la Defensoría del Pueblo como contraparte en el proyecto, habiendo asumido anteriormente la coordinación de la oficina de Satipo de la Defensoría del Pueblo. Esto permitió profundizar el trabajo y el compromiso con los Ashaninka de los ríos Tambo y Ene y la elaboración del presente informe. Teniendo experiencias anteriores de trabajo con la oficina de Satipo se organizaron conjuntamente los siguientes talleres y visitas a las comunidades. De esta manera se pudo responder mejor a las exigencias de las comunidades de asesoramiento legal, así como reforzar el trabajo sobre el derecho indígena en general.

Paralelamente a la investigación de campo consideramos importante participar en la Mesa de Pluralidad Jurídica en la ciudad de Lima, que es un espacio de diálogo, estudio y reflexión sobre la cuestión del pluralismo jurídico con especial énfasis en el acceso y administración de justicia y el derecho de los pueblos indígenas. En esta mesa participan diversas ONGs y especialistas en el tema. El Programa de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo, mediante la contraparte y la asesora, convocaron junto con la

³¹ Vimos la dificultad que íbamos a tener con un grupo tan grande para un taller, pero la cantidad de participantes no era negociable con la organización indígena que no quiso excluir a ningún dirigente.

³² Ver Anexo n° 1

³³ colaboración que se tuvo hasta el mes de febrero del 2002

Comisión Episcopal de Acción Social, la Mesa de Pluralidad Jurídica. Ello era totalmente coincidente con el trabajo que realizamos ya que era un espacio especial para la socialización de los avances de nuestra investigación y propuestas, así como una manera eficaz de facilitar estas propuestas a la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso o a otros Congresistas.

II. MARCO CONCEPTUAL O MARCO TEÓRICO

2.1 Fundamento

Uno de los aciertos de la Constitución del 93 - impulsado por sectores de opinión académicos involucrados en el tema de la jurisdicción especial³⁴- fue reconocer la pluralidad cultural y jurídica. Ello no hace sino reflejar la realidad socio-cultural del país, en el que conviven y se desarrollan diferentes pueblos indígenas con sus propios patrones culturales. Estos pueblos tienen el derecho a su existencia como pueblos distintos, con territorios propios y con autonomía plena dentro de un Estado multiétnico y democrático que les reconozca sus derechos fundamentales como entidades colectivas unidas por costumbres, memoria histórica, códigos de comportamiento, valores propios, mitología entre otros aspectos, que difieren totalmente del resto de la sociedad.

Lejos estamos de ser un país homogéneo, lo nacional es por naturaleza diverso, plural, y ello, por cierto, no ha sido debidamente asumido sino desde tiempo reciente, siendo este un tema de menor importancia para el Estado. Para el avance en este reconocimiento se han conjugado diferentes circunstancias que lo hicieron posible, lo que permite afirmar que hay un valor igualitario que se le asigna a cada una de las culturas mediante este tratamiento legal.

Es conveniente distinguir la pluralidad del pluriculturalismo. “El pluriculturalismo reconoce como legítimo los modos de vida y visiones del mundo definitivamente divergentes de la cultura dominante, a los cuales no se pretende reducirlos por juzgarlos al menos tan valiosos como ella”.³⁵ Se reconoce la necesidad de respetar, apreciar y valorar la diferencias de los pueblos cuyas identidades son de naturaleza distinta y que se interrelacionan desde una perspectiva no asimilacionista ni integradora, sino de valioso intercambio y relacionamiento en lo más variado y diverso del conocimiento y la cultura.

2.2 El Pluralismo Jurídico

Las corrientes doctrinarias que propugnan el pluralismo jurídico no sólo consideran como su fundamento la diversidad cultural sino todas aquellas manifestaciones de grupos sociales³⁶ que generen un ordenamiento o normatividad sobre un grupo humano en un espacio territorial, socio-político determinado. Aquí, el Estado no es el único ente que emite normas para regular el orden y garantizar el control social de un determinado grupo o sector

³⁴ Diario de Debates del Congreso Constituyente.

³⁵ SÁNCHEZ BOTERO, Esther y Isabel Cristina JARAMILLO SIERRA: La jurisdicción especial indígena. Santafé de Bogotá 2000

³⁶ Cabe mencionar que aparte de la jurisdicción ordinaria existen también el fuero militar y arbitral.

social, sino que estos en su continuo desarrollo van reelaborando un orden jurídico diferente, propio de su situación y que generalmente entra en conflicto con la normatividad estatal que procura homogenizar la diversidad.

Según GUEVARA GIL y THOME “las diferencias culturales y étnicas ya no son consideradas como productos de un fracaso histórico ni como la expresión de una sociedad atrofiada o defectuosa. Por el contrario, la pluralidad étnica y cultural es una de las fibras medulares de la fortaleza de las sociedades latinoamericanas.”³⁷ Como lo dice John Griffiths:

“El pluralismo legal es el hecho. El centralismo es el mito, el ideal, es una afirmación insustancial, una ilusión (...). Un objetivo central de la concepción descriptiva del pluralismo legal es, por lo tanto, destructivo: romper el dominio absoluto de la definición de Derecho como un ordenamiento normativo jerárquico único, unificando y exclusivo que se deriva del poder del estado, y destruir la ilusión de que la realidad legal se parece a lo que esa definición postula.”³⁸

Los defensores del pluralismo legal coinciden, generalmente, en que debe reconocerse lo que en realidad existe, hacer realidad la pluralidad legal y cultural.

En el Perú, la adopción de la Constitución de 1993, significó un avance³⁹ en materia del reconocimiento constitucional del Pluralismo Jurídico al establecer que las autoridades de las comunidades campesinas y nativas puedan ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su propio ámbito territorial, de conformidad con su propio derecho consuetudinario y siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. Se reconoce la existencia de una jurisdicción diferente a la estatal, con procedimientos y autoridades propios, en atención a la existencia de realidades sociales diferentes; pueblos indígenas que tienen una vida y estructura social, con prácticas y valores culturales que no pueden ser integrados dentro de una lógica de normatividad de Estado uniforme y única. Este espacio de reconocimiento para los pueblos indígenas les permite reafirmar su autonomía y un desarrollo propio, generando normas de convivencia basadas en su derecho consuetudinario.

El ordenamiento jurídico de estos pueblos, si bien no es escrito ni tiene ningún procedimiento legal positivo, ni cuerpos especializado que apliquen la norma, sin embargo desde su perspectiva y aplicación diaria, genera paz y bienestar dentro de su estructura social y les permite una convivencia común. El creciente interés en el reconocimiento del pluralismo jurídico se hace todavía mas evidente ante la evidente ineficacia del Poder Judicial, sobre todo en las áreas rurales donde éste no llega. Sin embargo, esta no es la principal razón de su reconocimiento. El pluralismo jurídico se fundamenta en el artículo 149° de la Constitución y en el Convenio 169 de la OIT. Al reconocer diferentes sistemas

³⁷ GUEVARA GIL, Armando y Joseph THOME: Apuntes sobre el pluralismo legal. En: *Ius et veritas*; 19, Año 9, 1999: 286-304 cita p. 288

³⁸ citado en GUEVARA GIL, Armando y Joseph THOME: Apuntes sobre el pluralismo legal. En: *Ius et veritas*; 19, Año 9, 1999: 286-304 cita p. 294

³⁹ Mientras que al mismo tiempo se anularon las garantías constitucionales de los pueblos indígenas con respecto a la inembargabilidad e inalienabilidad como también se limitó la imprescriptibilidad de las tierras.

válidos, dichas normas prevén la necesidad de dispositivos de coordinación entre ambos fueros o procedimientos que permitan solucionar los conflictos que se pudieran presentar.

Mención aparte merece el tratamiento de las rondas campesinas que reclaman el derecho a administrar justicia de acuerdo a sus propias costumbres y valores, pero que sin embargo, son mencionados en la Constitución como elementos de apoyo al ejercicio de las comunidades campesinas y nativas. Se han dado diversas interpretaciones respecto a su papel. La validez de su demanda es notoria dada la práctica que realizan en las zonas donde tienen un arraigo y legitimidad social y han organizado la vida social asumiendo diferentes responsabilidades y actuando de acuerdo a sus patrones y valores. Sin embargo, esta situación no se produce en todas las regiones del país y está circunscrita a determinadas provincias, distritos y caseríos, siendo diferente la experiencia de las rondas en las zonas de ceja de selva y selva, donde la posibilidad de ejercicio de este derecho colisiona frontalmente con los derechos de los pueblos indígenas. Adicionalmente está el tema de la naturaleza de pueblo indígena de las rondas campesinas que difícilmente se enmarca en lo preceptuado por el Convenio 169 de la OIT. Creemos que sería legítima y válida una legislación especial que ampare su derecho. A este respecto sería necesaria una definición específica de las rondas, la determinación de un ámbito territorial definido, y las características que estas debieran tener para ser consideradas dentro de los alcances del artículo 149° de la Constitución, es decir con facultades de administración de justicia. No sería conveniente generalizar las experiencias parciales con aquellas de realidades sociales diferentes, como son las rondas campesinas, que bajo esa modalidad o como comités de autodefensa, sobre todo en la Selva Central, han tenido un papel determinante en los procesos de colonización, tráfico y usurpación de tierras indígenas.

2.3 Derecho indígena

El conjunto de normas indígenas, generalmente no escritas ni codificadas, diferentes y anteriores al derecho ordinario vigente en un país configura lo que llamamos el derecho indígena. Este derecho incluye pautas antiguas y nuevas, propias o adaptadas que son percibidas como propias, incluyendo las reglas con las cuales se crean, dado que no son estáticas y se van reelaborando continuamente.

Por lo general no existe un cuerpo administrativo específico ni personal de especialistas dedicados exclusivamente a elaborar o aplicar el derecho. Es más una creación social, basada en la cosmovisión y la mitología, ya que lo denominado como específicamente legal no es distinto a las costumbres, normas del comportamiento y control social del grupo humano. La transmisión oral de sus normas hace que el derecho indígena sea muy flexible y sumamente difícil de codificar. Es uno de los vínculos que mantiene unida a la comunidad, lo cual confirma que su vigencia es un elemento básico para la persistencia y permanencia del grupo étnico.

Los alcances organizativos, políticos y jurídicos de las organizaciones indígenas dan ahora más espacio a la reflexión sobre lo que puede brindar el derecho propio para alcanzar una mayor autonomía. Ello hace necesario el estudio y conocimiento de su derecho, que es parte integrante de su estructura social y componente básico de la identidad étnica y

cultural de un pueblo. En efecto, es fundamental que los operadores jurídicos en general tengan conocimiento sobre las particularidades del derecho indígena.

Aunque en el caso peruano la Constitución habla del “derecho consuetudinario”⁴⁰ optamos para utilizar el término “derecho indígena”⁴¹, o en el presente caso “derecho Ashaninka”. Lo utilizamos también porque es el término que emplean las organizaciones indígenas. En otras circunstancias también hablamos del “derecho propio (indígena)” para destacar en esos casos específicos la decisión propia de los indígenas. El uso del término “derecho consuetudinario” puede implicar una subordinación de los derechos indígenas al derecho nacional por cargar un bagaje histórico.⁴² Al respecto menciona GOMEZ que

“el estudio y conceptualización del derecho indígena ha sido precedido de enfoques diversos, entre los que destaca el planteamiento del llamado derecho consuetudinario indígena, o la “costumbre jurídica” o los “usos y costumbres”, expresiones que anuncian subordinación del derecho indígena al derecho nacional predominante unicista y homogeneizador de la diversidad cultural. Implica, en última instancia, la recepción de un invitado de última hora, normas recién llegadas al derecho nacional, simples adicionales que no lo cuestionan.”⁴³

Allí hay que tomar en cuenta la preexistencia del derecho indígena - por supuesto no en su forma actual - al derecho nacional. Reconocer el derecho indígena y la jurisdicción no es un dádiva del estado sino un reconocimiento de algo que ya existe. Algunos autores

⁴⁰ Véase URTEAGA: “En esta fórmula, sin embargo, el uso del término ‘derecho consuetudinario’, por las connotaciones que tiene, congela la dinamicidad y la particularidad de estos órdenes normativos velando la heterogeneidad y la riqueza de situaciones que se presentan en los ámbitos comunales, rechaza la relación que éstos tienen con el Estado y otros grupos sociales, y proyecta una imagen esencialista de la cultura y de la sociedad.” URTEAGA CROVETTO, Patricia: *Comunidad nativa y derechos. Dos experiencias en Madre de Dios, Peru*, próximo a publicarse en la Revista Amazonía Peruana (2002)

⁴¹ Agradecemos las aclaraciones y la consiguiente modificación en el uso del término también para este trabajo a Patricia Urteaga por las razones que se describe en adelante. En el trabajo de campo habíamos empleado mayormente el término “derecho consuetudinario” que era difícil de entender hasta de pronunciar por los Ashaninka.

⁴² Agradecemos a Patricia URTEAGA las numerosas referencias sobre el término derecho consuetudinario que se encuentran entre otros en VON BENDA-BECKMANN, Franz; Keebet VON BENDA-BECKMANN y Joep SPIERTZ: *Equidad y pluralismo legal: la consideración del derecho consuetudinario en las políticas sobre recursos naturales*. En: Buscando la equidad. Concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino. Rutgerd Boelens y Gloria Dávila (eds.). Los Países Bajos 2000. Como dice URTEAGA en su artículo *Comunidad nativa y derechos. Dos experiencias en Madre de Dios, Peru*, que analiza el término en sus connotaciones históricas y valorativas: “El espacio periférico que el derecho consuetudinario ocupaba en el razonamiento legal de occidente era coherente con la premisa de que los nativos no merecían <<compartir las bendiciones del ‘derecho ordinario’>> (Pospisil 1978:78), por lo cual se pensaba que el derecho consuetudinario se ajustaría mejor a sus necesidades. Estas divisiones escondían un pensamiento binario que se reflejaba en las dicotomías de la ciencia positiva colonial como ‘civilizado/incivilizado’, ‘derecho/costumbre’, ‘ley escrita/ley no escrita’, etc. y que se tradujeron en políticas que serían aplicadas en las colonias.” (próximo a publicarse en la Revista Amazonía Peruana)

⁴³ GÓMEZ, Magdalena: *Derecho indígena y constitucionalidad*. Ponencia presentada en el Congreso “Derecho consuetudinario y pluralismo legal: el reto para el tercer milenio. Arica, Chile 13-17 de marzo 2000. P. 2

mencionan la fusión entre los sistemas o la presunción de que son paralelos, pero según BALLON AGUIRRE sería más adecuado hablar de sistemas simultáneos.⁴⁴

Utilizamos también los términos “sistema jurídico (indígena o Asháninka)” no obstante que para algunos juristas como Hart ello no corresponderá al ordenamiento jurídico de ciertos pueblos, como aquí los Ashaninka, por no distinguir entre normas primarias y secundarias.⁴⁵ Para nosotros se trata de un sistema de normas que pueden ser tradicionales o que se basan en la tradición, e incluyen al mismo tiempo componentes modificados o totalmente nuevos, introducidos al sistema y adaptados a su forma actual.

Una interrogante que surgió en el trabajo de campo estaba relacionada con la manera cómo influyeron los entes estatales y misioneras en el derecho indígena y cómo ello se refleja en su actual aplicación. Según la declaración del taller “En búsqueda de la paz. El derecho consuetudinario y los derechos humanos: Experiencia Ashaninka” realizado en julio del 2001 los participantes afirmaron que: “En el caso de que se produjeran delitos graves como homicidio y violación, estos casos deberán ser puestos en conocimiento de las autoridades judiciales competentes.”⁴⁶ Curiosamente, el artículo 149° de la Constitución no exige la limitación de la administración de justicia por la calidad de los hechos cometidos sino por las sanciones aplicadas. Sin embargo los Ashaninka declararon no querer juzgar estos delitos y ponerlos en conocimiento de las autoridades judiciales competentes, condición que ellos mismos no pensaron asumir. Puede ser que ellos consideran que su sistema es demasiado débil para tratarlo o que no se podían imaginar que bajo las actuales circunstancias políticas estatales sería “legal” hacerlo. Al respecto dice GOMEZ:

“No es un secreto que los pueblos indígenas han practicado formas de jurisdicción, es decir, han <<administrado justicia>> y ésta es una función exclusiva del Estado. Han establecido normas y sanciones, sin tener facultad legislativa reconocida y el hecho de que no hayan sido escritas o formalizadas no les exime de su naturaleza jurídica. También han gobernado a sus pueblos a través de un sistema de cargos. Por lo tanto históricamente han subsistido en la ilegalidad. A juicio de derecho, los pueblos indígenas no tienen atribuciones para tales actos ilegales realizados por particulares a los que les está expresamente prohibido ejercerlas.”⁴⁷

GARCIA HIERRO destaca el reto que para las organizaciones indígenas significa “crear” derecho y con ello hacer valer sus esfuerzos de autonomía:

“La apropiación progresiva de los espacios jurídicos ha llevado al movimiento indígena a reflexionar sobre el derecho propio de sus pueblos y a la necesidad de restablecer las condiciones para crear derecho dentro de su propia óptica como pueblos. Una tarea que exige una mirada hacia atrás, es decir hacia el derecho consuetudinario (que no es otra cosa que la propia

⁴⁴ Según los apuntes tomados de la intervención de Francisco BALLON AGUIRRE en la reunión de la Mesa de Pluralidad Jurídica, el 22 de junio 2001.

⁴⁵ Según los apuntes tomados de la intervención de Francisco BALLON AGUIRRE en la reunión de la Mesa de Pluralidad Jurídica, el 22 de junio 2001.

⁴⁶ Véase anexo 1

⁴⁷ GÓMEZ, Magdalena: *Derecho indígena y constitucionalidad*. Ponencia presentada en el Congreso “Derecho consuetudinario y pluralismo legal: el reto para el tercer milenio. Arica, Chile 13-17 de marzo 2000. P. 9

concepción de lo que es, para cada pueblo, la vida correcta, las condiciones de equilibrio armónico entre individuos, grupos y naturaleza) pero muy especialmente una mirada hacia adelante, hacia el desarrollo de la capacidad de creatividad de un derecho propio que pueda entrar, en pie de igualdad, a relacionarse con otros sistemas de derecho a través de la regulación de espacios de interculturalidad jurídica.”⁴⁸

Este derecho ha adquirido un espacio propio de respeto y reconocimiento en el sistema legal ordinario, en la perspectiva de la construcción de una nación pluriétnica y pluricultural.

⁴⁸ GARCÍA HIERRO, Pedro: Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú. Lima 1995. P. 23f

III. ASHANINKA EN LA SELVA CENTRAL

En la literatura antigua a los Ashaninka se los denomina también “Campas” y “chunchos”, términos despectivos para ellos posiblemente impuestos por sus vecinos de habla Quechua. Existen referencias de que el término *campa* viene de la palabra Quechua “*thampa*” que significa “pelo enredado” y se refiere a harapiento, sucio, en desorden, aunque no escuchamos a los quechuahablantes mismos utilizar esa denominación para los Ashaninka.⁴⁹

Los Ashaninka⁵⁰ en Selva Central constituyen el pueblo indígena amazónico más numeroso del Perú, con una población de 52,461 habitantes⁵¹, según el último censo realizado en el país, en el año 1993 por el INEI.

Los Ashaninka viven en las márgenes de los ríos Tambo, Ene, Alto Apurímac, Pichis, Pachitea, Alto Ucayali, Bajo Urubamba, Satipo y Yurúa y sus afluentes, en los departamentos Junín, Ayacucho, Ucayali, Huánuco, Pasco y Cusco. En las riberas de los ríos Perené y río Negro (departamento de Junín) y la sabana del Gran Pajonal (departamento de Ucayali) están asentados los Asheninka. Probablemente en la era del caucho los Asheninka del Gran Pajonal fueron trasladados hacia los ríos Breu y Amónia en el Estado de Acre, en Brasil, donde residen actualmente. Hace varios años un grupo Ashaninka del río Negro se ubicó en la zona del río Purús (departamento Ucayali) frontera con Brasil. En los datos del INEI fueron incluidos también los Caquinte, que pertenecen a la misma familia etnolingüística, los que viven en el río Alto Poyeni y en los afluentes del río Urubamba. En el distrito de Pangoa viven muchos Ashaninka que se han asentado después de haberse refugiado en esta zona y/o por uniones biculturales con los Nomatsiguenga.

(mapa)

Existen variaciones en sus expresiones culturales como en su idioma entre los Ashaninka de Tambo y Ene y los Asheninka del Gran Pajonal o Perené, pero estas diferencias no son tan marcadas en comparación con los Ashaninka del Pichis. Ya que el presente trabajo no se concentró en una comunidad particular sino que recoge datos de diferentes zonas, se decidió hablar de “los Ashaninka” en general siempre que no se mencione la procedencia específica.

⁴⁹ WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America.* p 245

⁵⁰ El término que utilizan los Ashaninka cuando hablan de sí mismo es Ashaninka. Siendo ello una palabra extraña al idioma en que está escrito el presente texto ésta debería estar en cursivas. Se utiliza la palabra Ashaninka en la forma no-castellanizada, sin acento, con k en vez de c, sin plural formado con s y con mayúscula en este trabajo. Agradecemos a la lingüista Nila Vigil por la información sobre las corrientes lingüísticas al respecto. Sin embargo, en este trabajo se decidió emplear la forma según una (1) de las corrientes etnológicas, utilizando el término de la nacionalidad del propio idioma como palabra no castellana sin plural, acento ni letras cursivas.

⁵¹ Los datos no son muy exactos por la dificultad de censar una población dispersa en un tiempo de violencia, sobre todo en las zonas de los ríos Tambo y Ene. Sin embargo se estima una población de 55 hasta 60 mil Ashaninka en la Selva Central.

3.1 Ubicación y datos de la población en el área del estudio.

La investigación de campo tuvo una incidencia especial en las comunidades Ashaninka del distrito de Río Tambo⁵² en la Selva Central del Perú. Cuenta con una superficie de 10,349 kilómetros cuadrados, siendo el más extenso de los ocho distritos de la provincia de Satipo en el departamento de Junín. Las comunidades Ashaninka están asentadas principalmente en ambas márgenes de los ríos Tambo, Ene y Perené.

El valle del río Tambo comienza en la confluencia de los ríos Ene y Perené. El acceso al valle del río Tambo y del río Ene empieza en la comunidad de Puerto Ocopa, desde donde hay que desplazarse en transporte fluvial para ingresar a cualquier otra comunidad ya que no hay carreteras en el distrito. El transporte fluvial es sumamente irregular en la zona, estando sujeto a la actividad de comerciantes que transportan productos hacia la ciudad de Atalaya o la parte alta del río Ene. La comunidad de Puerto Ocopa está asentada en la confluencia de los ríos Perené y Panga, a la que se accede mediante una carretera afirmada desde la ciudad de Mazamari, y que parte desde la ciudad de Satipo. Este tramo se cubre en un tiempo de dos horas y media en promedio.

Es preciso indicar que en la zona que se extiende a lo largo del valle del río Perené, las comunidades Ashaninka están expuestas a una constante y fuerte corriente migratoria, y por consiguiente a un proceso de aculturación más intenso. Muchos anexos y fundos de agricultores andinos están ubicados en forma sucesiva y alterna a las comunidades Ashaninka, cuando no, dentro de ellas⁵³. El valle del río Perené comprende tres distritos, Chanchamayo, Perené y Pichanaki, este último en un proceso de expansión colonizadora incontenible, ejerciendo presión sobre los bosques de protección San Matías/San Carlos y las tierras de las comunidades.

El acceso a dichas comunidades es inmediato en tanto la carretera marginal de la selva que discurre al borde del río Perené llegando hasta la ciudad de Satipo se halla totalmente asfaltada, lo que facilita su acceso. En Pichanaki se registran terminales de buses interprovinciales que llegan directamente desde Huancayo, Huancavelica y Andahuaylas. Estas comunidades, sin embargo, tienen las mismas características de pobreza que las que se hallan en otras zonas más alejadas.

Las comunidades nativas del río Tambo y Ene siempre tuvieron contactos esporádicos con la sociedad nacional pero, a pesar de haber recibido influencias de misioneros, caucheros y hacendados y, últimamente, incursiones subversivas, mantienen más rasgos culturales tradicionales en comparación con las comunidades del río Perené. Las comunidades del río Perené viven un proceso de aculturación más intenso, sin embargo, también existen rasgos culturales tradicionales que en algunos casos procuran revalorizar.

No hay estadísticas precisas sobre población del distrito de río Tambo. Según las proyecciones del INEI, en el año 1997 el distrito de Río Tambo tenía 16,031 habitantes, mientras que en el 2000 se proyectó una población de 15,571 habitantes. Sin embargo, estas

⁵² Los datos de este capítulo se basan en su gran mayoría en el Plan Estratégico de Desarrollo Distrital de Río Tambo 2002-2004, versión preliminar, Puerto Ocopa 2001, elaborado por la Municipalidad Distrital de Río Tambo.

⁵³ Caso de Marankiari Bajo.

estimaciones se hicieron con la Tasa de Crecimiento Intercensal de 1993 (-0.9), año en que debido a la violencia, Río Tambo se encontraba bastante despoblado por el desplazamiento de sus pobladores. Según el Informe de SERUMS del Centro de Salud de Puerto Ocopa, al 30 de abril del 2001 este distrito tenía 16 mil 193 habitantes.

Se estima que actualmente la población total del distrito bordea los 18 mil habitantes, de los cuales alrededor del 86% son indígenas Ashaninka y 14% colonos migrantes provenientes en su mayoría de zonas alto andinas. La densidad poblacional es de 1.85 habitantes por kilómetro cuadrado, una de las más bajas del territorio nacional.

Según el Mapa de Pobreza distrital elaborado por el Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social, FONCODES, hasta el año 1995 el distrito de Río Tambo está considerado en el nivel de pobre extremo (PE), con los siguientes indicadores:

Índice de Pobreza	Porcentaje sin agua	Porcentaje sin desagüe	Porcentaje sin electricidad	Porcentaje techo precario	Porcentaje inasistencia escolar
32.87%	100.00%	99.78%	99.06%	82.75%	22.3%
Tasa de analfabetismo	Porcentaje hogar hacinamiento	Tasa desnutrición	Población total	Porcentaje Población Rural	Nivel
44.1%	81.8%	64.9%	15183	93.5%	PE

Según los datos del censo poblacional entre los Ashaninka de toda la Selva Central el nivel de analfabetismo es de 39 % en las personas mayores de cinco años, con una diferencia entre los varones de 33 % y mujeres de 45 %. El 32% de los mayores de cinco años no participaron en los programas de la educación estatal, mientras el 51% había alcanzado un nivel de educación primaria muchas veces incompleta. El 9 % de la población tiene estudios secundarios y solamente 1 % cuenta con un nivel de educación superior. No disponemos de datos específicos sobre los servicios de educación en el distrito de Río Tambo

3.2 Breve reseña histórica

Se sabe poco del origen de los Ashaninka⁵⁴. La opinión más antigua es que el grupo lingüístico Arawak, al que pertenecen los Ashaninka, llegó del río Orinoco, entrando por el Ucayali a la zona donde se ubica actualmente. Otra versión sostiene que los Arawak procedían de una cultura llamada Hupa-Iya (200 años a.c.) que ocupaba la región donde el río Negro desemboca en el Amazonas, y que, por el año 100 d.c., fueron desplazados por otros migrantes y se retiraron a los valles de Chanchamayo, Perené y Bajo Apurímac.⁵⁵

⁵⁴ La versión Ashaninka de su origen y creación se encuentra en el capítulo 3.5 sobre la cosmovisión.

⁵⁵ Compare REGAN, Jaime: Perfil Antropológico de los Ashaninka. América Indígena N° 4-1993; WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P 235.

Los Ashaninka más bien no conocen ningún mito sobre la migración hacia su actual territorio y dicen que vivieron ahí desde siempre.⁵⁶

El idioma Ashaninka forma parte de la familia lingüística Arawak. Esta lengua, según investigaciones antropológicas, sería propia del Amazonas central y del Orinoco. Al parecer habían relaciones comerciales entre distintas etnias amazónicas; los Ashaninka y Yanasha intercambiaban sal, producto de los yacimientos del Cerro de la Sal ubicado en el Perené, siendo intermediarios de los Yine y Conibo.

Hay referencias sobre la penetración del Incanato en la zona desde la relación comercial que establecieron con los indígenas del Vilcabamba y sus alrededores. En los primeros años de la conquista (1536) la resistencia de Manco Inca en la zona del Vilcabamba que duró hasta el año 1572 se habrían restablecido los lazos que los Incas tuvieron anteriormente con estos pueblos.

Los Ashaninka tienen una larga historia de rebeliones documentada a partir del año 1637 cuando se levantaron contra los franciscanos.⁵⁷ En 1595 el jesuita Juan Font intentó evangelizarlos ingresando por el valle de Jauja. En 1635, desde las misiones de Huánuco, los franciscanos intentaron ingresar por el río Chanchamayo, Paucartambo y Perené. Los franciscanos dotaron a los Ashaninka con herramientas de metal.⁵⁸ No obstante su persistencia, los Ashaninka respondían eliminando misioneros. En 1742 Juan Santos Atahualpa, personaje mesiánico que se proclamó descendiente de los Incas, inició la rebelión anticolonial expulsando a los misioneros y controlando la zona. Por 48 años los españoles y misioneros no tuvieron ninguna oportunidad de entrar en la zona del Gran Pajonal, el Cerro de la Sal y los ríos Tambo y Alto Ucayali. En efecto, por aproximadamente 160 años el acceso a esta zona fue bastante peligroso⁵⁹: “Hacia fines del siglo 17 tiene que haber sido evidente para los misioneros que los indios campa constituyeron el grupo aborígen mas amplio no-asimilado en la Montaña Central.”⁶⁰

Los Ashaninka comentaron sobre varios misioneros que intentaron evangelizar a la gente de los ríos Ene y Tambo en el siglo pasado. Varios de ellos encontraron la muerte en el intento de imponerles su religión, normas severas y vida casta. El Padre Gridilla describe al hombre Ashaninka como “enamorado y celoso de su libertad” y “renuente a adoptar el cristianismo, religión que le impone deberes y reprime sus pasiones desordenadas. No quiere que nadie le imponga nada y no está dispuesto a dejar sus costumbres.”⁶¹

⁵⁶ WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 407

⁵⁷ DÁVILA HERRERA, Carlos: Rebeliones nativas en la Amazonía Peruana. En: Panorama Amazónico n° 4. Lima 1980

⁵⁸ Según REGAN “Este hecho es básico para comprender las expectativas de los Ashaninka en sus contactos con gente foránea.” REGAN, Jaime: Presentación. En: FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001. P. XIV

⁵⁹ Comparese ALVAREZ LOBO, Ricardo: TSLA. Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali. Salamanca 1984. P. 123

⁶⁰ CRAIG, Alan K.: Franciscan exploration in the central montaña of Peru. En: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Actas y Memorias. Lima 1970, Vol. 4, p. 127-143, publicado 1972, cita p. 129 (traducción propia)

⁶¹ Citado en WEISS, Gerald: The world of a forest tribe in South America. P. 493 en inglés y FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001. P. 12 en castellano.

El sometimiento de los Ashaninka del valle de Chanchamayo se consolida con la fundación de la ciudad de La Merced en 1869. Durante el período del auge en la explotación del caucho, a fines del siglo XIX e inicios del siglo pasado, se produjo una de las etapas más dramáticas en la memoria histórica de los pueblos amazónicos. Muchos indígenas sufrieron condiciones de esclavitud en la explotación del caucho, siendo los Ashaninka víctimas de esta situación debido a las “correrías” que se realizaban para capturarlos y llevarlos a otras zonas en la Amazonía. Se desconoce las cifras de las víctimas producidas. Los patrones caucheros incentivaron también a algunos Ashaninka⁶² y otros pueblos a participar en estas correrías contra su propio pueblo, como nos cuentan los ancianos, lo que más adelante utilizaron los Ashaninka para raptar a mujeres y integrarlas como esposas.

Hubo varios levantamientos Ashaninka, especialmente a fines del siglo pasado, por los abusos de los extractores de caucho. Entre 1913 y 1914 los Ashaninka organizaron una rebelión en contra de los patrones y negociantes caucheros, destruyeron sus puestos de negocio y bloquearon el acceso por carreteras. Los caucheros tuvieron que replegarse de la zona y se asentaron en zonas más al norte.⁶³

En 1888 el Estado otorgó a la empresa Peruvian Corporation⁶⁴ dos millones de hectáreas, lo que incluyó a la población ashaninka que vivía en el ámbito de ese territorio.

El incremento del proceso de colonización obligó a muchas familias indígenas a internarse en zonas más inhóspitas en la selva. La masiva invasión de los colonos a las comunidades Ashaninka del Perené las convirtió en islas de un territorio ecológicamente destruido. La cercanía a la capital y el ingreso relativamente fácil a los asentamientos Ashaninka mediante la Carretera Marginal permitió un saqueo inmenso de los recursos naturales de esta zona. La frontera de colonización avanzó cada vez más, pasando por Pichanaki, Satipo y Mazamari. Los Ashaninka retrocedieron y se retiraron a zonas más alejadas como el río Tambo. También hoy en día se ven familias enteras del Perené despojadas de sus tierras o desesperadas por la fuerte intrusión de la colonización, desplazándose a comunidades del río Tambo donde disponen de un territorio relativamente amplio.

En el año 1965 incursionó el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)⁶⁵ en la Selva Central al cual se unieron algunos Ashaninka. Su líder Guillermo Lobatón fue identificado temporalmente como un héroe cultural que podía liberar a los Ashaninka de la permanente opresión de la sociedad nacional y sus instituciones. Pero su presencia no duró mucho pues las Fuerzas Armadas los combatieron y eliminaron relativamente pronto.

A partir del año 1984 se observaron las primeras incursiones de Sendero Luminoso en la parte alta del río Ene, impacto que se hizo más evidente a partir del año 1987 en toda la Selva Central. Estos acontecimientos siguen en el capítulo IV sobre los impactos de violencia. La esperanza de la llegada de un salvador o mesías que los condujera a la libertad

⁶² “...los patrones armaban a indios “amigos” para que éstos capturasen “esclavos” indígenas de otras etnias a fin de trabajar en los campamentos caucheros.” SANTOS GRANERO, Fernando: El poder del amor. Quito y Lima 1994. P.IX

⁶³ Compárese RENARD CASEVITZ, France-Marie: Commerce et guerre dans la foret centrale du Perou. Documento no publicado. 1991. P. 42

⁶⁴ Ver también SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY REY DE CASTRO: Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional. Lima 1995

⁶⁵ Esta etapa está analizada exhaustivamente por FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001.

se evidencia en la confianza que los Ashaninka tuvieron en Juan Santos Atahualpa, el misionero Fernando Stahl, Guillermo Lobatón y también probablemente en Sendero Luminoso al inicio de sus actividades. Esta confianza inicial fue sistemáticamente respondida con engaños, lo que desilusionó a los Ashaninka que reaccionaron con levantamientos y rebeliones y, por último, con la autodefensa Ashaninka. En efecto, como lo mencionan otros autores

“los Ashaninka son un pueblo orgulloso de sí mismo y, si las circunstancias lo exigen, capaz de luchar por su tierra y su modo de vida. Su historia no es una de sometimiento pasivo sino de activa interacción con el colono, una búsqueda vehemente de significado respecto de las duras realidades del poder de los blancos y el anticipo de un ajuste de cuentas en el final de los tiempos. Por encima de todo, los Ashaninka se aferran tenazmente a un sueño de redención espiritual.”⁶⁶

3.3 Economía

Los elementos de la economía Ashaninka son descritos ampliamente en los trabajos mencionados en el capítulo 1.3.1 por lo que no se hace una descripción exhaustiva de estas actividades en esta sección. Aquí más bien se quiere enfatizar la situación económica actual relacionada con la economía de los colonos y la incidencia de proyectos de desarrollo o extracción, lo que aporta en la comprensión del entorno que influye en las normas del pueblo Ashaninka.

Como la mayoría de pueblos indígenas, los Ashaninka del distrito de Río Tambo tienen como actividad económica principal la agricultura actualmente complementada con actividades de caza, pesca y recolección que les provee de bienes para el autoconsumo.⁶⁷ Las actividades agropecuarias y forestales, así como la venta de pescado y animales silvestres pueden aportar en algunos casos ingresos de dinero. La artesanía que lleva este nombre cuando es vendida a foráneos consiste en collares y brazaletes hechos de semillas, dientes, huesos y piel de animales, huesos de pescados o piel y plumas de aves, cestería como carteras, esteras y coronas adornadas con plumas y tejidos como *tsompirontsi*⁶⁸, *tsarato*⁶⁹ y *cushmas*⁷⁰, todo preparado por mujeres. Los hombres a veces preparan arcos y flechas para la venta. Las ganancias son escasas y mínimas.

⁶⁶ FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001, p. XIV

⁶⁷ No quisiéramos hablar de economía de subsistencia ya que esto implica la sobrevivencia mediante estas actividades. Según los recursos naturales que se encuentran en el territorio de la comunidad, la alimentación puede ser muy variada y equilibrada, incluso en la actualidad. Según un estudio de la FAO a principios de los años 70 los Ashaninka del río Ene tenían una situación alimentaria muy buena. Fuente: Pogrom. Zeitschrift für bedrohte Völker. Göttingen 1983, n° 99, p. 5. No obstante, el espacio reducido y el consiguiente empobrecimiento del suelo como el cambio de la alimentación por la deseada incorporación de alimentos del mercado (fideos, arroz, atún) reducen las posibilidades actuales de una alimentación saludable.

⁶⁸ faja tejido en que se carga los bebés

⁶⁹ bolso tejido

⁷⁰ Vestimenta tejida en forma de túnica, antiguamente hecha de corteza. Se lo prepara en dos tiros que unidos en forma vertical son para el hombre y en forma horizontal para mujeres. Actualmente solo los hombres utilizan *cushmas* tejidas mientras las mujeres usan tocuyo comprado. Eso, dicen los Ashaninka, es una cuestión de gusto y por falta de tiempo de prepararlas.

Sin embargo, en la actualidad ninguna de las actividades económicas mencionadas es realmente una fuente de ingresos considerable en términos monetarios. Los productos agrícolas y agropecuarios consiguen precios mínimos en la zona y los recursos naturales como la madera son, como se ve adelante, extraídos de una manera engañosa que favorece solamente a pocos, específicamente al maderero.

3.3.1 Agricultura

La producción agrícola Ashaninka generalmente se realiza sin ningún apoyo técnico. Está orientada básicamente al autoconsumo, habiendo poco margen para la comercialización. Los principales cultivos para el autoconsumo son yuca, plátano, arroz, maní, frijol, papaya, piña, algodón, sachapapa, pituca. Entre los productos orientados al mercado se encuentran el café, cacao, achiote y cítricos en menor medida. Los altos costos del transporte fluvial⁷¹ hace inviable económicamente cualquier producción agrícola en la zona, lo que dificulta sobremanera su articulación con el mercado.

La familia se dedica a cultivar varias parcelas familiares que tienen cada una extensiones de una hectárea en promedio. Debido a la baja calidad del suelo y por conocimiento y práctica ancestral, los Ashaninka casi no realizan cultivos intensivos, lo que exigiría una producción para el mercado. Utilizan mayormente el método de roza y quema⁷². Las chacras son abandonadas luego de tres o cuatro años de producción para que la tierra se recupere y se ocupa otras, luego de lo cual se retorna a la parcela dejada.

Este sistema de trabajo no es entendido por los migrantes andinos, acostumbrados a una agricultura intensiva y de monocultivo, por lo que se acusa a los Ashaninka de tener tierras extensas sin cultivar debido a la “ociosidad” de los indígenas. Con prácticas culturales propias del Ande orientadas de manera prioritaria al comercio de productos en el mercado, los colonos procuran ocupar áreas extensas deforestando amplias áreas para cultivos temporales o perennes forzando una producción intensiva con mano de obra temporal.

Al cabo de pocos años su producción decae por la baja calidad de suelo y lo obliga a ocupar nuevas parcelas e implementar el mismo método de trabajo, no sin antes transferir el área depredada o dejar a familiares a su cuidado. Los migrantes llegan a la selva central con la promesa de trabajo, iniciando la búsqueda de nuevas tierras forestales no cultivadas, llamadas de monte alto. Estas tierras generalmente se encuentran en territorio indígena, con lo que se generan continuos conflictos.

Si bien la estrategia de subsistencia de la población colona es procurar un terreno libre donde trabajar, ésta desconoce los derechos de los indígenas que son tan pobres como ellos, así como la vocación de los suelos amazónicos y forestales que no deberían ser objeto de explotación agropecuaria. Pero la violación de los derechos territoriales indígenas y el incumplimiento de mínimos criterios técnicos no se restringe a la selva central sino que es común en toda la amazonía.

La presencia de comerciantes que se dedican principalmente a realizar el trueque de productos manufacturados (ropa, calzado, botas, hachas, machetes, pilas, linternas, combustible) o artículos esenciales como (aceite, sal, azúcar, jabón) a cambio de animales

⁷¹ En la zona el costo de un galón de combustible esta en doce soles aproximadamente (US\$ 3.50).

⁷² Denevan, W., 1979.

menores o madera, activa la economía familiar indígena, aún cuando los términos de intercambio que se establecen son ampliamente desfavorables para los indígenas. Ello explica que haya escaso uso de papel o moneda dado que los principales requerimientos son cubiertos por la producción de la zona.

La fuerte presión demográfica que ejercen los colonos provenientes de la sierra y costa sobre todo en el valle del río Perené ha llevado a una dramática deforestación. Como muestra sirvan los siguientes gráficos sobre el deterioro de la zona de Kivinaki en el Medio Perené, que fueron elaborados en base de fotografías aéreas⁷³. Las áreas cultivadas y empurmadas aumentaron en el transcurso de los años reduciendo el bosque, lo que según SANTOS y BARCLAY se debe a dos factores: la indiscriminada ocupación de áreas no aptas para la agricultura que recién fueron clasificadas luego de la colonización, y la ampliación de los minifundios adjudicados.⁷⁴

Gráficos: superficie de bosques en la zona de Kivinaki 1957, 1977, 1983

xxxx⁷⁵

El uso inapropiado de las tierras incrementa el deterioro de los suelos, fomenta la erosión exigiendo una expansión que lleva a una mayor deforestación aún:

“Los productores colonos son conscientes de algunos de estos efectos, pero otros les pasan desapercibidos. Los procesos de deforestación masiva y la excesiva presión sobre los recursos de caza no sólo afectan a las poblaciones de fauna silvestre terrestre y arbórea, incidiendo sobre el funcionamiento de las cadenas tróficas, sino también a los recursos ictiológicos. Al mismo tiempo, los suelos tienden a perder su fertilidad natural, a alterar su textura y capacidad de retención de agua, presentándose el fenómeno de la lixiviación de los mismos, lo cual implica la pérdida total de su potencial productivo. Estos cambios producen, a su vez, alteraciones en los niveles de evapo-transpiración y escorrentía, las cuales repercuten sobre todos los otros aspectos variables del equilibrio medioambiental.”⁷⁶

⁷³ SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY REY DE CASTRO: Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional. Lima 1995.

⁷⁴ SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY REY DE CASTRO: Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional. Lima 1995, p. 235

⁷⁵ SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY REY DE CASTRO: Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional. Lima 1995, p. 242f

⁷⁶ Según GENTRY, A. y J. LÓPEZ PARODI: Deforestación e incremento de las inundaciones del alto Amazonas, en: Amazonía Indígena, Año 4 (7), referencia encontrada en: SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY REY DE CASTRO: Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional. Lima 1995. p. 246 y de ahí citado.

3.3.2 Actividad Pecuaria

En muchas familias Ashaninka se observa la crianza de animales menores, principalmente aves y en menor medida porcinos, para fines de autoconsumo, intercambio o venta ocasional. Varios proyectos de crianza de aves o piscigranjas iniciados por ONGs han fracasado. Las aves, mayormente traídas de Lima, mueren por el calor, infecciones o por el manejo inapropiado⁷⁷. Las crías de los que sí se adaptaron a la zona son intercambiados entre los Ashaninka.

Recientemente se ha observado la implementación de un proyecto ganadero en varias comunidades del Tambo. La donación que se hace en forma individual ha sido bien recibida por los indígenas beneficiados, sin embargo, ya se presentan problemas de manejo al producirse daños en los cultivos debido al ingreso del ganado a las parcelas agrícolas, afectando su dieta familiar. El manejo de este tipo de actividad requiere un nivel de capacitación y asistencia técnica en la gestión, así como en el área sanitaria debido a la presencia de enfermedades tropicales. Esta experiencia está siendo monitoreada por el Municipio Distrital del Río Tambo.

La actividad pecuaria es actualmente común entre los Ashaninka, pero solamente en algunos casos de crianza de pollos ésta ha sido exitosa. No corresponde a las actividades tradicionales de los Ashaninka que prefieren ir al monte para abastecerse de carne de animales. El Padre Mariano GAGNON, quién tiene una larga experiencia en la zona, observa lo siguiente con respecto a la implementación de estos proyectos:

“De vez en cuando caía en el error de tratar de enseñarles a cultivar y a criar animales. Un rebaño de vacas fue un fracaso rotundo, porque a los Asháninkas les asustan los animales grandes⁷⁸ y para mal de males, el ganado fue atacado por vampiros. Los más vulnerables eran los terneros. En otra ocasión, compré chanchos para enseñar que eran fuente de alimento. Pero el Asháninka no estaba preparado para realizar tareas necesarias por pequeñas que fueran. Unos tenían que plantar maíz para darles de comer, otros tenían que limpiar diariamente las pocilgas, etc. Para ellos era más lógico cazar un cerdo salvaje, puesto en la selva por Tasorensi.”⁷⁹

3.3.3 Caza, pesca y recolección

Caza, pesca y recolección son actividades de carácter permanente que de manera complementaria aporta a la dieta alimentaria familiar Ashaninka.

En la zona hay una gran variedad de especies de pescado. La pesca comunal o en pequeños grupos se realiza frecuentemente y en temporadas de escasez de otros alimentos. En la madrugada salen los hombres para buscar barbasco⁸⁰, preparan los diques en un lugar indicado del río y echan el líquido que sale del barbasco chancado. Después vienen las

⁷⁷ Una experiencia contraria, exitosa comenta GAGNON, Mariano: Guerreros en el paraíso. Lima 2000, p.30

⁷⁸ Ello se pudo confirmar con lo que Maria HEISE comentó de dichos proyectos a mediados de los años 80 en el río Tambo. Las vacas y toros habían sido un peligro de atropello ya que frecuentemente corrieron furiosos por las comunidades, no siendo adecuadamente acorralados e alimentados por la falta de sal.

⁷⁹ GAGNON, Mariano: Guerreros en el paraíso. Lima 2000, p.30

⁸⁰ barbasco o cube, veneno para peces

mujeres y niños para recoger los peces. Los hombres y algunos niños varones se colocan en las cabeceras del río para pescar los ejemplares más grandes con arco y flecha. Cuando se realiza lejos de la comunidad dura varios días y las mujeres llevan ollas y yuca para preparar la comida en el mismo lugar. El exceso se lleva a casa. A veces se juntan familiares de otras comunidades para participar en la pesca convirtiéndola en un ameno evento intercomunal. En preparación de celebraciones especiales de la comunidad como aniversarios de creación del colegio o de la comunidad, día de la madre, etc., generalmente se realizan faenas comunales de caza y pesca para la atención de todos. La pesca con anzuelo o atarraya puede ser una actividad interdiaria, dependiendo de la estación. Participa la pareja, la familia o un pequeño grupo de hombres.

En comparación, las piscigranjas generalmente tienen una mediana duración, muchas veces corresponde a la presencia de las ONGs. Ocurrió en varias oportunidades que sus poblaciones desaparecen ante los preparativos para una festividad comunal.

Adicionalmente a la pesca y sobre todo los niños, jóvenes y mujeres, realizan labores de recolección de gusanos, larvas, caracoles, camarones, cangrejos e insectos que complementan su dieta tradicional, representando un aporte en proteínas en tiempo de escasez de peces y animales de monte. Se realizan tanto en expediciones dedicadas a la recolección, expediciones lúdicas de los niños como “en el camino” a realizar las actividades agropecuarias.

A la caza van generalmente los hombres solos o en grupo acompañados ocasionalmente por hijos varones. Utilizan arco y flecha y, cuando disponen de ello, escopeta y cartuchos. Si se van lejos y por varios días son acompañados por las mujeres e hijas que generalmente se quedan cerca de un río para preparar la comida y para ahumar el mitayo. Durante la espera las mujeres y niñas recolectan insectos o buscan semillas para la artesanía.

Todas estas actividades generalmente son combinadas, dan espacio a las tareas según el género y se realizan en expediciones de varios días.

3.3.4 Extracción forestal

Los hombres Ashaninka sacan los palos, la caña y las hojas de palmera que necesitan para la construcción de las casas usando machete, hacha o serrucho. Si se utiliza madera aserrada para la construcción de los colegios, ésta es extraída generalmente por pequeños madereros a cambio de concesiones forestales o un jornal.

La actividad maderera en la zona está tornándose intensiva en ciertos sectores de río Tambo, siendo una de las actividades que utiliza mano de obra mayoritariamente foránea⁸¹ debido a la inexistencia de maquinaria y equipamiento elemental que le a la población indígena permita desarrollar la actividad directamente, además de la falta de experiencia, poco conocimiento de las técnicas, mediciones y valorización de los recursos.

Por ello grupos de pequeños extractores colonos promueven la suscripción de “convenios” con dirigentes de comunidades para ingresar a explotar el recurso de tierras indígenas.

⁸¹ La participación de los indígenas como mano de obra en la extracción de la madera es muy reducida. Los pocos Ashaninka que se dedican a esta actividad mayormente trabajan por temporadas en zonas de extracción relativamente lejos de su propia comunidad, por ejemplo en Pucallpa y Atalaya.

Generalmente este trabajo no es individual sino que es parte de un esquema o forma de operar de las grandes empresas madereras que bajo esta figura evitan el cumplimiento de un mínimo plan de manejo forestal y realizan una explotación depredadora. El ofrecimiento de pequeñas sumas de dinero en un medio donde es escasa su circulación hace que muchos dirigentes acepten dichos acuerdos para cubrir necesidades elementales, motivando el ingreso de personal foráneo a las comunidades para extraer madera.

Las empresas madereras de mayor envergadura en la zona hacen uso de otras modalidades de ingreso a tierras indígenas, entre ellas los contratos forestales extendidos por el Instituto Nacional de Recursos Naturales, INRENA, o los convenios directamente celebrados con las comunidades. En ambos casos no hay mayor control de la extracción forestal ni se verifica el cumplimiento de los planes de manejo forestal a los cuales está obligada toda actividad extractiva. No existe control efectivo del estado en este rubro. Sólo citaremos el caso de la Reserva del Apurímac, un área legalmente protegida donde se produce una extracción ilegal comprobada fehacientemente por INRENA mediante inspecciones de campo, luego de lo cual se inmovilizaron recursos extraídos sin ningún control ni autorización. Se ha comprobado la existencia de una extensa carretera dentro de la Reserva que alcanza aproximadamente dieciocho kilómetros construida sin permiso por madereros que extraían ilegalmente los recursos del bosque. Sin embargo, mediante el uso de artilugios legales la empresa continúa con la extracción desconociendo a la autoridad que supervisa y fiscaliza el sector.

Lamentablemente hay numerosos casos en que los actuales dirigentes hicieron un acuerdo con los madereros generalmente a espaldas de la comunidad que no dejó beneficios a las comunidades. Los dirigentes solicitaron fondos para su estadía en la ciudad de Satipo que finalmente gastaron con algunos compañeros sin devolver nada para la comunidad. Sin embargo, no se conoce de ningún dirigente que se enriqueció de una manera notable en estos casos ya que los fondos fueron compartidos o gastados entre varios en bares y cantinas. Los contratos de extracción celebrados ante la asamblea de la comunidad no generaron beneficios significativos para ésta, siendo un trueque desigual y con intenciones de engaño por parte de los foráneos. Los indígenas reciben un precio mínimo por su madera a comparación del precio de venta que los madereros establecen en la ciudad incluyendo los gastos de extracción, manejo y transporte. Un pie de madera caoba se compra en la comunidad por ejemplo a un precio de 0, 24 Nuevos Soles lo que en Lima cuesta 7. Pero esta no es la única desventaja ya que los madereros generalmente no respetan la zona destinada de extracción extendiendo su actividad a otras para sacar toda la madera valiosa y destruyendo de esta manera el bosque.

Adicionalmente a los recursos maderables, el bosque ofrece el desarrollo de una flora diversa en donde el conocimiento de las propiedades de diversas plantas permiten un uso medicinal bastante extendido, siendo fuente de cuidado de la salud de los indígenas, además de un reservorio de productos no maderables. Productos como la uña de gato o la sangre de grado son objetos de venta o intercambio de los indígenas con comerciantes mestizos.

Cabe mencionar que a mediados de los años 1990 desde el despacho presidencial se promovió la creación de un “Consortio Ashaninka”⁸² para centralizar la comercialización de ña de gato que abarcaba incluso la capacitación de sus miembros y la extensión intensiva de su cultivo en la zona. Esta experiencia fracasó debido a su concepción poco participativa y al desconocimiento de los promotores de las variedades propias de la zona. En efecto, el proyecto intentó sembrar variedades de selva baja (de Pucallpa) en una zona de selva alta. Por otro lado, los indígenas estaban poco dispuestos a cuidar una especie que para ellos siempre ha sido materia de extracción selectiva. Estos factores contribuyeron al fracaso del proyecto.

3.3.5 División familiar del trabajo

En los asentamientos Asháninka las tareas se dividen en tareas masculinas y femeninas. Los niños participan según su género en diversas actividades. Estos datos podrían tener importancia para el análisis de responsabilidades en casos de separación conyugal y manutención de los hijos.

Desde la unidad conyugal se distribuyen los trabajos diarios entre el varón y la mujer. El varón abre el terreno, tumba los árboles, saca la maleza que se deja secar y luego se quema. Una vez preparada la chacra de aproximadamente una hectárea la mujer empieza a plantar yuca y cuida la plantación sacando la mala hierba y finalmente cosechando la yuca.

El hombre se encarga de la caza y pesca. Todos (hombres, mujeres y niños) participan en las pescas comunales. Las mujeres cosechan la mayoría de los productos de la chacra y huerta y se encargan de la recolección. Solas o entre varias cuidan a los niños, preparan el *piarentsi*⁸³ y la comida diaria, hilan, tejen y elaboran productos de cestería. Los hombres se dedican a preparar arcos, flechas y otros utensilios de uso diario en el trabajo y proveen de troncos grandes para la cocina. Las mujeres y niñas buscan la leña. Todos estos trabajos los hacen tanto individual como colectivamente.

La división del trabajo se debe a los diferentes materiales o productos que son asociados en la mitología Ashaninka a hombres y mujeres. La cosecha de la yuca, trabajosa tarea de la mujer, se explica como una consecuencia de la desobediencia de la esposa de *kashiri*, luna, que, de acuerdo a las instrucciones de *kashiri*, debía enseñarle a su madre cómo sacudir la planta de yuca para cosecharla fácilmente y no lo hizo⁸⁴. Al no transmitirse ese conocimiento a sus descendientes, las mujeres siguieron cosechando la yuca como lo hacen hoy, con mucho esfuerzo. Existen también diferentes tabúes que excluyen a un género del manejo de ciertos elementos culturales. Por ejemplo, la preparación de las hierbas que utilizan los guerreros para la guerra, que es un conocimiento secreto de algunos hombres, no debe ser ni conocido por las mujeres.⁸⁵

⁸² Véase sobre el “boom” de la ña de gato: Espinoza de Rivero, Oscar: El pueblo Ashaninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural. En: Derechos humanos y pueblos indígenas de la amazonía peruana. Lima 1996. p. 122 ff

⁸³ comúnmente conocido como masasto, cerveza en base de yuca y camote

⁸⁴ WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 369

⁸⁵ se lo describe en el capítulo 4.3

3.3.6 Propiedad

El concepto de propiedad entre los Ashaninka distingue principalmente entre bienes creados por el dios *Tasorentsi* y bienes adquiridos en el mundo de afuera. Lo que brinda la naturaleza es considerado propiedad de todos. Los Ashaninka manifiestan que si el dios creador *Tasorentsi* les ha dado los recursos naturales, los tienen que compartir con todos⁸⁶.

Sin embargo existe una propiedad individual o familiar sobre bienes, por ejemplo en el caso de la chacra. Los Ashaninka nos comentaron que cuando alguien abre una chacra, ésta será "de él" o "de ella" respectivamente⁸⁷, nunca utilizaron la palabra castellana "propiedad". En Ashaninka se expresa esa forma con un pronombre posesivo aglutinado (*no*, el pronombre posesivo de la primera persona singular, y *oantsi* que significa chacra, forma *noane* que significa mi chacra). El trabajo, que según nuestro concepto sería el valor agregado, transforma una propiedad común⁸⁸ en individual. Pero aún así lo individual se amplía a lo familiar. El siguiente relato intenta de iluminar este aspecto:

Varias mujeres acompañaron a Elvira a su chacra. Limpiaron la chacra de maleza y cosecharon yuca y después buscaron algodón. Preguntamos si las otras señoras le ayudaron, ella contestó que no, que ellas cosechan para sus propias familias. Así se hace entre los Ashaninka. Después ella también podría acompañarlas a sus chacras, cuando lo necesitara. Los esposos de estas mujeres no les abrieron chacras así que actualmente no tienen chacra propia para cosechar. Elvira prefiere ir acompañada a la chacra porque se debe proteger de culebras, tigres y tucos⁸⁹. Comentamos este hecho a su esposo quién dijo que las mujeres que acompañaron a Elvira no tienen chacras desde hace tiempo y por eso no devuelven el gesto.

En otra oportunidad acompañamos a Elvira a la chacra de su padre y le preguntamos si podía cosechar en esta chacra ya que sabíamos que él se encontraba de viaje en esos momentos. Nos dijo que sí pues ella normalmente le trae algo de la cosecha. Muchas veces van juntos a la chacra y cosechan juntos, así es su costumbre, nos dijo Elvira. Como se ha visto en el relato los frutos de la chacra pueden ser cosechados por otros si son invitados.

Elvira esperaba un gesto recíproco de invitación de parte de las otras señoras. El esposo de Elvira criticó la actitud de su esposa de compartir con ellas ya que sabía que estas mujeres no tenían chacra y tampoco la tendrían en un futuro cercano ya que sus esposos son considerados ociosos por no abrir su propia chacra. Por ello cree que estas mujeres abusan de la generosidad de su esposa. Pero si bien criticó el manejo de su esposa, no lo prohibió.

Aunque los Ashaninka consideran que la chacra es generalmente propiedad de la familia nuclear, algunas especificaciones fueron mencionadas al preguntarles lo que pasaría en el caso de la separación de una pareja. Mientras la siembra y cosecha de los productos agrícolas dependen de una atribución a la mujer o al hombre, quien los maneja alternativamente; otros productos pueden ser sembrados o cosechados por ambos. Por ejemplo, el hombre planta café, cacao, maíz, plátano, ají, anona, arroz y frijón. Ambos lo

⁸⁶ En el estricto sentido "de todos" se debe entender aquí la verdadera gente, los Ashaninka.

⁸⁷ Según el manejo tradicional de la chacra ésta debe descansar por lo menos uno a dos años después de un periodo de cultivo de dos a tres años. Después puede ser utilizado por otro comunero, lo que implica que cae de nuevo en propiedad común, como también por él mismo.

⁸⁸ Diferenciamos aquí entre comunal (de la comunidad) y común (de todos, general, etc.)

⁸⁹ Los Ashaninka llaman tucos a los terroristas.

pueden cosechar y por eso sería propiedad común. La mujer siembra camote, pituca, caña, algodón y yuca y solamente ella los cosecha. Una señora dijo que cuando el hombre y la mujer se separan el hombre se quedaría con el café y la mujer con la yuca.

Indagando sobre quién se quedaría con qué en caso de una separación, las mujeres mencionaron que su ropa, las ollas, los utensilios del hogar, el algodón y la casa son suyos. El hombre se quedaría con su ropa, arco y flecha, la escopeta y a veces con el machete. Aunque la casa es construida por el hombre con la ayuda de familiares de la mujer, es considerada propiedad de la mujer por ser el lugar del desempeño femenino en la cultura Ashaninka.

Nuestras preguntas sobre la propiedad nunca fueron fácilmente entendidas por los Ashaninka lo que hacía suponer que tienen un concepto distinto al nuestro. Generalmente contestaron que es de todos o que no tiene dueño. Se preguntó con quién quedarían ciertos bienes si se separa la pareja, lo que tampoco recibió una respuesta inmediata. Igualmente pasó en las indagaciones sobre la herencia. En todas las oportunidades mencionaron que nunca hubo algún problema al respecto.

Una costumbre más conocida de los Asheninka del Gran Pajonal que extrañó a foráneos, es la de revisar el *tsarato*⁹⁰ o equipaje de la visita⁹¹. Se hace para saber lo que ha traído y que se podrá intercambiar. Si quieren quedarse con algo, preguntan si lo pueden tener o simplemente dicen que les gusta y que lo quieren tener. La visita puede solicitar algo en intercambio y de esta manera se establece un trueque.⁹² Esta costumbre contrasta más bien con la costumbre de la sociedad nacional sobre el respeto a la propiedad que no se debe tocar sin preguntar.

El concepto de propiedad de los Ashaninka ha sido interpretado por un sacerdote de Puerto Ocopa a su manera. Mencionó que los niños Ashaninka no respetan la propiedad. Cogen las frutas y dejan las cáscaras o pepas regados por el suelo (lo que más le fastidió)⁹³. Igualmente lo hacen con frutos recién plantados, destruyéndolos. Los niños habrían hecho esto dentro del terreno de la misión que se encuentra ubicado en el territorio de una comunidad nativa. Probablemente los niños pensaron que se aplicaban las mismas reglas en todo el territorio comunal sin diferenciar el terreno de la misión de aquél.

Cuando estuvimos de visita en una comunidad en el Medio Tambo preguntamos a un anciano que vivía solo con su familia lejos del centro principal de la comunidad, de quién eran los árboles. Dijo que eran suyos pero que podíamos coger las frutas. Ya que nos sentíamos bienvenidos en su casa suponíamos que su generosidad se debía a ello. Preguntamos si cualquier visita podía sacar la fruta, a lo que afirmó siempre que tal persona

⁹⁰ Bolsa tejida de algodón que utilizan los Ashaninka.

⁹¹ Así ocurrió con el equipaje de la investigadora cuando estaba de visita en una comunidad del Medio Tambo. Una señora empezó a buscar en la bolsa de la investigadora que había dejado en una mesa y sacó una cosa tras otra, revisándolas. Ya que se sabía de esta actitud no se decía nada. Esta costumbre no es común para el Tambo y se averiguó posteriormente que dicha señora era originalmente del Gran Pajonal.

⁹² Compare el trabajo de SCHÄFER, Manfred: Ayompari, amigos und die Peitsche. Die Verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehungen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu. Amorbach 1988, sobre el sistema de trueque entre los Asheninka que se explicará en el capítulo 3.3.7.

⁹³ Parece mas bien que el coger frutas del huerto del cura es un fenómeno universal.

viniera con buenas intenciones.⁹⁴ Ello parece ser un indicio para saber a quién dejarían participar de sus bienes; alguien que viene con buenas intenciones o que establece un trueque y por consiguiente devuelve algo.

Nos preguntamos si otros recursos como la madera o el petróleo podrían ser entregados bajo este concepto. Ya que en la mitología Ashaninka los recursos naturales son creados por *Tasorentsi*, un trueque desigual y engañoso como ocurre continuamente con los madereros y petroleros podría significar peligrosamente la pérdida de recursos naturales. Discutimos este tema con algunos dirigentes que afirmaron que ello no sería posible hoy en día ya que la gente conoce el valor de estos recursos. Con respecto al petróleo averiguamos que el trueque en estos términos no ha sido considerado hasta ahora, ya que para los Ashaninka no era importante disponer del recurso hidrocarburífero en su territorio⁹⁵.

Con respecto a los madereros se tiene experiencias en casi todas las comunidades del río Tambo. Aunque el bosque es de propiedad común por ser creación de *Tasorentsi*, muchas veces es manejado por algunos dirigentes a espaldas de la comunidad sin traer beneficios para la comunidad, como se describió en el capítulo 3.3.4. No se conoció ningún caso de sanción para los dirigentes corruptos que tampoco se enriquecieron de una manera permanente. Siendo que los recursos naturales son considerados un bien común los comuneros podrían fiscalizar las actividades de sus dirigentes.

Como se dijo antes, se puede distinguir entre productos de la naturaleza que son para todos⁹⁶ y entre bienes que son adquiridos con dinero. Estos últimos tienen generalmente un dueño específico, lo que no impide que entren al sistema de trueque como se ve más adelante en el capítulo sobre reciprocidad.

3.3.6.1 Herencia

La pregunta “¿quién hereda los bienes de una persona fallecida?” provocó siempre cierta extrañeza entre los Ashaninka. Por un lado se consideró que son pocos los bienes que se podría heredar y por el otro que nunca generó algún problema por lo que les era muy

⁹⁴ Al respecto quisiéramos relatar un episodio, seguramente tanto para los Ashaninka como para la investigadora anecdótico, pero sin embargo trata de la propiedad de recursos naturales que para uno u otro podrían tener un cierto valor o no: En un paseo por la playa de una comunidad del medio Tambo la hija de la investigadora empezó a buscar piedras que habían sido talladas por la corriente del río. Regresábamos a la comunidad cargando una cantidad de piedras, lo que causó hilaridad entre varios comuneros varones. Frente a esta reacción no sabíamos si podíamos llevarnos estas piedras. Pero los comuneros no hicieron ninguna objeción al respecto; más bien siguieron burlándose porque tendríamos que cargar todas estas piedras hasta Lima. Poco después cambió su actitud de burla a un interés en la forma de las piedras. Como nosotras, pensaron que podrían representar sus formas. Relataron sobre varias piedras que habían encontrado anteriormente y que por su belleza se habían llevado a su casa. Años atrás un Ashaninka le regaló a la investigadora una piedra que encontró en su viaje al río Manú. Parece ser que en la mitología Ashaninka, las rocas talladas en una forma peculiar representaron acontecimientos históricos. Véase al respecto el capítulo 3.5 sobre cosmovisión.

⁹⁵ Hasta la fecha no ha habido extracción de petróleo en el distrito río Tambo. La compañía "Elf Aquitaine" se había retirado de la zona en el año 97 durante una fase de exploración por motivo de incursiones terroristas y un secuestro de una parte del personal de una agencia subcontratista por Sendero Luminoso y la perspectiva de yacimientos no muy provechosos.

⁹⁶ Sin embargo si se le da un "valor agregado" mediante un trabajo o una elaboración, como por ejemplo, hacer una chacra de un área en el bosque o hacer hilo de algodón cosechado, este producto tienen un dueño específico.

extraña la pregunta. Antiguamente se quemaba al cadáver junto con sus bienes personales como su ropa, arco y flecha. En casos de mujeres no se distinguió mayormente, mencionando que ponen todos los bienes personales y del hogar. En las comunidades o familias más tradicionales hasta hoy en día se queman a los muertos con sus pertenencias, si no los entierran junto con sus propiedades. La quema de los muertos se hacía para que sus almas no regresen.⁹⁷

Los bienes arriba mencionados son de orden tradicional. A las preguntas, “¿qué se hace entonces con una radio o una escopeta?”, “¿también se quemarían?”, nos contestan casi indignados que no. Preguntamos qué pasó por ejemplo con las pertenencias de sus padres fallecidos y contestaron que generalmente la escopeta u otros bienes fueron prometidos ya antes de morir al primer hijo o a un primo cercano. Los bienes adquiridos fuera de la comunidad se entregaron sucesivamente a los otros hijos. El bien de mayor valor que usualmente no eran abundantes quedaba generalmente en manos del primer hijo. En el caso de las madres fallecidas ocurría algo similar; los bienes se destinaban a la primera hija y así sucesivamente a las otras. Ello sucedió en los casos donde la madre o el padre eran viudos. Si en una unión conyugal fallecía la madre, los bienes del hogar quedarían con la familia sobreviviente que usualmente buscaba otra casa. Hoy en día si muere el padre, sus bienes son entregados a los hijos varones pero la familia se queda muchas veces en la misma casa.

Un anciano nos explicó por qué destruían los artículos personales del difunto. Si alguien se hubiera puesto la ropa del fallecido, también moriría: “Si uno se queda con las cosas, viene el alma del muerto y nos hace asustar, nos puede matar y nos lleva a su panteón.”

En la cultura Ashaninka sus miembros deben compartir y redistribuir los bienes. La acumulación de riquezas no está bien vista por ello nunca se puede distribuir como herencia una cantidad de bienes. Con la herencia sucede lo mismo que con la propiedad en general; los bienes se quedan solo por poco tiempo en manos de un propietario ya que poco después otro Ashaninka se los podrá pedir. Ello ocurría en el pasado y con algunas modificaciones ocurre hoy en día. El ejemplo de los juguetes de los hijos de un funcionario Ashaninka descrito en el siguiente capítulo puede ilustrar esta norma.

3.3.7 Reciprocidad, redistribución e intercambio de bienes

El sistema de reciprocidad es un sistema de intercambio que provee a la sociedad con bienes necesarios. Opera generalmente en un grupo de parentesco pero también puede incluir a Ashaninka de otros grupos. Se trata de un sistema amplio por el cual se establece una relación con una contraparte a quién se llama *ayómpari* que significa la persona con quién se intercambia algún bien y que debe devolver otro bien que no necesariamente tiene el mismo valor.⁹⁸

⁹⁷ En el caso que existan cementerios donde entierran a los muertos, estos se ubican al otro lado del río como en Poyeni, o en una isla al frente de la comunidad en Oviri. Con la realización de un catastro en Poyeni se acomodó el nuevo cementerio al mismo lado de la comunidad lo que dejó preocupados a varios comuneros por el peligro que regresen las almas.

⁹⁸ Sobre los diferentes formas de intercambios véase la obra del sociólogo de religión MAUSS, Marcel: Los dones: Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. Madrid 1971.

Pero el sistema también funciona con la distribución de la comida. Un cazador que regresa a su casa distribuye el mitayo⁹⁹ entre la familia y vecinos. Esto se pudo observar en varias ocasiones en las comunidades. Las mejores partes de la presa generalmente se entregan al suegro o al cuñado, aunque no sean consanguíneos. Para el cazador solamente queda un pedazo pequeño. Algo similar ocurrió después de una pesca comunal. Una señora llevó un plato de carachama a la casa de su cuñado (no consanguíneo), que recién había regresado de la chacra y no pudo participar en la pesca. Nos comentaron sobre otro señor del río Ene que es buen pescador y respetado rondero. Cuando se va de pesca y trae una cantidad de pescado sólo coge lo necesario para su familia y lo demás es repartido.

La comida preparada en la casa siempre se comparte con todos los visitantes. Muchas veces llevan platos exquisitos, especiales, a las casas de parientes. Compartir la comida es un deber inexcusable entre los Ashaninka. Nunca se les ve comiendo solo. Si llega una visita a la casa siempre se les invita algo. Pero también nos comentaron de algunos casos en los cuales la gente ya no compartía como debía. A estas personas nunca se les llamaba la atención directamente. Unos dijeron que si no son invitados reiteradas veces por una persona ellos tampoco los invitarían más. Los consideran *machitsari*, miserables. Otros decían que siempre invitarían, aún cuando no se les devolviera el gesto, ya que no les querían hacer pasar esta vergüenza a los otros.

Al respecto WEISS relata un mito de un Ashaninka *asáninka pérani*¹⁰⁰ que siempre se hacía el dormido cuando llegaba visita para no tener que invitarles a comer. Fue transformado (por alguien no identificado) en un insecto *masícari* o *masitiáirikiti* que cierra sus alas cuando se los toca. Por ello en la cultura Ashaninka se cree que aquellos que tocan mucho a este insecto quedan hediondos¹⁰¹. Aparentemente se trata de la misma palabra que utilizan los Ashaninka hoy para designar a una persona mezquina *machitsari* y que expresa rechazo hacia los que no quieren compartir. Los Ashaninka no confirmaron, sin embargo, si este mito implicaría que no se debe frecuentar al mezquino por ser maloliente o reprochable.

Una anciana nos comentó que su cuñada nunca invitaba. Ella se comía siempre todo sola. La cuñada decía que si comparte su esposo ya no tendrá suerte en el mitayo. La consideran miserable pero siguen invitándola. En un taller sobre derecho consuetudinario los ancianos comentaron que la persona que nunca invita pero come y toma en otras casas, sigue siendo invitada pero para hacerle notar su falta le ofrecen masato de manera exagerada.

Como se ha visto en los dos capítulos anteriores es difícil que los Ashaninka acumulen bienes. Es tan importante recibir algo como poder o tener que dar algo.¹⁰² A las personas que pueden acumular bienes o riquezas se les exige redistribuirlos. Así fue en el pasado con los curacas que fundamentaron su posición privilegiada con la convivencia con varias

⁹⁹ Mitayo es el producto de la caza.

¹⁰⁰ Ashaninka del tiempo mitológico, también considerado como espíritu benévolo

¹⁰¹ WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South América*. New York 1975. P. 356

¹⁰² SCHÄFER rompe con el concepto de la generosidad en la economía indígena. "En algún momento me fijé que al egoísmo no es contrario el altruismo, sino el deber de dar. Con el deber de dar los Ashéninga castraron al egoísmo. Igualmente que nosotros de manera egoísta quisieron tener bienes, pero el deber de dar creó el equilibrio... Avaricia y codicia son las características más reprochables y pueden tener consecuencias graves y llegar hasta al homicidio. Si alguien no cumple el deber de dar, se pone fuera de la comunidad y tiene que contar con ataques mágicos que pueden implicar enfermedad, padecimiento y muerte." SCHÄFER, Manfred: *Ayompari, amigos und die Peitsche*. Amorbach 1988. P. 28

mujeres que les permitió disponer de una mayor cantidad de alimentos. En la actualidad sucede algo similar con dirigentes que disponen de ingresos monetarios. En efecto, durante nuestra estadía en una comunidad del Medio Tambo un comunero y dirigente estaba construyendo su nueva casa. Nos extrañó que nadie le ayudara y le preguntamos la razón. Nos dijo que los otros querían que les pagara porque siendo regidor del Municipio, él ganaba dinero. Pero el mismo día llegaron familiares de su esposa, entre otros, que le ayudaron a levantar unos troncos que él solo no podía. Disponer de ingresos para pagar por un trabajo que antiguamente se habría realizado según las normas de reciprocidad parece haber sido la razón para excluirlo de la red de reciprocidad y exigirle un pago.

El caso de los hijos de un Ashaninka que es funcionario público también grafica el funcionamiento de este sistema. Observamos que estos niños siempre jugaban con juguetes nuevos que su padre podía prodigarles porque recibía un sueldo del estado periódicamente, sin embargo, en la siguiente visita nunca se encontraron los mismos juguetes. La explicación fue que otros niños o sus padres les pidieron los juguetes y los hijos de este funcionario se los entregaron. A raíz de nuestras preguntas nos comentó que alguna vez una comunidad le había pedido un motor fuera de borda que estaba destinado para su propia institución y que él había entregado a la comunidad. Estas prácticas de redistribución tienen un paralelo en el ámbito urbano que se expresa con el refrán “riqueza obliga”. También se encuentran paralelos en los Andes, donde las personas más acomodadas están moralmente obligadas a hacerse cargo de la organización y de los costos de la fiesta patronal.

SCHÄFER describe detalladamente el sistema de intercambio de bienes entre los Asheninka del Gran Pajonal. Los Asheninka del río Tambo no le otorgan tanta importancia al sistema de intercambio como sucede entre los del Gran Pajonal, aunque varios Asheninka de esta zona tienen algunos *ayompari* por el río Tambo. El diálogo que SCHÄFER sostiene sobre el tema de la ganancia en dichos trueques grafica muy bien la racionalidad Ashaninka¹⁰³:

- “Por qué hacían este negocio de llevar machete del Ucayali al Perené y al Tambo para cambiar con una *cushma*? Si usted lo cambiaba así, no tenía ganancia.”
- + “Sí, tiene ganancia. Cuando hay machete voy (al) Perené a buscar *cushma*. Necesito *cushma*. Compra *cushma* para traer *cushma* acá.”
- “Sí, pero este *cushma* usted lo llevaba al Ucayali para cambiarlo contra otro machete. Entonces usted no tenía una ganancia.”
- + “Si hay ganancia, porque hay *cushma*. Si no tengo machete, no puedo traer *cushma*. Necesito machete para comprar *cushma*. Ya tengo *cushma* nuevo, (estoy) contento.”
- “Pero si este *cushma* usted lo tenía que llevar al Ucayali para pagar el machete.”
- + “Sí, voy cambiar en Ucayali para machete. Necesito machete para comprar otro *cushma* en Perené.”¹⁰⁴

El dialogo evidencia la diferente concepción de lo que es una ganancia. A SCHÄFER le explicaron que se obtiene ganancia cuando un *ayompari* consigue lo que busca

¹⁰³ Se mantiene el mismo uso de señales para identificar quien de los dos habla: (+) el Asheninka Shombate, (-) Manfred Schäfer.

¹⁰⁴ SCHÄFER, Manfred: Amigos, *ayompari* und die Peitsche. Amorbach 1988, p.126f

(generalmente una *cushma*), o consigue algo (generalmente un machete) con lo cual puede obtener una *cushma*. Incluso en los casos en que deben entregar algo que ellos han obtenido con anterioridad, también consiguen algo. La diferencia que existe entre el tipo de intercambio Ashaninka y las negociaciones que hacen los comerciantes estriba en que entre los colonos se debe pagar un objeto con otro del mismo valor. Al respecto, uno de los informantes le dice: “Pero nosotros damos fiado. El otro paga cuando él tiene...también cuando demora uno o dos años, nosotros no quitamos la cosa de él, sino nosotros esperamos hasta que el otro tiene...”¹⁰⁵

3.3.8 Tierra y territorio

La relación de los Ashaninka con la tierra es una relación vital. Los Ashaninka se refieren al territorio como la cuna de su cultura, donde se habla el idioma propio, la base de su economía, su farmacia, su mercado, hogar y lugar de recreación, donde vive la familia, la tierra de sus ancestros. Su percepción del territorio no refiere a una relación con un terruño de media hectárea alrededor de su casa, sino a un conjunto de los elementos anteriormente mencionados. Los límites de su territorio colindan con el territorio de pueblos vecinos, lo que puede expandirse o reducirse. “La escala en que los límites de su territorio representan una dimensión definida para su población depende en general y esencialmente de su movilidad y la de sus vecinos!”¹⁰⁶ Esto no significa un obstáculo pues no les impiden traspasarlos para fines de caza o visita, pero ocasionalmente se generan conflictos que son regulados de diferentes maneras, por ejemplo, midiendo fuerzas entre grupos vecinos como los Ashaninka y Asheninka. Los límites del territorio son culturalmente reconocidos por cada grupo residencial y actualmente por la comunidad, lo que no necesariamente implica que los Ashaninka conozcan donde comienza y termina todo su territorio, sino que tienen esta referencia para el espacio geográfico de su grupo residencial o su entorno social.

En los mitos de origen se describe la creación del mundo mismo y la creación de los Ashaninka que fueron los primeros en habitar este mundo. Cultivaron la tierra y la prepararon para sus descendientes. Entre los Ashaninka existe una compleja toponimia que describe espacios geográficos, geológicos o hidrológicos significativos, como también lugares míticos. Su concepción del mundo explica el origen de los pueblos vecinos como también de los colonos, ubicándolos jerárquicamente.

No tienen ninguna duda sobre su preeminencia en su territorio. *Tasorentsi* es dueño del territorio quien lo destinó a los Ashaninka.

“En la posesión de la tierra no sólo es importante que uno mismo o los ancestros la hubieran ocupado primero; de igual importancia es que la adaptan a su forma de vida; es decir, que la transforman en ‘tierra de cultivo’ [...] Si a ello se agrega que una reivindicación es aún más irrefutable en la medida que no puede ser discutida, entonces la prueba más contundente de la legitimidad de un reclamo de posesión territorial se puede encontrar solamente en la génesis misma. La creación es siempre la obra de los dioses, héroes culturales y ancestros propios, lo cual es un criterio ‘irrefutable’.

¹⁰⁵ SCHÄFER, Manfred: Amigos, ayompari und die Peitsche. Amorbach 1988, p. 127

¹⁰⁶ MÜLLER, Klaus E.: Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens; ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt am Main 1987, p. 53 (traducción propia)

Ellos crearon el mundo y al hombre y acomodaron la existencia del hombre de manera como tiene permanencia y validez hasta hoy. Consiguientemente, solamente puede ser propiedad legítima de éstos, para cuyos ancestros fue destinado.”¹⁰⁷

En el capítulo 3.3.6 sobre propiedad dijimos que el trabajo, que según nuestro concepto sería el valor agregado, transforma una propiedad común en individual (o familiar), como en el caso de la chacra. Ello se extiende por consiguiente al bosque o al territorio en general, como lo propone GARCÍA, ya que pasará de la creación de *Tasorentsi* a la propiedad de los Ashaninka, que lo trabajaron:

“En el caso de los Pueblos Indígenas, que durante siglos han aplicado los mayores cuidados para que sus futuras generaciones, y también el Perú, puedan disfrutar equitativamente de los recursos de la biodiversidad amazónica, las atenciones a la naturaleza han sido muy exigentes y sacrificadas habiendo aplicado todo su saber al bosque vivo. Esa es su herencia. Esa es la real inversión que los pueblos indígenas han realizado durante siglos para su propio bienestar y para el provecho de todos.”¹⁰⁸

El reconocimiento de la propiedad sobre el territorio, según el derecho Ashaninka, no prometerá solamente un usufructo equitativo, sino exclusivo en relación con los beneficios, que bien pueden compartir si otros, foráneos se acercan con “buenas intenciones”.

Una señora nos enseñó que en la cosmovisión indígena no se puede separar un elemento de otro. Ella destacó su especial relación con la tierra, su familia y la importancia de la reciprocidad como aquello que la hizo regresar a su comunidad de origen después de haber vivido varios años en otra comunidad. Está contenta de vivir de nuevo en su lugar natal ya que ahí está su familia. En la comunidad donde vivió por algunos años no tenía familia, no le invitaban comida y no le traían nada. Solamente un familiar lejano de su esposo le trajo algo de vez en cuando. En cambio en su comunidad todos le traen algo, sus tíos, sus primos, hermanos. “Es importante vivir con la familia, si no es así no te invitan nada.”¹⁰⁹

Como veíamos durante nuestras estadías en el campo, la cercanía de la familia era importante, ¿pero cómo entonces se explica que algunos Ashaninka se alejaran, por ejemplo para buscar una pareja? ¿Cómo se entiende entonces la relación con el territorio? En algunos casos como el de la señora mencionada prevalecía el desplazamiento por el territorio Ashaninka donde se habla el mismo idioma. El desplazamiento para buscar una pareja se debe a la regla de exogamia que exige buscar una pareja lejos del entorno social y mejor en un lugar donde todavía no se había casado un familiar, lo que se describe en el capítulo 3.4.1. Para muchos Ashaninka no era tan importante seguir viviendo en la misma comunidad o en una comunidad vecina como lo era vivir en el territorio amplio, el territorio Ashaninka. En este sentido podían mudarse de una comunidad del Bajo Tambo a una comunidad del Alto Tambo a una distancia de varias horas con bote ya que también ahí

¹⁰⁷ MÜLLER, Klaus E.: Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens; ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt am Main 1987, p. 55 (traducción propia)

¹⁰⁸ GARCÍA HIERRO, Pedro: Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú. Lima 1995. P.

63

¹⁰⁹ Se pudo constatar que en realidad sí le invitaban en la comunidad donde vivió los últimos años, ya que existe un dar y recibir continuo entre la gente. Pero ella lo consideró poco comparado con lo que sucedería en su comunidad donde su familia estaba cerca.

encontrarían algún familiar que les podría brindar alojamiento por lo menos inicialmente. Como se ha visto no se trata del arraigo a una parcela especial de tierra ni a una comunidad, sino a un entorno donde encuentran costumbres similares, habita algún familiar o existe un entorno ecológico parecido.

Otro aspecto de la relación con el territorio es la lucha antisubversiva y la defensa de sus vidas y del territorio en los tiempos de la violencia. También de este aspecto se desprende la interconexión de todos los elementos que constituyen su relación con el territorio puesto que la violencia amenazaba su vida, familia, pueblo, entorno ecológico y la tierra que habitaban sus ancestros y que es la cuna de su cultura. En el período de la violencia los Ashaninka abandonaron sus comunidades pero no su territorio. Para sobrevivir se vieron obligados a desplazarse y refugiarse en otras comunidades dentro de las mismas cuencas del río Tambo y Ene como Betania, Poyeni, Puerto Ocopa o Cutivireni, o en cuencas geográficamente vecinas como Matzuriniari, Sonomoro, Pangoa. No se refugiaron en ciudades como Satipo, Mazamari, Pangoa, La Merced o Huancayo. Dentro de su concepto era poco probable y deseable sobrevivir en un medio totalmente ajeno por ello optaron por la única alternativa que podía admitir su cultura, sin desarraigarse del medio a pesar de las difíciles condiciones de salubridad, de alimentación y de seguridad de las familias. Decidieron permanecer en su territorio y defenderlo a riesgo de perder sus vidas y de la desaparición total de sus comunidades.

Sendero intentó en vano capturarlas. La resistencia indígena no sólo de estos centros de refugio sino de todas aquellas comunidades que aún no habían sido afectadas, reforzó la “frontera”, como era llamada la comunidad de Poyeni, con un número importante de miembros de las “rondas” evitando de esta manera que Sendero penetrara en otras comunidades del Bajo Tambo. La comunidad de Poyeni sufrió varios ataques pero no pudo ser capturada, iniciando más bien la resistencia y recuperación de sus tierras.

Otro ejemplo importante para entender la importancia que para los Ashaninka reviste su territorio, es el caso conocido como Puerto Prado. Por efectos de la violencia, la capital del distrito, Puerto Prado, fue borrada prácticamente del mapa. Desapareció íntegramente, habiendo sido quemada y abandonada por la población en los años más crudos del accionar senderista. En aquellos años el centro poblado se conformó e instaló en tierras que eran de propiedad ancestral de los comuneros de Puerto Ocopa, en la margen izquierda del río Ene, en su confluencia con el río Perené. Sin embargo, fue rápidamente copada por población colona dedicada a la actividad comercial como centro de acopio y transporte de bienes y personas. Con la presencia de Sendero, los colonos se retiraron de manera paulatina hacia las ciudades de donde procedían, abandonando totalmente el lugar, con lo cual el distrito de río Tambo se quedó sin capital.

Durante varios años los Ashaninka fueron recuperando el control territorial de la cuenca¹¹⁰ retornando a sus propias comunidades gradualmente. En esos años la comunidad de Puerto Ocopa reclamó su derecho a la ampliación de sus tierras que no habían sido consideradas en la titulación inicial, abarcando el área que había sido poseída por comerciantes colonos de manera precaria, quienes la convirtieron en la capital del distrito.¹¹¹

¹¹⁰ se podía ya utilizar el medio fluvial para transportarse

¹¹¹ En realidad, según la ley de creación de la capital, ésta se encontraba en la confluencia de los ríos Ene y Perené, pero en la margen izquierda del río Perené, y no donde inicialmente se asentaron colonos.

Con la atenuación de la violencia y en el último año de su período de gobierno (1999), el alcalde Ashaninka Pedro Gómez, bajo la influencia del alcalde provincial de Satipo, decidió de manera personal y sin consultar con su cuerpo de regidores ni con la Central Ashaninka del Río Tambo, reconstruir la capital del distrito. Para ello no tuvo mejor idea que proponer a la población de Satipo que colabora con su pueblo que había sido duramente golpeado por la violencia, llevando el desarrollo y la modernidad a su distrito y ayudándolos a salir de la pobreza. Para ello fomentó la inscripción libre de personas (campesinos, comerciantes) para que fueran los futuros habitantes de la capital del distrito de río Tambo. Se les otorgaría un lote urbano si se inscribían en el distrito del Río Tambo y modificaban los datos de sus documentos de identidad. El año 1999 era un año electoral y debían producirse las elecciones municipales en el mes de Noviembre.

Esta actitud del alcalde motivó el rechazo de todos los dirigentes de la Central Ashaninka, la Ronda de Autodefensa, los dirigentes indígenas de las comunidades y el cuerpo de regidores Ashaninka por no haber sido consultados ni informados de esos planes para la recuperación de la capital del distrito. Más aún ninguna comunidad en la zona sabía de estos planes, sin embargo en la ciudad de Satipo se transmitían spots televisivos invitando a la población a la “gran cruzada de solidaridad con nuestros hermanos Ashaninka víctimas de la violencia subversiva”. Los Ashaninka se quejaron ante la Defensoría del Pueblo por la actitud del alcalde y reclamaron su derecho a ser consultados sobre una medida que los involucraba y que perturbaba la vivencia de las comunidades. Observaron que dicha medida se había convertido en una masiva invasión de tierras en una zona que era suya y que había sido recuperada con su propio esfuerzo.

La acción contaba con el apoyo de la Base Militar y de las diferentes autoridades de Satipo quienes facilitaban el ingreso a la zona donde ya habían mas de trescientos cincuenta ciudadanos inscritos para “iniciar el desarrollo”. Incluso en acto público en la plaza de armas de la ciudad se hizo entrega de bienes como herramientas, frazadas, alimentos y diversos medios para facilitar el asentamiento de los nuevos habitantes.

Las organizaciones indígenas se unieron y actuaron conjuntamente en defensa de sus tierras, rechazando cualquier ingreso o presencia de colonos en las reuniones que se propiciaron para esclarecer el problema y buscar una solución aceptable para ambas partes. En dichas reuniones participaron el mando militar y político de la zona, diversas entidades del Estado, los principales dirigentes de las organizaciones indígenas de río Tambo y muchos jefes de comunidades que habían llegado a Satipo a respaldar a sus dirigentes y defender su derecho a su territorio.

Los Ashaninka no aceptaron la injerencia y amenazaron con tomar acción directa si llegaban a ingresar. Hubieron dos intentos de ingreso de colonos que se produjeron al margen de los acuerdos de conciliación arribados por intervención de la Oficina de la Defensoría del Pueblo de Satipo. Estos intentos de ingreso fueron rechazados de manera enérgica por toda la población de la comunidad de Puerto Ocopa, que es la primera comunidad de acceso al río Tambo. Ante esta situación de riesgo de enfrentamiento abierto, el mando militar ordenó la suspensión de cualquier ingreso hasta que no se definiera la situación legal de las tierras que, pese a haber sido consideradas como áreas libres, venían siendo habitadas por familias indígenas.

(Mapa con la ubicación del espacio entre Samaniato y Shimavenzo como una posible entrada de colonización a la zona reservada Apurimac)

Mientras tanto se presentaron las objeciones legales a dicho proyecto, lo que motivó su retraso y paralizó cualquier intento de ingreso. Esta acción conjunta de los dirigentes indígenas evitó una colonización masiva que para muchos era inevitable, dado el nivel de apoyo en bienes materiales y apoyo político de las autoridades provinciales de Satipo.

Posteriormente el alcalde fue abrumadoramente rechazado en las elecciones municipales del mes de noviembre de ese año. El 97 % de los Ashaninka votaron a favor del candidato elegido en su congreso ordinario, un dirigente de la Central Ashaninka que encabezó la defensa territorial y que había sido uno de los jefes de la ronda en la época de mayor violencia. Posteriormente en otro Congreso Ashaninka el ex-alcalde fue sancionado por traición al pueblo Ashaninka y por malos manejos en la gestión municipal, inhabilitándolo para ejercer cualquier cargo comunal o público en todo el distrito por un periodo de 10 años. Actualmente la comunidad donde vivía lo ha retirado del padrón comunal, adjudicando el lote de terreno que tenía a otro comunero. Ahora vive en la ciudad de Satipo.

Otro caso que permite entender la visión de los Ashaninka sobre su territorio se produce hace aproximadamente 3 años cuando resurgió el conflicto territorial entre las provincias de Atalaya y Satipo. Por falta de una delimitación más exacta, la provincia de Atalaya reclama una parte del territorio de Satipo, en concreto un espacio habitado por algunas comunidades Ashaninka del distrito de Río Tambo. Por su parte éstos no quieren pertenecer a la jurisdicción de Atalaya debido a que políticamente pertenecen a la provincia de Satipo y además porque las autoridades y pobladores colonos de Atalaya maltrataron a los Ashaninka desde el tiempo de la violencia. En un enfrentamiento político, bajo continuas amenazas por parte de colonizadores y autoridades de Atalaya, el comité de autodefensa Ashaninka y la organización indígena CART se estaban movilizando para defender su territorio con armas. Las autoridades de Atalaya al mismo tiempo convocaron a los Ashaninka del Gran Pajonal para instrumentalizarlos en función a sus intereses. El conflicto llegó casi a un enfrentamiento armado entre ambos grupos, lo que finalmente evitaron sus dirigentes.

La noción de tierra y territorio está estrechamente relacionada con el concepto de la identidad. Entre los Ashaninka aparentemente no es notable la identidad de todo el pueblo, ya que según nuestras observaciones no hay una conciencia abstracta de identidad en relación a todo el territorio Ashaninka que generalmente no conocen en su totalidad. Sin embargo se percibe el concepto de identidad en relación a un espacio geográfico menor que constituye por ejemplo la cuenca del río Tambo y que es bien conocido por las personas que lo habitan. La cohesión por zonas que pueden ser cuencas u otros espacios geográficos parece ser común, lo que no es extraño si se considera el origen y las formas que construyen identidad que se fundamenta siempre en algo común o conocido como podría ser una cuenca. En casos de crisis se reconoce una unidad mayor, como sucedió durante la guerra contra Sendero Luminoso en el cual los Ashaninka de Tambo, Ene, Gran Pajonal y Pichis se apoyaron mutuamente. Bajo circunstancias “normales” probablemente ello no hubiera sido posible por las extensiones geográficas del territorio Ashaninka. Por ello se

puede hablar de una estratificación del concepto Ashaninka de identidad, que se constituye desde el individuo, la familia nuclear y extensa, el grupo residencial, la cuenca hasta el territorio que incluye a todas las personas de la misma lengua. Sin embargo en las proclamaciones de las actuales organizaciones indígenas se puede notar el inicio de la creación o redefinición de la identidad de una nación o un pueblo Ashaninka debido al interés común en defender su territorio por sus implicancias sociales, étnicas y ecológicas como económicas y espirituales.¹¹²

3.4 Organización social

3.4.1 Pertenencia al grupo

En ashaninka el grupo más pequeño o la familia nuclear no es denominado con una palabra concreta, más bien utilizan *noshaninka* para referirse al grupo de parentesco,¹¹³ cual sería su verdadero punto de referencia de unidad y identidad. Pero, como se ha visto, la identidad Ashaninka se limita por razones temporales y geográficas. Los Ashaninka no tienen necesariamente una unidad total como etnia¹¹⁴, sino que la identidad se fundamenta en las relaciones de parentesco. Mediante estas redes de parentesco funciona la reciprocidad que establece la interrelación de los individuos. Otros elementos que construyen identidad son el idioma y el territorio, descrito ampliamente en el capítulo anterior. Sin embargo, lo que se entiende como identidad entre los Ashaninka nos pareció muy frágil o muy poco extendido si traspasa las redes de parentesco.

Los Ashaninka definen su procedencia generalmente según cuencas u otras referencias geográficas. Dicen "... soy del Tambo, del Ene, de Otika (refiriéndose al peculiar curso del río que dio el nombre a la posterior comunidad)..." antes de mencionar la comunidad específica, o estando en la misma cuenca, se refieren a la dirección del río: *katonko* río arriba o *kirinka* río abajo.¹¹⁵ Ello es también un indicio sobre su cosmovisión dual que divide la orientación geográfica en dos direcciones, como se describe en el capítulo 3.5.

Según su autodenominación los Ashaninka son la verdadera gente. Esto, en cierta manera, excluye a otros de participar en su vida social. Pero no quiere decir de ninguna manera que los Ashaninka, bajo condiciones normales, rechazarían a los foráneos.¹¹⁶

Uno de los ideales Ashaninka es ser hospitalario, lo que vale tanto para gente de su propio entorno como para foráneos. Bajo condiciones normales un Ashaninka nunca dejaría de invitar a la visita. Una pregunta frecuente es "... y cuando te vas?" lo que no significa que

¹¹² En una audiencia de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos en el mes de febrero del año 2002 en la ciudad de Satipo se buscó una definición para los pueblos indígenas (Yanesha, Nomatsiguenga, Ashaninka incluyendo los Asheninka y Caquinte) de la Selva Central que evitara la sentida predominancia de los Ashaninka. Algunos representantes indígenas decidieron llamarse "grupo Arauak". Pero hay que tomar en cuenta que la llamada familia lingüística Arauak se extiende desde el Caribe hasta Bolivia, siendo la palabra Arauak posiblemente inventada por científicos. Además distorsiona la reivindicación de los pueblos indígenas de llamarse y ser reconocidos con el nombre propio de su pueblo.

¹¹³ VARESE, Stefano: La sal de los cerros. Lima 1973, p. 75

¹¹⁴ justamente por las diferentes influencias históricas, sociales, etc.

¹¹⁵ BOCK, Mechthild: Bodenlose Aussichten? Zur Situation der Indianer im peruanischen Amazonasgebiet. Tesis de maestría no publicada. Frankfurt am Main 1992, p. 17f

¹¹⁶ Por la violencia vivida esta imagen del foráneo ha cambiado esencialmente. El ingreso del narcotráfico y terrorismo fue identificado con los colonos invasores.

los rechacen o que desean que se vayan sino que la visita es bienvenida pero después de un tiempo se asume que deberá partir. Esta norma de hospitalidad no fue cumplida por los colonos, quienes inicialmente fueron aceptados en las comunidades asignándoles tierras de los Ashaninka. Pero resultó que esa visita se quedó y más bien se amplió en número y extensión geográfica.

Un mito que se relata en el Bajo Tambo trata de la procedencia de los colonos y de cómo se distinguen de los Ashaninka. En el centro de una laguna cerca de la comunidad de Kanuja hay una calabaza con un palo seco. Cuando la boa que vive debajo del agua se enoja se rebalsa el agua e inunda toda la playa. Hace mucho tiempo atrás en estas inundaciones una pareja mestiza salió de la laguna y pobló el Bajo Tambo con sus descendientes.¹¹⁷ Los Ashaninka no sólo explican quién forma parte de su entorno sino que también distinguen el origen de “los otros” que difiere del suyo.

Son pocos los Ashaninka del río Tambo y Ene que viven en ciudades - sea por negocios, estudios o por trabajo en alguna organización indígena - y no visitan frecuentemente a sus familiares en las comunidades. Aunque a veces se pueden escuchar comentarios negativos sobre ellos nunca los excluyen en el sentido que no los consideren Ashaninka. Esto es importante sobre todo en los procesos legales que impliquen a Ashaninka ya que probablemente un juez no conozca los requisitos para pertenecer a un pueblo indígena, lo cual restringiría su capacidad para aplicar el artículo 15 del Código Penal¹¹⁸.

Sin embargo los Ashaninka no aceptaron el hecho de que un profesor bilingüe Ashaninka en el río Ene hubiera tenido relaciones sexuales con una menor de 14 años. Argumentaron que él está educando a niños por lo que no se debe aprovechar de su cargo para seducir jovencitas. El hecho ocurrió dentro del territorio de una comunidad indígena por lo que es parte de la jurisdicción indígena. Aparentemente no se le castigó aunque se notó descontento por el suceso.

La identidad de cierto grupo o sector resalta cuando hay alguna presión externa. El mejor ejemplo para el caso de los Ashaninka proviene de la lucha contra la subversión que provocó la formación de las rondas Ashaninka - en la cual retomaron sus formas tradicionales de hacer guerra aplicando también los conocimientos que aprendieron en el servicio militar - que (re-)creó identidad y por ello lazos entre los miembros.

3.4.2 Familia y matrimonio

La familia nuclear es la unidad básica de la organización social. Consiste del padre, la madre y en un promedio de 4 a 5 hijos. En el caso de los Ashaninka la regla de descendencia es de tipo bilateral y la forma de residencia es matrilocal. El matrimonio se

¹¹⁷ Un mito parecido le fue narrado a la investigadora en el año 1990 de los Matsiguenga del Bajo Urubamba. Un muchacho Matsiguenga estaba pescando con anzuelo en el río y a pesar de haber recogido suficientes pescados seguía sacando más hasta que pescó mestizos, blancos, etc. Tanto en el mito Ashaninka como Matsiguenga, uno y otro grupo fueron castigados por haber enojado a la boa o haber pescado más de lo necesario respectivamente, lo que provocó la aparición de los mestizos en la zona.

¹¹⁸ “Art. 15°.- Error culturalmente condicionado

El que por su cultura o costumbre comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión, será eximido de responsabilidad. Cuando por igual razón, esa posibilidad se halla disminuida, se atenuará la pena.”

basa en el sistema de parentesco y la unión matrimonial ideal es entre primos cruzados. Esto es, como se dijo, el caso ideal pero no necesariamente corresponde a la realidad actual¹¹⁹. Intentos de dominar sus estructuras sociales por parte de misioneros, caucheros, patronos, así como la introducción del modelo de comunidades nativas habrían influido en sus formas de residencia y en la elección de parejas matrimoniales. Aunque no se dispone de datos exactos sobre cuándo y cómo se modificaron estas normas antiguas, se supone que actualmente han cambiando más drástica y rápidamente.

La terminología de parentesco Ashaninka es de tipo “dravidio”¹²⁰ y distingue entre consanguíneos y afines. Pero el total de las relaciones sociales se puede entender como una red de parentesco. Tanto las relaciones familiares, matrimoniales, económicas etc. se basan en este sistema que incluye la posibilidad de integrar a Ashaninka no consanguíneos. Según WEISS¹²¹ los individuos son identificados más por su relación de parentesco ante el ego que por sus nombres. Esta característica se pudo comprobar también durante el trabajo de campo, observando que los Ashaninka presentaron a otros en primer lugar según su grado de parentesco como su tío, prima, etc.¹²²

Antiguamente la forma de residencia grupal era la unión residencial de 4 a 5 familias nucleares con o sin un jefe local¹²³. Este jefe era llamado *pinkátsari*. La forma de residencia matrilocal¹²⁴ o más exactamente uxorilocal¹²⁵ se pudo registrar en muchos casos en las comunidades del río Tambo. Pero existe la tendencia a que la pareja recién casada forme su propio hogar y busque un nuevo lugar para vivir. La matrilocidad implica que el yerno vaya a vivir a la casa de sus suegros, se integre en este hogar y trabaje la chacra, lo que se

¹¹⁹ La unión matrimonial entre primos cruzados es mencionado en casi toda la literatura sobre los Ashaninka, pero con las limitaciones que sobre todo fueron descritos por BODLEY, John H.: *Campa Socio-economic adaption*. Ann Arbor 1970. P. 71f. En el trabajo de campo encontramos pocas uniones entre primos cruzados. Estas referencias salieron sobre todo cuando una persona nos quiso explicar que relación tuvo tal con tal persona y con el ego; y si se trató de dichas uniones, lo destacó especialmente. Esto podría implicar que la unión entre primos cruzados verdaderamente es una unión ideal. Además hay que tomar en cuenta que los Ashaninka “adoptan” a otras personas no consanguíneas en su sistema de parentesco, lo que se describe en este capítulo más adelante.

¹²⁰ El tipo dravidio implica un sistema de parentesco que divide entre consanguíneos y afines. Al respecto parece interesante la referencia mencionada en *Amazonía Peruana. Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas*. Atlas y base de datos. Lima 1997, p. 47 según CASEVITZ (1977): “Un individuo debe casarse - según una clara regla de exogamia de parentela - fuera del ámbito social de los consanguíneos e incluso fuera de donde un pariente haya ya contraído matrimonio. Así, esto implica casarse lejos del propio asentamiento y de aquellos donde se hayan casado sus hermanos y parientes. Los padres de la joven elegida - siguiendo estas reglas- son inmediatamente asimilados a las categorías de esposos de la hermana del padre/hermano de la madre y esposa del hermano de la madre/hermana del padre y ésta a la categoría de prima cruzada bilateral, de acuerdo a un uso flexible de la terminología de parentesco.”

¹²¹ WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*. New York 1975, p. 241

¹²² Durante el trabajo de campo en la comunidad Matsiguenga Kotsiri por el Bajo Urubamba en el año 90 la investigadora fue adoptada en las relaciones del parentesco llamándola prima, siendo el sistema de parentesco de los Ashaninka y Matsiguenga muy parecidos. Pero no parece ser una práctica muy común integrar foráneos en este sistema.

¹²³ WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*. New York 1975, p. 239

¹²⁴ Puede ser patrilocal en el caso que el padre es curaca o un hombre muy destacado que los hijos varones se quedan a vivir con su pareja en la casa del padre.

¹²⁵ Se conoció varios casos en que el varón fue a vivir en la casa de su pareja viuda.

denomina como "servicio a la novia"¹²⁶. Generalmente en casos de matrilocalidad la pareja busca un nuevo hogar cuando nace el primer hijo.

Ya que los hijos varones a cierta edad se juntan con su pareja y van a vivir con los suegros (padres de la mujer), la familia de origen se ve despojada de ayuda, por ello se considera muy importante tener hijas pues traerán un yerno que ayudará en la chacra. No disponer de hijas puede llevar a la disolución de un matrimonio. Las mujeres normalmente prefieren la separación antes de aceptar una segunda esposa en el hogar.¹²⁷ Sin embargo se conocen diversos casos de hombres que tienen y mantienen familias en diferentes lugares, lo cual va sabido o sospechado por las esposas.

El nacimiento del primer hijo también significa la determinación de la pareja de mantener la unión, siendo ello un fenómeno universal en sociedades como la Ashaninka. Una alianza sin hijos facilitaría una separación. Si el varón consigue otra pareja no necesariamente abandona la primer unión.

En la literatura consultada y durante la investigación de campo se pudo notar una flexibilidad enorme en las formas de residencia, matrimonio y representación, lo que implica una gran flexibilidad de la cultura Ashaninka, teniendo siempre la opción de elegir entre diferentes posibilidades. Pero esto también depende mucho del carisma e influencia que puedan tener las personas involucradas. Por ejemplo, según WEISS,¹²⁸ entre los Ashaninka la uxorialidad es primordial pero si la familia del yerno es fuerte la pareja se quedará a vivir con ellos.¹²⁹

La unión matrimonial entre los Ashaninka se realiza sin mayor formalidad. Los ancianos cuentan que antes se juntaban las parejas después que un muchacho aceptaba la yuca asada que le ofrecía una chica¹³⁰, siendo la yuca un símbolo fálico¹³¹. Hoy ya no existe esta costumbre como nos refirieron los Ashaninka en varias reuniones. Ahora se juntan nomás.

ROJAS sostiene que el individuo debe casarse lejos: "La noción de lejanía en juego sin embargo, no es sólo espacial sino social: se debe contraer matrimonio fuera del ámbito de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas."¹³² El hombre debe irse lejos a otra comunidad, abrir una chacra y buscar a una esposa. El lugar elegido puede determinarse por la residencia de otros familiares como también por la existencia de su *ayompari*¹³³ en dicho lugar. Una motivación para la alta movilidad de los Ashaninka podría ser esta forma de encontrar pareja.

¹²⁶ WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*. New York 1975

¹²⁷ VARESE, Stefano: *La sal de los Cerros*. Lima 1973, p 48f .

¹²⁸ WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The World of a forest tribe in South America*. New York 1975, p. 240

¹²⁹ Lo mismo se pudo comprobar en el trabajo de campo como también lo confirmó Maria Heise (comunicación personal).

¹³⁰ BAER hace una referencia al respecto sobre los Matsiguenga. "El intercambio de carne (de animales cazados) con relaciones sexuales es una expresión de la legitimación de la relación. Por ello se considera consumado el matrimonio cuando la muchacha en la casa de sus padres prepara la comida que le trajo un Matsiguenga y los dos comen de ello." En BAER, Gerhard: *Was Mythen aussagen*. En: *Paideuma* 22, 1976: 189-198, p. 191 (traducción propia del alemán al castellano)

¹³¹ GAGNON, Mariano: *Guerreros en el Paraíso*. Lima 2000. p. 20

¹³² ROJAS ZOLEZZI, Enrique: *Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque*. p. 91

¹³³ El *ayompari* es la persona con quién se estabiliza un trueque, preferentemente entre la misma etnia.

Según ROJAS¹³⁴ y de acuerdo a testimonios que recogimos en el campo se conformaron uniones matrimoniales con mujeres raptadas en guerras o correrías, quienes han sido integradas mediante una manipulación en el sistema de parentesco.

En la comunidad nativa de Tsoroja observamos a un acto de matrimonio Caquinte¹³⁵. Eligieron el aniversario de la comunidad para presentar la unión ante la comunidad. El padre de la chica llamó a los novios que se acercaron. La chica parece que tenía algo de temor o vergüenza pues tenía la cabeza agachada. El padre tomó la mano de cada uno y las unió. La chica se alejó después del acto y continuaron con las actividades del aniversario. Saliendo de la casa comunal conversamos con la chica y le preguntamos si era su decisión y si estaba de acuerdo con la unión, lo que ella afirmó sonriendo. A partir de la fecha la pareja fue a vivir a la casa de la familia de la chica.

La antropóloga Maria HEISE¹³⁶ menciona que la unión matrimonial Ashaninka se confirma o se estabiliza cuando la mujer termina de tejer el "tsompirontsi", faja con la cual las Ashaninka cargan el bebé, y el hombre concluye de elaborar los huesos adornados con formas geométricas lo que dan cuenta de su habilidad de cazador. Este dato lo confirmaron varias mujeres Ashaninka, pero también dijeron que hoy en día casi ya no se hace.

Se preguntó a un anciano cómo se reconoce que alguien está casado. Estos datos eran cruciales para establecer la paternidad o comprobar que se trata de una relación estable (y no de violación), etc. Contestó que se reconoce solamente por el hecho que vivan juntos. No hay un acta, ni aros o una fiesta en especial, se juntan nomás. Llegamos a la conclusión de que el hecho de un matrimonio se tiene que averiguar en la comunidad ya que el contraer matrimonio parece ser un acto muy informal. Solamente en pocas ocasiones se inscribe un matrimonio en un registro de la comunidad.

Según información de la Municipalidad de Río Tambo existen estos registros pero no hay ninguna obligación ni exigencia de inscribirse, lo que depende íntegramente de la pareja. Aquí la confirmación en la comunidad reemplaza el acto formal. En el pasado reciente la Municipalidad propuso realizar un matrimonio masivo lo que no se llevó a cabo por la poca importancia que se le da a la formalización de la convivencia en las comunidades del río Tambo y Ene. Los matrimonios contraídos ante la iglesia católica son pocos, generalmente solicitados por personas educadas en la misión o cercanas a ella.

La edad para la unión de una pareja es muy variada. Hoy en día las chicas se casan a partir de los 16 o 17 años, los varones a partir de los 18. Existen compromisos prematuros, como se explica más adelante. Anteriormente los compromisos matrimoniales fueron acordados mayormente por los padres. Hoy en día la decisión se toma de manera independiente y

¹³⁴ ROJAS ZOLEZZI, Enrique: Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque. p. 93

¹³⁵ Los Caquinte también pertenecen a la familia etnolingüística arauak. Por los Ashaninka muchas veces son considerados como Ashaninka salvajes, debido a las historias guerreras sobre ellos, la persistencia de vivir dispersos y su tardía aceptación de vivir en comunidad. Pocos Ashaninka llegan a la comunidad distante de Tsoroja que solamente es accesible a pie desde la comunidad nativa de Poyeni en dos días. Las autoridades de esta comunidad participan frecuentemente en las capacitaciones de las instituciones y asambleas de la CART. Existen cuatro comunidades Caquinte: la comunidad de Tsoroja, San Luis de Corinto que es anexo de Poyeni en el distrito del río Tambo y Kitepampani y Taini por el Urubamba.

¹³⁶ Comunicación personal.

espontánea. Puede ser que una autoridad los una como también "basta que uno de la pareja entre al mosquitero del otro para que la familia los "junte"."¹³⁷

La mayoría de los Ashaninka tiene relaciones matrimoniales monógamas, aunque existen varios casos de varones que tienen dos o hasta tres esposas.¹³⁸ Estos casos se presentan sobre todo en varones que tienen alguna función especial y destacada en la comunidad y corresponde a una tradición de los así llamados *curaca*¹³⁹ que en tiempos antiguos asumieron el rol de patrocinador de un grupo residencial.

“Antes los Ashaninka tenían hasta cinco mujeres. ¿Cómo hacían esto? Se iba a mitayar, tenía que ser un buen mitayero para mantener a tantas mujeres,” nos comenta una mujer de alrededor de 50 años. Conoce a un hombre que tiene dos mujeres que son hermanas y no se pelean. “Hoy en día no se ve bien el tener tantas mujeres, pero sobre todo porque es una carga financiar una familia tan grande”.

En casi todos los matrimonios polígamos los hombres tenían una función especial en la comunidad. Éste es el caso de un presidente del comité de autodefensa de una comunidad en el río Tambo. Es una persona muy respetada por la comunidad y en casos de conflicto acuden a él. Tiene dos esposas que viven frente a frente en una de las calles de la comunidad. Su primera esposa se fue por un tiempo de la casa y mientras tanto él se juntó con una segunda esposa. Las mujeres siempre se peleaban. Los comuneros le brindan más respeto a la primera esposa y cuentan que la segunda siempre habla mal de su esposo diciendo que es un mujeriego. El señor tiene otra versión de la convivencia; dice que las mujeres viven bien con él, llevan una vida tranquila y que no las pega, versión no confirmada por las dos esposas. Se indagó entre los comuneros sobre este caso. Aparentemente no señalan ninguna objeción a la convivencia con dos mujeres pero se ríen de ello. Parece que lo aceptan ya que este presidente del comité de autodefensa tiene un rol importante por su carisma y su papel en la defensa Ashaninka durante el tiempo de la violencia. Este hecho coincide con referencias de WEISS sobre personajes destacados a quienes se les permite diversas atribuciones. En comparación, las mujeres no parecen estar tan de acuerdo en que un hombre tenga dos mujeres.

3.4.2.1 Relación entre mujer y hombre Ashaninka y toma de decisiones

Generalmente el hombre predomina en la casa como también en la comunidad. Una anciana de 80 años comentó que su esposo siempre tomó las decisiones en la casa. Aunque los problemas cotidianos pueden ser conversados en el hogar donde la mujer da su opinión, su influencia parece no ser significativa. Sin embargo hay relaciones matrimoniales en las cuales la mujer tiene una posición más fuerte y decisiva. Tanto en la familia como en la comunidad se pudo percibir una mayor influencia de mujeres e hijas que cuentan con mayor educación en el sistema escolar estatal. Pero frecuentemente se pudo escuchar a los hombres diciendo que “las mujeres no saben nada”, cosa que es asumida también por varias mujeres.

¹³⁷ HEISE, Maria, Astrid BANT, Liliam LANDEO: Relaciones de género en la amazonía peruana. p.38

¹³⁸ Según Patricia Urteaga sucede lo mismo entre los Awajun. Información personal.

¹³⁹ palabra quechua utilizada por los Ashaninka

DRADI describe en un ejemplo entre los Chayahuita sobre la importancia de la armonía y la búsqueda de consenso en la familia. El masato¹⁴⁰ no es solamente elemento de la alimentación diaria sino que tiene un fuerte componente social. Esta bebida es algo esencial en el hogar y siempre debe estar disponible tanto para la familia como para la visita. Así se demuestra la hospitalidad del padre de familia. Si en una casa no se ofrece masato podría ocurrir que exista un conflicto interno que involucre a la mujer ya que ella es la encargada de prepararlo. Por ello, los varones siempre están interesados en arreglar las discrepancias pues de ello depende su imagen externa.¹⁴¹

Implicancias similares ocurren también entre los Ashaninka.¹⁴² Pero no se reduce únicamente al masato, sino que incluye la comida y la atención en general. En caso de discrepancias entre la pareja la mujer puede irse a la casa de su mamá, hermana u otros familiares en su comunidad o fuera de ella. Muchas veces el esposo la busca y la trae de regreso. Suele pasar que los familiares le conversan al esposo para arreglar la discrepancia. También se escuchó de mujeres que se quejan ante el teniente gobernador que llama a los dos para conversar y arreglar el problema.

Con respecto a la adopción de decisión en la comunidad, GRAY comenta de los Harakmbut que antes de tratar los temas en asamblea, éstos los discuten en varias reuniones informales durante el día y que luego las decisiones ya son tomadas en la propia asamblea:

“las consultas toman lugar mediante innumerables encuentros durante el día - a la hora de las comidas, mientras que las mujeres trabajan en el huerto o los hombres en los lavaderos de oro y durante los paseos por la comunidad al atardecer. En estos momentos, las conversaciones casuales informan, se comprueba opiniones y se prepara decisiones. Las reuniones formales generalmente son aclamaciones de cuestiones que ya fueron decididas.”¹⁴³

No podemos decir con certeza que esto ocurre igualmente entre los Ashaninka, ya que se pudo notar que las decisiones fueron influenciados en varias oportunidades por personas que se destacaron por su habilidad de hablar, tanto por autoridades tradicionales como por foráneos. Sin embargo, aún se recuerda a una reunión en el año 2000 entre la directiva de una comunidad del Medio Tambo y una empresa maderera, cuando los madereros trajeron varios “regalos” como una pelota de fútbol, camisetas, cartuchos y cajas con latas de atún; los Ashaninka agradecieron la atención, dejaron a la delegación en la incertidumbre y se burlaron de ella después que había salido. La decisión de no vender su madera había sido tomada antes de la reunión¹⁴⁴.

En varios casos, las mujeres que asistieron a capacitaciones ofrecidas por ONGs o entidades estatales fueron luego acusadas de infidelidad y maltratadas por sus esposos. Muchas mujeres se quejaban de que sus esposos siempre les hacían problemas cuando ellas

¹⁴⁰ Cerveza en base de yuca y camote.

¹⁴¹ DRADI, María Pía: *La mujer Chayahuita: ¿Un destino de marginación?* Lima 1987, p. 95

¹⁴² Otro ejemplo sobre la restricción en la disponibilidad del masato se encuentra en el capítulo 5.1.3 sobre violencia familiar y sobre la posibilidad de intervención de mujeres está descrito en el capítulo 5.1.1 sobre infidelidad y adulterio. Una mujer Ashaninka logra que revoquen de su cargo de dirigente por sus continuas infidelidades.

¹⁴³ GRAY, Andrew: “Indigenous rights and development: self determination in an amazonian community”. Vol. 3 Providence 1997, p. 206 (traducción propia del inglés al castellano)

¹⁴⁴ Lamentablemente esta decisión fue revocada en una oportunidad posterior con otra empresa.

quisieron participar en dichas capacitaciones y a veces les prohibían que participaran. En estos casos las mujeres sugerían capacitaciones mixtas para que sus esposos vieran lo que hacen en estos cursos.

Las mujeres jóvenes y ancianas cuentan que nunca han conocido una jefa o gobernadora, etc. en las comunidades del río Tambo. Se tiene referencia de vicepresidentas de comunidades solamente en comunidades del Perené. En las comunidades nativas de Pucharini y San Jerónimo (río Perené) hubieron mujeres que fueron jefas de la comunidad, mientras en Churingaveni hubo una sub-jefa. Estas comunidades se encuentran cerca de las ciudades de La Merced y Pichanaki por lo que estarían influenciadas en mayor grado por la llamada civilización, comentaron mujeres del río Tambo al respecto. En comparación, en las comunidades del río Tambo y Ene no se tiene referencia sobre mujeres jefas pero sí sobre dirigentas con mayor influencia que generalmente tenían formación como profesoras bilingües. La formación escolar de las mujeres permite que accedan a cargos más significativos en la comunidad.

Conocimos a una anciana en una comunidad del medio Tambo que mantuvo una posición destacada. Cuando fue joven su padre la había prometido a un varón pero ella no quiso casarse. Ahora es una anciana, viuda y bisabuela y tiene dos hijas que viven sin esposo igual que ella. Es un caso saltante y llamativo puesto que generalmente las mujeres viudas o abandonadas se juntan con otra pareja dentro de un tiempo. Quizás su carisma y poder de decisión en la comunidad, sin paralelo hasta ahora, expliquen su actitud y la tolerancia comunal.¹⁴⁵

Como un problema consideran los Ashaninka el abandono de mujeres y niños. No hay apoyo de la comunidad para estas familias fragmentadas. Según una informante, ningún Ashaninka que se ha separado cumple con proveer a su familia con alimentos, ropa, dinero, etc.¹⁴⁶ Las mujeres y niños dependen de lo que producen y lo que les brindan sus familiares. Si el hombre deja a la mujer tiene que velar por los hijos, “tiene que traerles cushmitas, carne,” nos comenta una señora. Cuando un padre no reconoce a sus hijos, la mujer tiene que atender sola a sus hijos o con la ayuda de su propio padre. Las mujeres ancianas afirmaron este hecho mientras que las más jóvenes reclamaron alimentos de los padres, no obstante que casi nunca lograron obtenerlo.¹⁴⁷ Una informante resultó embarazada en su segundo compromiso. Su pareja (Yine del Urubamba) la dejó cuando todavía estaba gestando. Más tarde averiguó por radio que él tenía otro compromiso. El siempre le mandó caracoles, nunca ropa u otras cosas. “Siempre me mandó caracoles, pero siempre sólo caracoles. ¿Qué hago con tantos caracoles? Hasta que un día lo boté todo.” La misma señora ahora vive con su nuevo compromiso que igual que ella es dirigente en la comunidad. Cuenta que cuando está borracho le pega y dice que es mujeriego. Le

¹⁴⁵ María Heise mencionó que le parece que la posición de esta señora podía presentar una forma de un matriarcado. Información personal

¹⁴⁶ Nosotros conocimos solamente tres casos en las que el padre apoyó a los hijos. Un padre concedió por un lapso de tiempo la mitad de su sueldo. Al unirse con una nueva pareja y al ver que su ex-esposa no empleó bien el dinero lo omitió. La ex-esposa lo demandó judicialmente. El otro aportó con alimentos insignificativos por la mujer lo que fue rechazado por ella. El caso se quedó así. El tercero aportó a raíz de un reclamo ante el teniente gobernador en lo que pudo. La abuela materna que se demostró responsable para la educación señaló su acuerdo.

¹⁴⁷ En las charlas de capacitación que se organizan para las mujeres, casi siempre preguntaron qué podían hacer para obligar que los padres cumplan con sus obligaciones como tales.

comentaron que cuando él está en otras comunidades dice que es soltero. Cuando ella se queja, él le dice que ella miente y que es una bruja. También le dice que le engaña. La señora es una persona muy nerviosa, habla y se mueve muy agitada. A veces parece que le tiene miedo a su esposo. Cuenta que cuando su último hijo (séptimo hijo, pero quinto hijo con su actual compromiso) era todavía pequeño, ella quiso suicidarse con veneno porque se peleaba mucho con su esposo. Dice que él no la quiere, pero ella sí. Otras comuneras le aconsejaron que no se suicide, por los niños. Dijo que está siempre muy triste y llora mucho. Dice que él no la trata bien. Hace un tiempo atrás ella se fue a la casa de su mamá (en la misma comunidad), lo que él le había advertido que no hiciera. Se llevó sus hijos, sus cosas y todas las ollas. Después de cuatro semanas le puso “pusanga”¹⁴⁸ en su cushma. Cuando él regresó borracho a su casa llamó a su hija para que ella le diga a su mamá que regresara. Pero ella no regresó sino después que se lo pidió insistentemente. Le mandó decir que primero limpie el terreno y después regresaría, lo que él cumplió. Dice que después se mejoró la relación.

En la misma comunidad varias mujeres comentaron que sus esposos son “rabiosos” (coléricos), sobre todo cuando han tomado, y que pegan a sus esposas. Lo contaron con voz baja, siempre observando si los hombres de verdad no les podían escuchar. Pareciera que les temen mucho. Una señora comentó sobre estos maltratos, indicando que muchas veces empieza con una pelea cuando su esposo regresa borracho. Las mujeres contaron estos acontecimientos recién después de varios días de nuestra estadía en la comunidad.

En resumen se puede decir que la posición de la mujer en la sociedad Ashaninka es mayormente subordinada, lo que, desde la perspectiva de los hombres, se expresa en la exclusión de la mujer en la toma de decisión. Pocas son las dirigentas Ashaninka y menos aún las que asumen cargos diferentes a los de la presidencia del Club de Madres o de Vaso de Leche. En los relatos y fuentes históricas escritas no se conoce de algún papel de liderazgo que haya tenido la mujer. Las distintas tareas de hombres y mujeres y algunas compartidas respecto al trabajo de apertura o cosecha de la chacra, el hogar etc., no corresponden actualmente a un sistema equilibrado entre la pareja. Mas bien se menosprecia el trabajo en el hogar en comparación con las tareas del hombre que le permiten salir de la comunidad y manejar los reducidos ingresos monetarios.

La mitología brinda varios indicios sobre el origen de las distintas tareas del hombre y la mujer.¹⁴⁹ El trabajo pesado de hoy día se debe a un castigo por un hecho -generalmente una falta, pero también puede ser un delito como homicidio - cometido por el ancestro. Con los mitos se puede explicar la carga del trabajo de la mujer pero no la subordinación ya que hay explicaciones paralelas respecto a los trabajos del hombre. La toma de decisión es mayormente asumida por el varón. Obviamente las mujeres tienen formas de influir hasta imponerse, como se describe en los ejemplos sobre la alimentación y fuga. Sin embargo

¹⁴⁸ Como pusanga (probablemente castellano loretano) se entiende diferentes plantas utilizados en la amazonía para hacer enamorar a una persona de uno. Hoy en día se trata de una creencia adoptada también de la población ribereña no-nativa, siendo conocido de manera difusa entre toda la población nacional como medio de enamoramiento. Tiene sus orígenes en usos tradicionales de pueblos indígenas, siendo su función hoy día alterada. NITZ menciona los “Tshináni-Ewénki” que utilizan los varones Ashaninka y los “Tshirámpar-Ewénki” que utilizan las mujeres Ashaninka para enamorar la persona determinada del sexo opuesto. Véase: NITZ, Sabine: Die kollektive Gesundheitssicherung bei den Campa im peruanischen Amazonasgebiet. Kassel 1984, p. 62

¹⁴⁹ Compárese capítulo 3.3.5 sobre la división del trabajo

estas intervenciones son mas bien defensivas, no equitativas como lo indican los trabajos de género de las ONGs y entidades estatales.

Con la presente descripción no queremos crear una imagen de mujeres sin derechos en la sociedad ashaninka. Ello no apreciaría a las mujeres Ashaninka que disponen de una autoestima desarrollada para enfrentar las dificultades cotidianas y la fuerte presión por agentes foráneos, así como la constante amenaza de la violencia social y política y la situación económica precaria.

3.4.2.2 Compromiso de matrimonio prematuro

Entre los Ashaninka existe la práctica de entregar a niñas de cualquier edad a hombres - tanto jóvenes como adultos - que las quieren como esposa. Este hombre está obligado a cuidarla, conseguirle ropa y alimentos. Pero recién cuando haya tenido su primera regla podría sostener contactos sexuales con la chica. Antes no era permitido bajo ninguna circunstancia.

Una anciana contó : "Cuando entregan una bebita a un señor, éste va a mitayar para que crezca rápido; con 10-12 o 13 años le entrega." "Una mujer es una mujer hecha, cuando llega su regla. A veces le piden la mano cuando todavía está en brazos de su madre. Pero se pueden casar recién cuando le ha llegado la regla. Pero es posible de vivir juntos ya antes, pero cuando todavía no tiene la regla, no hay relación sexual." nos refirió un anciano del Tambo.

Nos contaron de una señora que cuando era chica la habían entregado a un hombre. Ella tuvo que dormir en su cama y lloraba por las noches. Seguían casados mucho tiempo hasta que un día el hombre le pidió a otra señora que le entregara su bebé. Ya que su primer esposa no quiso, el consultó a un shamán (*seripiari*) para hacerle mal a su esposa. La mujer murió pero el padre de ella no intervino. En el último caso descrito, un hombre quiso nuevamente criar a un bebé para que fuera su futura pareja. No se pudo averiguar si la primera esposa se había opuesto a una segunda esposa por la experiencia que ella misma vivió con angustia siendo entregada cuando niña a este hombre, o porque quería una unión monógama.

Los Ashaninka nos dijeron que la idea de esta práctica es la de conocerse mejor. Se busca que el varón conozca bien a su futura esposa, refiriéndose siempre a las habilidades de tejer, cocinar, preparar masato, etc., como también a sus suegros. De esta manera el varón puede influenciar en la educación de su futura esposa, exigiéndoles a los suegros que la eduquen bien para que pueda cumplir con sus futuras funciones. La chica por su parte tendrá la posibilidad de acostumbrarse poco a poco a su futuro esposo. La intención de estos compromisos es establecer buenas relaciones de parentesco, influir en la formación de la futura esposa y procurar de esta manera la armonía de la futura familia dentro de la sociedad Ashaninka. Las obligaciones del futuro esposo consisten en ir a mitayar y proveer a la familia y en especial a la niña con alimentos y ropa.

También se conocen casos de dos menores comprometidos por un acuerdo entre los padres. En este caso también los padres del niño varón están obligados a educar a su hijo como un buen mitayero, enseñándole todas las habilidades que debe tener un varón.

Los Ashaninka consideran a una chica como mujer cuando está en la condición física de tener hijos y ha tenido su primera menstruación. Antes de ello no se acepta una relación sexual. Dicen que eso siempre se respetó y no comentaron ninguna infracción al respecto. La intención de estos compromisos es establecer buenas relaciones familiares y tener una vida familiar en tranquilidad y armonía. Se espera que las futuras esposas se sometan a estas reglas de su cultura y asuman su rol de esposa. Algunas mujeres dijeron que no están de acuerdo en mantener esta costumbre.

3.4.2.3 Uniones biculturales¹⁵⁰

Las primeras uniones biculturales de las que tuvimos conocimiento eran del tiempo de las haciendas a partir del siglo XX, sobre todo en la zona del Bajo Tambo y Atalaya. Los antiguos patronos se aprovecharon de las mujeres Ashaninka y convivieron con ellas. A consecuencia innumerables hijos de estas uniones llevan el apellido del patrón, tanto por ser hijos legítimos de ellos o por haber sido propiedad de la hacienda. Esto se produjo hasta los años 80 en la zona de Atalaya¹⁵¹ y también durante los años 60 en el río Tambo por integrantes de la guerrilla en el caso del norteamericano David Pent¹⁵².

Actualmente hay varios casos de matrimonios o convivencias entre Ashaninka y personas foráneas. En algunos casos los foráneos se han integrado sin mayores problemas en la comunidad, asumiendo tareas comunales. Sin embargo, generalmente estas uniones crean problemas, siendo rechazadas y hasta prohibidas en algunas comunidades. Los varones foráneos que se juntan con una mujer Ashaninka son considerados como invasores. Los Ashaninka suponen que de esta manera engañan a las mujeres y solamente quieren conseguir acceso a tierras indígenas para después traer a toda su familia. Cuando los varones Ashaninka se juntan con mujeres foráneas el rechazo más bien parece ser más una cuestión de principios. Se conoce menos casos de estas uniones y ningún caso en el río Tambo en que la mujer foránea hubiera pretendido tener acceso a la tierra. Generalmente se trataba de enfermeras, profesoras o comerciantes que se unieron a varones Ashaninka.

No existe oposición si un varón o una mujer Ashaninka se junta con una persona que pertenece a otro pueblo indígena, generalmente vecino (por ejemplo Yine, Matsiguenga, Yanesha, Nomatsiguenga) o lejano (Cocama), y se asientan en una comunidad Ashaninka. Tanto en estos casos como cuando una familia Ashaninka de otra zona (p.e. del río Perené) o de alguna comunidad se quiere asentar en otra comunidad del río Tambo, serán empadronados recién después de una fase de prueba de dos años.

Los Ashaninka del río Tambo han plasmado su rechazo a las uniones con foráneos en la mayoría de sus estatutos comunales. En la asamblea comunal ante la cual tratan cada caso, les dicen a las mujeres Ashaninka que se unieron con foráneos: "si tienes tu marido, anda

¹⁵⁰ Se utiliza aquí el término bicultural en vez de interétnico, étnico o intercultural para generalizar las uniones tanto entre dos nacionalidades indígenas como también entre Ashaninka y mestizos, ya que los últimos no pertenecen a una "etnia" específica dentro del estado peruano. Con respecto a intercultural entendemos la disposición de los representantes de las dos culturas de querer conocer uno al otro, lo que no parece ser necesariamente el fundamento para estas uniones. Por ello consideramos mejor al término bicultural por dar una mejor distinción.

¹⁵¹ Compárese: GARCÍA Hierro, Pedro; Soren HVALKOF, Andrew GRAY: Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú. Copenhague 1998.

¹⁵² FERNÁNDEZ, Eduardo; Michael F. BROWN: Guerra de sombras. Lima 2001.

allá donde él vive". Una dirigente Ashaninka de la comunidad nativa Betania pidió a la asamblea que empadronaran a su yerno colono, lo que fue rechazado por la comunidad. Actualmente el yerno vive con su esposa en Satipo, entra siempre a la comunidad de su esposa pero no está empadronado. En estos casos no influye tampoco el peso que pueda tener la parte solicitante (dirigente) en la comunidad, lo que se pudo comprobar también en otros casos, donde los yernos fueron aceptados por la familia pero no por la comunidad. También se conoció el caso de un dirigente de la misma comunidad que se unió a una enfermera mestiza. Como dirigente se opuso rotundamente al ingreso de foráneos. Cuando se comprometió con la mestiza tuvo que acatar la norma y vivir fuera de la zona. Actualmente vive en Satipo, pero entra continuamente y sin problemas a las comunidades del Tambo.

En varios casos, las parejas con no-indígenas fueron expulsados de la comunidad. No se han conocido casos en que estas expulsiones hayan sido ejecutados a la fuerza, casi siempre la decisión comunal ha sido asumido por los involucrados debido al abierto rechazo y las peleas que habría creado su permanencia. Sin embargo a la pareja se le permite hacer visitas largas (uno a tres meses) a la comunidad. Se conoce varios casos de uniones de parejas que entran y salen a las comunidades pero a quienes de ninguna manera se les permite abrir chacra. Un mestizo se juntó con la hermana del jefe de una comunidad del Alto Tambo, se empadronó el mismo y se desenvolvió como asesor de la comunidad. Por el manejo de fondos comunales de la venta de madera fue muy criticado por los comuneros, ya que reclamaron no haber recibido los respectivos beneficios. Al cambiar al jefe de la comunidad se está promoviendo también la salida del mestizo.

Estos rechazos expresados tan decisivamente y que incluso quedaron plasmados en los estatutos definitivamente se deben entender como una consecuencia de las experiencias que tuvieron durante la época de la violencia política. Al mismo tiempo constituyen una protección para que en el futuro no se llega a situaciones parecidas, siendo la colonización, el narcotráfico y la subversión una amenaza constante relacionada con la presencia de agentes foráneos en la zona.

Desde el tiempo de la violencia no se ha conocido ningún caso de integración exitosa de un foráneo no-indígena a una comunidad del río Tambo. Pero hay varios casos anteriores a la violencia. No existe duda de que la decisión de no incluir a parejas biculturales ha sido más terminante desde que los Ashaninka sufrieron las secuelas de la violencia. Esta práctica se aplicó a parejas Ashaninka-mestizo que pretendieron vivir en el núcleo residencial. Sin embargo en el año 1996 se autorizó el asentamiento de comerciantes por ejemplo en una parte del territorio de la comunidad de Puerto Ocopa, llamado Puerto Chata, lo que produjo una posterior invasión masiva de la zona de Santa Cruz, parte alta ubicada frente al núcleo residencial y agrícola de la comunidad nativa Puerto Ocopa, dentro del territorio comunal.

Las uniones entre indígenas y no-indígenas igualmente provocaron problemas en tiempos pasados y en otras zonas, como por ejemplo en Pangoa en zonas habitadas por Nomatsiguenga. Un anciano comentó que cuando él era joven vio como castigaron a una mujer que se juntó con un blanco. Amarraron a la mujer, la golpearon con palo grueso y la hostigaron con chalanca. Esto sucedió cuando los colonos recién iban a entrar en la zona de Pangoa.

3.4.3 La educación Ashaninka de los niños

La educación de los niños es asumida por la madre en primer lugar y por el padre en segundo, pero participan otros familiares o visitas, de manera que varias personas se responsabilizan por la educación. Además frecuentemente se determina a un padrino *isámeta* o una madrina *isámeto* que acompaña la educación del niño. Se encontraron pocos datos con referencia a estos padrinos, solamente en referencia a una madrina para un rito de separación de niñas que entran en la pubertad. Pero en una reunión con varios ancianos, ellos dijeron que ya antiguamente había padrinos (*isámeti*) y madrinas (*isámeto*) que acompañan la vida de niños o que son como garantes de un matrimonio. Otro indicador de que se trata de una institución tradicional es que estas palabras en Ashaninka se diferencian del término equivalente en castellano.

Los hijos son educados dentro de la familia y aprenden mediante la observación y temprana participación en todos los quehaceres de sus padres. Las niñas aprenden de esta manera todos los trabajos de la casa, la preparación del masato, tejer, sembrar, cosechar, etc. El niño varón sale con su padre a cazar con arco y flecha apropiado para su tamaño que le preparó su padre, y aprende hacer utensilios para la casa.

NARBY también observó y experimentó personalmente que se enseña con el ejemplo no solamente a los niños:

“Por otra parte, participando en su vida cotidiana, era continuamente impactado por su profundo sentido práctico. No se hablaba de hacer cosas, se hacían...Una actitud común de la gente era enseñar por el ejemplo y no por la explicación. Así los padres animaban a los niños a que los acompañen en sus actividades. La frase <<deja a papá tranquilo, él trabaja>>, era desconocida. La gente desconfiaba de explicaciones abstractas. Cuando una idea les parecía verdaderamente mala, decían con menosprecio: <<Es pura teoría>>. Las dos palabras claves que utilizaban para todo eran *práctica* y *táctica* – sin duda porque hacen falta para vivir en el bosque tropical.”¹⁵³

SCHÄFER identifica como un concepto de la educación de los Asheninka “la libertad total en el marco del grupo” lo que se puede confirmar también para los Ashaninka en el Tambo. Se les da bastante libertad y el espacio para que ellos mismos se orienten dentro del conjunto: “... que cada uno encuentre su camino. La libertad total en el marco del grupo. Haz lo que tú quieres, pero piensa qué es lo que quieres y cómo reaccionarían los otros frente a ello.”¹⁵⁴

Los Ashaninka no aplican sanciones fuertes en la educación de sus hijos: "Un padre Ashaninka casi no tiene que disciplinar a sus hijos, porque éstos rara vez desobedecen."¹⁵⁵ Cuando los niños son desobedientes se les castiga con chalanca o ishanga (*jirina*)¹⁵⁶, lo que les produce un fuerte escozor hasta fiebre. Otro medio de corrección es bañarlos con agua tibia. Con respecto al baño con agua tibia, comentaron, es como una amenaza porque si no

¹⁵³ NARBY, Jeremy: La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber. Lima 1997. p. 34. NARBY hizo su investigación de campo en los años 80 en la comunidad nativa Quirishari, Puerto Bermúdez.

¹⁵⁴ SCHÄFER, Manfred: Ayompari, amigos und die Peitsche. Amorbach 1988. P. 27 (traducción propia)

¹⁵⁵ GAGNON, Mariano: Guerreros en el Paraíso. Lima 2000. p.14

¹⁵⁶ Este método se aplica también como sanción para adultos. Un informante Asheninka dijo riéndose que eso no sería un castigo sino que le sirve al infractor todavía para rejuvenecer.

se tranquilizan se les bañará con agua caliente. Una señora dijo: "Cuando un niño hace maña, cocinamos agua y hoja de achiote, tibio se baña. Así se olvida de ser llorón." El presidente de APAFA de una comunidad del Bajo Tambo dijo que los Ashaninka no pegan a sus hijos. En los colegios tampoco es permitido, solo se les aconseja "con golpe el niño pierde su mentalidad, se pone como loco, pero los niños tienen que ser obedientes." Sin embargo se ha escuchado casos de niños que fueron castigados con chicote. Un jefe de una comunidad Ashaninka cerca de Satipo aplica la sanción del azote con el látigo tres puntas, lo que considera apropiado para castigar a niños. Así, dice, lo habían aprendido en la escuela de la Misión de Puerto Ocopa.

Antiguamente, comentaron los ancianos, a los niños rebeldes se les abrió un hueco en el tabique nasal y se les ponía una latita. Esto se habría hecho para marcar a los niños y para que toda la gente se dieran cuenta de su mal comportamiento. Mencionaron con insistencia que era una costumbre específica del río Tambo y tiene otro significado a la del río Ene, donde la latita es un adorno.

Lo que se observó respecto del comportamiento de los niños Ashaninka en las comunidades es que ellos son muy obedientes. En comparación, las niñas Ashaninka del río Tambo que son enviadas por sus familias a la ciudad para trabajar en casas, tiendas o bares, escapan del maltrato recibido por las respectivas dueñas. La razón del maltrato de las dueñas es que las niñas no son obedientes.

La educación de los niños Ashaninka está dirigida a integrarlos en la unidad familiar productiva. Desde la niñez son introducidos en sus roles de género. La forma de educación se aplica con mucha dedicación promoviendo las habilidades de cada niño que dentro de poco tiempo asume seguridad para desempeñar las tareas que le esperan. Generalmente muchas personas se sienten responsables por la educación de los niños en una comunidad, protegiéndolos sin que éstos lo entiendan como una limitación. Las formas de corregir a los niños consisten más en el ejemplo, en la burla o en la amonestación. Los castigos físicos fuertes con látigo, chicote, tres puntas son muy escasos y son aprendidos afuera.

Un castigo utilizado con niños rebeldes es el de la "chalanca"¹⁵⁷. La medida de la aplicación de la chalanca no necesariamente se debe entender sólo como un castigo. Varios errores de conducta cometidos por los comuneros son percibidos como la consecuencia de un contacto con espíritus malignos. Para los Ashaninka esas consecuencias son muchas veces entendidas como una enfermedad que se puede curar. La aplicación de la chalanca produce un escozor y una irritación de la piel que puede provocar fiebre. De esta manera se llega a una limpieza del cuerpo o una purgación eliminando las influencias malignas¹⁵⁸. Ello podría indicar las intenciones que están detrás de un aparente castigo. Para la gran mayoría de Ashaninka la aplicación de una agresión física como castigo a los niños ha sido rotundamente rechazada.

¹⁵⁷ Ortega

¹⁵⁸ Esta hipótesis se puede sustentar también con los baños de agua tibia con hojas de achiote u otras hierbas que corresponden a una medida de limpieza y curación.

3.4.4 Liderazgo político

En este capítulo se procura analizar las diferentes formas de liderazgo entre los Ashaninka, comparando la situación de antes con la de hoy día. Está en cuestión si a la sociedad Ashaninka se le puede llamar acéfala. Como lo destaca ROJAS ZOLEZZI en su trabajo con referencia a LOWIE, éste encontró en sociedades indígenas norteamericanas y en la amazonía sudamericana "claros indicios de dirigentes carentes de todo mecanismo de coacción en el cual apoyar a asegurar el cumplimiento de sus decisiones y que de hecho se encontraban incapacitados para dar órdenes o castigar a quienes contravinieran la conciencia moral del grupo".¹⁵⁹ Obtuvo su posición por destrezas especiales, como la oratoria, y debía tener habilidades para solucionar o evitar conflictos internos, menciona ROJAS ZOLEZZI. También FERNÁNDEZ y BROWN destacan el perfil de una sociedad sin líderes pronunciados: "Durante el período colonial, los "jefes" ashaninka eran en su mayoría producto de la imaginación de los españoles, o algo ilusorio, dado que la ausencia de instituciones políticas formales era un dolor de cabeza constante para las autoridades coloniales y los misioneros. Los líderes locales (...) siempre basaron su autoridad en la retórica persuasiva, la fortaleza de sus vínculos de parentesco y su probada experiencia diplomática y guerrera. No obstante, los *pinkatsari* sólo poseen una limitada capacidad para forzar a otros jefes de grupos familiares a actuar en contra de sus propios deseos."¹⁶⁰

Entre los personajes destacados de los Ashaninka se encuentra el *pinkatsari*, que era el líder local de un grupo residencial conformado por hasta cinco familias. Era la "cabeza" de este grupo residencial, quién arregla conflictos internos y decide conjuntamente o más bien expresó el camino de dicho grupo. Igual que ROJAS ZOLEZZI¹⁶¹ indagamos sobre el significado de *pinkatsari*, pensando en la traducción dada por WEISS "el que es temido, el que es detestado". No se pudo comprobar, por lo menos en la presente investigación, dicha traducción. Más bien connota "respeto". La acepción de *pinkatsari* como "el que es detestado" ha sido rotundamente negada.

Un anciano comentó que antes el *curaca* solucionaba conflictos ordenando la realización de trabajos. "Al *curaca* lo elegían, lo nombraban. ¡Usted va a ser *curaca*, nos va a gobernar! Los *curacas* tenían dos a tres mujeres, eran bien vistos." Ya no los hay, por lo menos en el río Tambo, como nos dijeron los Ashaninka de esta zona.

Pinkatsari, palabra de origen Ashaninka, y *curaca*, palabra de origen Quechua - utilizada por los Ashaninka sobre todo en referencias históricas -, definen al mismo personaje: al líder de un grupo residencial. Un informante Ashaninka mencionó la palabra *jivatatsiri* "el primero", que corresponde a la referencia de WEISS sobre el "strongman", es decir el primero de un grupo residencial. Esto se puede fundamentar con la observación de GAGNON que se refiere a la informalidad del liderazgo Ashaninka: "La cultura Ashaninka no precisa de un jefe, pero cada pequeña agrupación está informalmente bajo la dirección de una persona."¹⁶²

¹⁵⁹ Según LOWIE, R. 1979, encontrado en: ROJAS ZOLEZZI, Enrique. Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque. p 217

¹⁶⁰ FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001. P. 11

¹⁶¹ ROJAS ZOLEZZI, Enrique. Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque., p 227 y nota al pie n°30

¹⁶² GAGNON, Mariano: Guerreros en el Paraíso. Lima 2000. p. 18

Antiguamente el *pinkatsari* destacó por sus destrezas persuasivas mediante la oratoria y por la fortaleza de sus lazos del parentesco. Tuvo funciones de solucionar conflictos internos y de guiar las guerras con pueblos vecinos o se prestó para organizar las guerras en búsqueda de mano de obra para los caucheros como en el tiempo de las correrías. Según nuestros informantes ancianos, los *pinkatsari* podían ser muy crueles, sobre todo en el rapto de mujeres, pero siempre fueron muy respetados.

Entonces se puede confirmar que la sociedad Ashaninka era acéfala en el sentido que no tuvo un liderazgo pronunciado que podía dirigir el destino de su pueblo mediante la coacción, pero sí existían líderes informales ya que su poder dependía, adicionalmente a los lazos del parentesco, de su prestigio ganado por sus destrezas, brindándole respeto pero sin una ritualización o atuendos visibles de su liderazgo. Las calidades de un liderazgo se destacaron más en tiempos de crisis, luego de los cuales se diluía la función, lo que caracteriza al pueblo Ashaninka como una sociedad igualitaria, es decir, menos estratificada.

Nos parece interesante hacer una comparación con los datos obtenidos entre los Yanasha y Nomatsiguenga. Entre los Yánesha el *cornesha* era la máxima autoridad. Todavía hay *cornesha* en el ámbito de las federaciones, “pero ya no son como antes, no tienen el mismo peso. Juan Francisco López era un *cornesha* como los de antes, era un buen guerrero, mitayero y un hombre que fue muy respetado”, nos comentó un informante Yanasha. “En Nomatsiguenga el líder tradicional se llama *ovatashiri*. Alberto Quinchoker era antes el *ovatashiri*, hoy día es Egas Ñaco, pero él está elegido”, nos refiere un representante Nomatsiguenga en relación al presidente de una organización indígena regional de Pangoa. Agrega “al *ovatashiri* se nombraba, más bien él resaltó por sus destrezas. En los años 70 Quinchoker ejecutó las sanciones. Hoy día no hay calabozo, todo va directo a la policía. Para delitos menores se castiga hoy día con trabajos comunales, por ejemplo mandan al infractor a machetear con un machete sin filo. Pero hoy en día los infractores se escapan muchas veces de su castigo y salen de la comunidad por un tiempo por no cumplir con sus inminentes castigos. Antes se flechaban a los infractores.”

Shora era un *ovatashiri* de los años 30. Según el informante no vino de Pangoa; le dijeron que vino de Quito, de Ecuador y posiblemente era un Shuar¹⁶³ (compare Shuar – Shora). “Era un *ovatashiri* muy conocido y respetado y al mismo tiempo temido, era malo y fuerte. Cuando entró la civilización Shora defendió su gente, detuvo a los invasores en Mazamari. Shora, pequeño de estatura, también luchó contra los españoles¹⁶⁴. Él si solucionaba conflictos. Tenía un don y sus castigos eran a veces crueles pero justos. Cuando había Shora todo estaba bien, no se mataba, se respetaba. Cuando murió Shora, vino Quinchoker. Él no castigaba, sino metía a los infractores al calabozo. En el tiempo de Quinchoker las comunidades ya tenían autoridades.”

Tanto el *pinkatsari* del pueblo Ashaninka, el *ovatashiri* del pueblo Nomatsiguenga como el *cornesha* del pueblo Yanasha eran líderes tradicionales que solucionaban conflictos en su ámbito. En todos los testimonios se recalca la actitud guerrera de estos líderes que a veces habrían actuado con una cierta crueldad pero también con justicia. Sin embargo, primaba su condición de guerrero, como explícitamente mencionaron. Los Ashaninka señalan que el

¹⁶³ pueblo indígena en Ecuador que forma junto con los Awajun, Huambisa y Achuales la familia etnolingüística jívaro.

¹⁶⁴ refiriéndose a gente blanca

pinkatsari era una persona respetada y los Nomatsiguenga, que el *ovatashiri* es una persona justa.

La calidad de destrezas de los líderes exigidas por los Ashaninka se ha modificado en la actualidad. Varios estatutos comunales exigen que el jefe de la comunidad hable castellano. Generalmente los jefes actuales tienen una formación escolar mayor a la del resto de gente. Ello excluye en muchas ocasiones a los líderes tradicionales que no pueden asumir estos cargos, pero responde a las exigencias actuales de la defensa territorial y el contacto con foráneos que se realiza ante las oficinas estatales del INRENA, PETT y RENIEC. Pero aún así requiere habilidades especiales como lo veremos en el capítulo 3.5.1.

Según los estatutos, la autoridad máxima de una comunidad es generalmente la asamblea comunal. Expresados en personajes individuales serían el jefe de la comunidad, el presidente de la ronda y el teniente gobernador, muchas veces en este orden. Las funciones son reglamentadas por ley pero en la realidad su función y poder dependen de su carisma y su elección frecuentemente es influenciada por el parentesco. No existe una jerarquía establecida. En la zona del río Tambo la organización indígena CART lleva un papel muy importante pero su liderazgo depende de las personas que ocupan este cargo. De la CART nacen generalmente los presidentes zonales de autodefensa y el alcalde. Ya que solamente el Municipio dispone de ingresos considerables y regulares se coordina las actividades estrechamente. Es notable la influencia de algunos “líderes natos”, como los llaman en la zona, que no necesariamente ejercen algún cargo en el momento pero lo pueden haber tenido en el pasado o se prepararán para el futuro. Participan en eventos importantes en la zona, conforman las delegaciones que viajan a Lima para algún apoyo político y representan los Ashaninka del río Tambo. Para ello obtienen la legitimación de las directivas de la organización o del municipio. La CART actualmente no está afiliada a ninguna confederación ya que dicha organización, CUNISECP – Consejo de Unificación Indígena de la Selva Central, quebró hace algunos años atrás después de un corto periodo de vida. La organización nacional a la cual pertenece la CART es CONAP, la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana. Hay contactos esporádicos y no existe un representante legitimado por la población.

Como ya mencionamos, ni en la literatura ni en los testimonios se tuvo referencia alguna de una mujer líder, siendo los varones quienes explícitamente se dedican a esa función. La destreza de un guerrero constituye una de las bases de su liderazgo, lo que no se considera generalmente una habilidad femenina. El rol de lideresa actualmente se limita a ser presidenta del Club de Madres, lo que no tiene mayor importancia en las decisiones que se toma a nivel comunal. Pero hay algunas referencias de un rol protagónico de mujeres en la lucha antisubversiva de la década pasada que son relatados por los varones con cierta admiración.

Hoy, con la revalorización de la cultura Ashaninka se viene utilizando en algunas ocasiones la palabra *pinkatsari* para un líder de una organización indígena o federación, término que estaba casi extinguido por las nuevas formas de organización impuestas mediante la ley de comunidades nativas¹⁶⁵. Nos comentan de un dirigente¹⁶⁶ Asheninka del Perené, a quién

¹⁶⁵ La conformación de comunidades nativas exige la existencia de una junta directiva con sus respectivos cargos de jefe, tesorero, vocal, etc

¹⁶⁶ Este dirigente en los últimos años cayó en descrédito por su manejo como entonces presidente de una de las organizaciones indígenas a nivel nacional.

consideran como *pinkátsari* en el río Perené. Se le recuerda mucho por el trabajo que desempeñó en la liberación de la esclavitud de los Ashaninka de Atalaya en los años 80.

Como se conoce de WEISS, el liderazgo Ashaninka era temporal. Surgía en tiempo de crisis, ante amenazas externas. Estos líderes podían juntar a varios *pinkatsari* de los grupos residenciales para organizar por ejemplo un levantamiento contra misioneros o caucheros. Al terminar la amenaza, estos líderes desaparecían y se integraban de nuevo a la sociedad.

Un ejemplo sería la actual ronda Ashaninka que se encuentra en un proceso de desestabilización por la disminución de la amenaza de la subversión. Bajo aquellas circunstancias valía mucho el compromiso y el carácter guerrero de los dirigentes en la defensa de su gente. Coincide también con el "ideal" de los Ashaninka de ser buen guerrero, mitayero y líder. Aún no ha terminado la subversión en el territorio Ashaninka y los Comités de Autodefensa siguen vigentes, siguen teniendo un papel muy fuerte, pero no tanto como antes. Se conocen casos de líderes guerreros de la lucha contra la subversión que por decisión de los mandos militares han sido cambiados, pero siguen recibiendo el respeto de los Ashaninka a pesar de que ya no tienen la misma importancia de antes. Ellos asumen hoy día un papel dirigencial, pero de menor categoría como jefes de la comunidad o representantes municipales o concejales.

El jefe Ashaninka de hoy, tal como el líder de antes, no se impone con medidas de coacción. Generalmente no tiene mucho poder para obligar a la gente a aceptar su opinión. Entre los Huitoto y Amarakaeri el jefe de la comunidad es considerado como un Ministro del Exterior, mientras que el curaca entre los Huitoto y el líder espiritual entre los Amarakaeri es la persona que guía el pueblo internamente.¹⁶⁷ Los Ashaninka confirmaron esta perspectiva para ellos pero dijeron que actualmente carecen de líderes de un corte tradicional como los *curaca* o *pinkatsari*. Solamente en algunos casos, como en los "líderes natos" se puede confirmar estas características. El presidente de la ronda que se destacó como buen guerrero y que, por sus destrezas y carisma, puede ser la persona más respetada en la comunidad, puede asumir este rol.

Debido a que el jefe actual no cuenta con poder de coacción, los Ashaninka no toman la iniciativa de controlar o sancionar a sus líderes. Se conoce sobre varias faltas y hasta delitos cometidos por ellos que son aceptados o por lo menos no son sancionados prevaleciendo su espíritu como guerrero y defensor del colectivo.

3.5 Cosmovisión

La gran mayoría de pueblos recogen su historia, incluso la historia sobre la creación del mundo, en lo que nosotros denominamos mitología. Entre los Ashaninka, sin embargo, pareciera que la creación del mundo no tiene mayor importancia; en la mitología se refieren más bien al dios creador o transformador que es *Tasorentsi* que, según algunos informantes, creó todas las cosas, incluso el mundo.¹⁶⁸

Los Ashaninka conciben el universo de una manera dual como la mayoría de los pueblos amazónicos. Las capas estratificadas del mundo se dividen en dos, las de arriba y las de

¹⁶⁷ Información recogida en el campo en el año 99 por la investigadora.

¹⁶⁸ WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 407

abajo.¹⁶⁹ Antiguamente la tierra y el cielo estaban conectados con una liana que permitió el fácil acceso a los dos mundos.¹⁷⁰ *Pava*¹⁷¹, el sol tuvo que cortar la liana cuando unos guerreros quisieron subir al cielo. Por ello *Pava* quedó para siempre en el cielo y por la mala actitud de los guerreros se cortó la conexión entre ambos estratos inhibiendo el acceso de los Ashaninka al cielo.¹⁷²

Las capas son habitadas por espíritus benévolos o demoníacos. Los espíritus benévolos son asociados con deidades, los espíritus malignos, *kamari* con la muerte. Pero hay algunos espíritus que tienen un carácter ambivalente como comenta WEISS.¹⁷³ Los espíritus son omnipresentes, especialmente los malignos, por lo que los Ashaninka deben tomar medidas para protegerse de ellos. Los espíritus benévolos son invisibles y nunca interfieren directamente en el destino de los seres humanos. Solamente los *seripiari* pueden verlos y tomar contacto directo con ellos, siendo ellos seres “casi perfectos” por ser portadores de la tradición y las buenas costumbres.¹⁷⁴

El dios sol es *Pava* y está relacionado con la vida; es superior a todos. *Kashiri*, luna, es su padre y recibe a los Ashaninka después de la muerte. *Korioshipiri* es asociado con el diablo.¹⁷⁵ El dios creador más que crear, transforma, como también es conocido de *Avireri*, el gran transformador, que características ambiguas y que fue desterrado hacia el fin del mundo Ashaninka. Transformó varios seres humanos, *atiri*, en animales y piedras. En la margen izquierda del río Tambo se encuentra una roca de forma peculiar a la que los Ashaninka llaman *cavivi*, que significa vagina. Dicen que es una mujer transformada en piedra por *Avireri* cuando ella se estaba bañando en el río.¹⁷⁶ Las petrificaciones¹⁷⁷ y otros acontecimientos históricos mitológicos dieron el origen a la toponimia de varios lugares en el territorio Ashaninka.

También la geografía fluvial se divide en río arriba *katonko* y río abajo *kirinka*. “Su cosmología se define no por los cuatro puntos cardinales sino por el movimiento de los ríos. De especial importancia es el Final del Río, *Otsitiriko*, residencia de espíritus benévolos.”¹⁷⁸ Según la mitología sobre Inca¹⁷⁹, influenciado en el siguiente relato por el mito de Inkarrí de la sierra, los Ashaninka antiguamente poseyeron todos los bienes de los cuales fueron enajenados por los españoles. Cuando en el siglo XVIII aparece el héroe espiritual Juan Santos Atahualpa en la Selva Central, los Ashaninka creían que Inca había regresado para devolverles todo lo que los españoles les quitaron.

¹⁶⁹ WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 254

¹⁷⁰ WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 389

¹⁷¹ deidad

¹⁷² WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 390

¹⁷³ citado en MEHRINGER, Jakob: Pajonal-Asheninka (Campa-Indianer). Ihre kulturelle Stellung im Rahmen der ostperuanischen proto-aruaq Stämme. Hohenschäftlarn 1986. p. 201

¹⁷⁴ WEISS citado en MEHRINGER, Jakob: Pajonal-Asheninka (Campa-Indianer). Ihre kulturelle Stellung im Rahmen der ostperuanischen proto-aruaq Stämme. Hohenschäftlarn 1986. P. 201

¹⁷⁵ Ya que la mitología parece ser muy influenciada por la religión cristiana WEISS duda sobre el origen y la influencia de lo que los Ashaninka describen como dios o diablo. WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 407

¹⁷⁶ WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 407

¹⁷⁷ Compárese la nota 94 al pie de página en el capítulo 3.3.6 sobre propiedad.

¹⁷⁸ FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001. P. 12

¹⁷⁹ personaje ashaninka

“Las historias ashaninka explican que, en una época, Inca controlaba la creación de todos los artículos comerciales importantes: telas, herramientas de metal, armas de fuego, maquinaria y ollas de metal. Según los relatos, por culpa de la conducta pecaminosa del hijo de Inca, los viracochas – europeos en general, aunque en este contexto particular se refiere a los españoles – emergen de un lago de la selva y emprenden una campaña de exterminio contra el pueblo Ashaninka. Los españoles capturan a Inca y, en algunas versiones, lo decapitan. Un hombre ashaninka del Río Ene se refirió en 1982 a la muerte de Inca: “Era Itomi Pavá, Hijo del Sol. ¿Por qué lo han degollado? Los viracochas agarraron su corona, su olla de barro y su cuerpo y se los llevaron.” La mayoría de las versiones del mito terminan explicando que los blancos ahora poseen la cabeza de Inca, cabeza que aún sigue con vida y les provee de todos los elementos valiosos que les faltan a los Ashaninka. Los indígenas volverán a ser ricos cuando recuperen el control de la cabeza de Inca, o cuando un Inca resucitado vuelva a estar con ellos.”¹⁸⁰

Los primeros Ashaninka son creados por *Avireri*¹⁸¹ de los nidos de la termita *kacikoripio*. Como es material poco durable tienen que morir, sino serían inmortales.¹⁸² Según otra versión si los Ashaninka hoy día son mortales es porque *oati* fue desobediente, enterró a la madre del sol en vez de dejarla solamente a una distancia.¹⁸³ Al respecto, un Ashaninka nos contó que antiguamente se dejaba a los muertos apoyados en un árbol y se los tapaba con una palmera. A veces los botaban al río. Luego se quemaba la casa del fallecido junto con sus utensilios personales y/o se abandonaba el lugar sino el alma del fallecido regresaba y hacía daño a los sobrevivientes. Hoy en día los Ashaninka generalmente entierran a sus muertos en un cementerio.

MEHRINGER¹⁸⁴ averiguó que pocos muertos pueden entrar al círculo de los espíritus benévolos porque para ello tendrían que haber llevado una vida ejemplar siguiendo las tradiciones como lo hacían los *seripiaris*.¹⁸⁵ Los *seripiaris* invocan a los espíritus *amachenga* para que les ayuden a encontrar la causa de un mal y los apoyen en las curaciones.

Kashiri, luna, es un héroe cultural que les dio la yuca a los Ashaninka que hasta entonces comían solamente tierra. Se unió con una chica adolescente de una familia a quién le enseñó a sembrar yuca y a transformarla de cruda en cocida, habilidad que sólo tienen los seres humanos. De la unión de *Kashiri* con la chica nació sol, Pava, que por su insoportable

¹⁸⁰ FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001. P. 50f

¹⁸¹ en otros relatos dice que han sido creados por *Tasorentsi*

¹⁸² WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 407f

¹⁸³ WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 369

¹⁸⁴ MEHRINGER, Jakob: Pajonal-Asheninka (Campa-Indianer). Ihre kulturelle Stellung im Rahmen der ostperuanischen proto-aruaq Stämme. Hohenschäftlarn 1986. P.197

¹⁸⁵ Los Ashaninka del Tambo compadecen a los Asheninka del río Perené por su precaria situación territorial que no les permite vivir según las costumbres y que provoca la permanente apariencia de acusaciones de brujería. Compárese capítulo 5.2.9.1 y por el ideal de vivir según las costumbres también el siguiente capítulo.

calor quemó a su madre quien murió.¹⁸⁶ Los mitos indican que antes los Ashaninka vivían en opulencia pero debido a las continuas faltas de sus antepasados su vida es ahora más difícil. Si hubieran vivido según las reglas, que conocieron y no obstante lo transgredieron, los Ashaninka estarían en mejores condiciones actuales. Vivir según las costumbres es lo ideal, pureza que solamente pueden alcanzar los shamanes *seripiari*.

3.5.1 El “ideal Ashaninka”

Ser Ashaninka significa ser verdadera gente, "nosotros, la gente", que interactúa y se diferencia de otros. Generalmente las autodenominaciones indígenas hacen referencia a su condición de seres humanos, los primeros que llegaron a la tierra y la cultivaron. Los Ashaninka llaman a los seres humanos en general *atiri*.

Para identificar los valores, faltas o comportamientos no deseados, se indagó por el ideal Ashaninka. Se preguntó a hombres y mujeres Ashaninka cuál es la característica más importante que debe tener un Ashaninka. Para los Ashaninka entrevistados lo más importante era saber compartir. Un “buen Ashaninka” tiene que saber compartir. Aquel que no sabe compartir es llamado *machitsari* que significa miserable.

Citamos algunos testimonios que ilustran su percepción de un buen Ashaninka. Se refieren tanto a la disponibilidad de distribuir bienes, habilidad cazadora como también al carácter animador:

“Tiene que ser hospitalario, dar masato, yuca, alojamiento, tiene que compartir, tiene que ser un buen cazador, alegre, reír ...”

“Un buen Ashaninka debe ser bromista, debe tener humor y no tomar todo tan serio.”

En el taller de capacitación de facilitadores Ashaninka se elaboró un cuestionario que incluía preguntas como: ¿"Cómo piensas debe ser un buen Ashaninka? ¿Qué virtudes debe tener? Los Ashaninka mencionaron las siguientes:

Carácter: Paciente, alegre, feliz, amable, cordial, honesto

Conocimientos: Conocer las costumbres, capacitado y conocer las leyes, conocimientos empresariales, educador

Calidades: compartir sus conocimientos, respetar los derechos de las personas, ser líder, no sumiso, acoger la visita, hospitalario

Además debe ser un ejemplo para otros y tener un compromiso con su pueblo. Una persona mencionó que un buen Ashaninka no debe ser ocioso, mentiroso ni ratero, lo que corresponde a las normas incaicas.

De los testimonios recogidos por escrito en el taller de capacitación de facilitadores se debe tomar en cuenta que todos los participantes eran líderes. Habían numerosas referencias a la calidad de ser líder, probablemente influenciadas su propia condición de líder; pero también parte del ideal Ashaninka eran las características de ser fuerte, decidido, honesto y sobre

¹⁸⁶ Es un mito muy difundido entre los Ashaninka. También lo relata WEISS. WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. P. 369

todo saber compartir.¹⁸⁷ Posteriormente ello fue mencionado en las conversaciones con comuneros realizadas durante el trabajo de campo.

Según los comentarios, un buen Ashaninka debe saber compartir y ser muy acogedor. Su carácter debe ser honesto, honrado, respetuoso y paciente, debe ser alentador: alegre, bromista, amable y luchador. Debe ser capacitado y un buen conocedor de las costumbres, pero eso no es suficiente: debe saber difundirlas y compartirlas. Su destrezas se manifiestan tanto en aspectos guerreros como aspectos cotidianos, por ejemplo el mitayo¹⁸⁸. Estas características se refieren por un lado a la convivencia equilibrada del grupo y por otro lado a habilidades necesarias en el entorno natural, social y político donde viven los Ashaninka.

Existen diferencias interesantes entre los Caquinte y los Asheninka: “un buen Caquinte” tiene que saber trabajar bien y “un buen Asheninka” (del Gran Pajonal) debe saber “guerrear” (pelear) bien. En el caso de los Asheninka esta opinión corresponde con la fama que tienen de ser buenos guerreros. Reflexionando con algunos representantes Ashaninka sobre lo expresado por los pueblos vecinos, confirmaron que los tres atributos son sumamente importantes para ellos ya que un buen Ashaninka debe ser generoso, un buen líder y guerrero y debe saber trabajar bien, pues ello será la base para la unidad familiar, la sobrevivencia y el desarrollo.

Se identificó también algunos antivalores, entre los cuales se destacó el no saber compartir, ser mezquino o miserable, como dijeron los Ashaninka (*machitsari*). La forma cómo se trata a una persona que no invita es explicada por un anciano: “No existe la palabra por envidia, pero sí existe compartir, lo más chiquito que caza tiene que compartir. Cuando no comparte y si el vecino se entera, lo invita y le da bastante masato, hasta que este se pregunta el por qué, así no se le escapa nada, es como una burla.” Aquí se desprende también un cierto sentido de humor (agudo) mezclado con burla y la intención de hacerle ver su falta al otro.

3.5.2 La vida

Para acercarnos al concepto que los Ashaninka tienen sobre la vida nos interesaba conocer su inicio y su fin y cuál es el valor que le atribuyen a la vida. Estas apreciaciones se compararon con el trato que le dan a las personas con discapacidad y a los colonos. Sabíamos que antes, durante y después de la violencia¹⁸⁹ fueron víctimas de algunas crueldades y quisimos saber cómo ha influido esta vivencia para poder entender mejor su concepto sobre la vida.

Según nuestros informantes Ashaninka, la gente considera que crece un ser humano en el vientre de una mujer cuando ella siente las náuseas que le provoca el embarazo. A partir de ahí consideran, y en la práctica se enteran, que empieza la vida humana¹⁹⁰.

¹⁸⁷ El saber compartir se extiende tanto a alimentos como también a la difusión de conocimientos.

¹⁸⁸ caza

¹⁸⁹ El período de violencia entre el 1987 y 1994 era el más reciente y por ello más accesible en la memoria colectiva.

¹⁹⁰ En la cultura occidental hay una fuerte discusión si la vida humana ya empieza con la concepción de un bebé y hasta que mes pueda ser permisible un aborto ya que en algunos casos no se le atribuye la calidad de vida humana hasta el tercer mes y por la condición y voluntad de la gestante. Entre los Inuit el aborto e infanticidio no es sancionado ya que se considera un ser humano a partir del momento que habrá recibido un

El incontenible proceso de colonización y la violencia sufrida han producido cambios en las formas de vida y relaciones familiares entre los Ashaninka. El nivel de afectación se expresa en ciertos problemas que nos relataron. Una mujer soltera tuvo una relación pasajera con un hombre y al quedar embarazada, el supuesto padre no quiso aceptar al niño y decidieron matarlo, amarrándolo con soga y ahogándolo en el río. En otro caso una joven embarazada se amarró la barriga, con lo que murió el feto. Según algunos testimonios recogidos antiguamente no había abortos provocados. Sin embargo se encuentra una referencia en NITZ sobre los usos de especies de plantas de la familia de los *ivenki* (*Cyperus* sp.) para provocar abortos.¹⁹¹

Los casos de infanticidios no son muy comunes pero existen situaciones en las que se considera imposible criar al niño adecuadamente. Los Ashaninka refirieron que antes no existían estas prácticas con las que no están de acuerdo, pero que siempre se toman en cuenta las circunstancias. Según los informantes son pocos los casos y no son sancionados. Una señora mayor nos contó que su hermana había tenido un bebé producto de una unión informal. Su papá decidió de matar al bebé amarrándolo con soga. La mamá del bebe murió durante el parto. No se pudo averiguar más sobre dicho caso pero se puede mencionar las siguientes explicaciones. La muerte entre los pueblos indígenas casi nunca tiene una causa natural. Hay muchos casos en que se supone que la muerte es producida por brujería, de lo cual también se acusa a niños. Ello podría explicar el caso antes referido. Otra razón que explicaría la decisión del padre podría ser la dificultad para el varón de educar el hijo solo. En otros casos si los bebés nacían con alguna deformación que a largo plazo les impediría la sobrevivencia eran abandonados. Esto pasó generalmente cuando nacían sin ano o con la cabeza hinchada (hidrocefalia).

En el río Tambo y Ene comentan el incremento de bebés nacidos con deformaciones prácticamente desde la llegada de la medicina occidental a la zona, traído por los misioneros. La población relaciona estos casos tanto al uso de medicinas extrañas (desconocidas), como a consecuencia de vacunaciones que se realizaban sin considerar la condición de embarazo de las mujeres, haciéndolo en forma indiscriminada. Estos bebés mayormente fueron abandonados sin recibir ninguna protección o atención, por lo que fallecían o eran ahogados en el río.

Cuando la madre Ashaninka ha concebido de un colono, se considera si el acto sexual sucedió con o sin el consentimiento de la mujer. Si es con consentimiento trae al mundo al bebé pero si era una violación probablemente abortará. Si concibió el bebé con su consentimiento y el padre colono la deja o abandona después en algunos casos ella abandona al bebé o lo entrega a cualquier persona diciendo que no vale. Una anciana del Bajo Tambo dijo que si una Ashaninka tenía un bebe con un *chori*¹⁹² lo mataban porque “cuando va a ser grande, de otra forma piensa, porque quiere tierra.” Esto coincide con la cosmovisión de varios pueblos indígenas según la cual los colonos no pertenecen a su

nombre. Véase Schirmer, Jennifer: The dilemma of cultural diversity and equivalency in universal human rights standards.,p.96 En: Human rights and anthropology. Downing, Theodore E. and Gilbert Kushner, eds. p 91-103

¹⁹¹ NITZ, Sabine: Die kollektive Gesundheitssicherung bei den Campa im perunaischen Amazonasgebiet. Kassel 1984, p. 62

¹⁹² sinónimo para colono; posiblemente viene de la palabra “cholo”

mundo por lo que no son valorados de la misma manera pues en realidad no son considerados "verdadera gente".

Como se mencionó anteriormente los casos de infanticidio constituyen una decisión bajo condiciones extremas. Cuando los bebés nacen con deformaciones que no les permiten sobrevivir a largo plazo los padres no encuentran una forma viable de criarlos. Por la lejanía de las comunidades de una posta médica y por la situación económica de las familias un tratamiento que pueda salvar la vida a los niños en realidad no es accesible. Según un informante los padres prefieren abandonar a estos niños a su destino o matarlos antes que dejarlos sufrir más.

Generalmente los niños con discapacidad (sordomudo, deformaciones de huesos o músculos, por ejemplo) son detectados a una edad un poco avanzada. Ello significa que no todos son abandonados. En las comunidades de los ríos Tambo y Ene algunos desarrollan su vida normal y llegan a formar familias, como los sordomudos y personas con deformaciones musculares u óseas. Los Ashaninka consideran que éstos son impedimentos leves que sí les permiten hacer trabajos diarios.

Las deformaciones son atribuidas a la desobediencia de los padres que no cumplieron ciertas reglas, dietas o abstinencias. Así explican el caso de un señor del Bajo Tambo que está encorvado. Cuando gestaba, su madre comió una especie de mono que se llama 'cotomono'. El cotomono camina lento y encoge su cabeza entre los hombros. Entre los Ashaninka se prohíbe comer este animal durante el embarazo ya que puede producir daños en el niño. En este caso la culpa es compartida: el padre es el encargado de traer el mitayo y como no hizo el esfuerzo de buscar un animal indicado¹⁹³ en lugar del cotomono, comparte la responsabilidad por la discapacidad de su hijo.

En una comunidad del Tambo vive una chica de aproximadamente 12 años de edad que parecía totalmente desnutrida, con pelo descolorido y hirsuto y una expresión facial confusa. Caminaba sola por la comunidad y llevaba los brazos cruzados detrás de la cabeza. Averiguamos en la comunidad que la niña vivía con su abuela, ya que su madre no la quiso atender. En un nuevo compromiso la madre convivió con un comunero que es motorista del Ministerio de Salud y que rechazaba a la niña porque no era su hija legítima. Un comunero comentó que hacía poco la niña había desaparecido en el monte por una semana. La buscaron y supusieron que alguien se la había llevado (además mencionaron la presencia latente de Sendero Luminoso en la zona). Después de una semana apareció de nuevo y comentó en la asamblea comunal que había visto pasar a los comuneros pero que se había escondido. Se creía que la chica estaba endemoniada ya que contó que había visto seres horribles y monstruosos en el monte y que había vivido en la casa de la boa. Se dijo, lo que afirmaron también otros comuneros, que no es bruja pero que sí está endemoniada porque ha visto al demonio en el monte. Según el sanitario Ashaninka de la comunidad el hambre sufrido le habría producido las visiones. Otro comunero suponía que la niña sufría una enfermedad extraña que podría ser epilepsia.

La niña parecía ser una carga tanto para su padrastro, quien no la aceptó en su hogar, como también para su madre quién no quiso arriesgar su vida conyugal con su nuevo esposo ya que con él formó una nueva familia a la cual tenían que mantener conjuntamente. La abuela que vivía sola la aceptó en su casa y se ayudaron mutuamente.

¹⁹³ Esto podría haber sido un ave, como el paujíl o pucacunga.

Considerando las difíciles condiciones de sobrevivencia, con una seguridad alimentaria limitada por la producción, caza o recolección diaria, es importante resaltar que en los casos anteriormente descritos los Ashaninka establecieron una forma de sobrevivencia para personas menos favorecidas pues consideran que pueden desenvolverse autónomamente en un medio difícil. En el caso de las (futuras) madres ellas se sienten desprotegidas puesto que actualmente ni sus propios padres pueden criar a sus nietos como antes. En muchos casos se pudo percibir que los abortos de jóvenes madres solteras se debieron a la desintegración familiar que ellas mismas habían sufrido. Además se trató en varias oportunidades de chicas educadas en la misión católica de Puerto Ocopa, con una socialización ajena a sus costumbres culturales que podría haber provocado su desorientación.

Hasta el momento no se pudo notar una intervención de las autoridades indígenas en estos casos.¹⁹⁴ El aborto e infanticidio ocurre, como se dijo arriba, en situaciones extremas, siendo una actitud lamentada por los Ashaninka pero no sancionada.

3.5.3 Entre la niñez y la adultez

Tanto en la mitología como en la vida cotidiana se postula que los Ashaninka deben pasar por ciertas fases para llegar a ser personas en el sentido ontológico del término. En efecto, como hemos visto en el mito de *Kashiri*, los Ashaninka sólo adquieren rasgos de ‘personae’ cuando aprenden a transformar la yuca cruda en cocida, es decir, cuando aprenden a transformar lo natural en cultural. En la vida cotidiana estos procesos son distintos para mujeres y hombres.

Entre los Ashaninka existen ritos de iniciación para muchachas a quienes les llega la primera menstruación, lo que se conoce como el rito de separación o chozear¹⁹⁵. Se dice que ya no se practica tan estrictamente como antes e incluso en algunas comunidades el rito se ha perdido, aunque algunas muchachas del Medio Tambo¹⁹⁶ afirmaron haberlo vivido. El siguiente relato es de una niña de 12 años que tuvo su primera menstruación dos meses atrás.

Cuando le llegó su primera regla avisó a su mamá, entonces las otras chicas de la comunidad le pintaron la cara con huito (lat.: genipa americana) y se fue con su mamá, su papá, la abuela materna y su madrina *isámeto*¹⁹⁷ a la chacra. En la casa de la chacra la encerraron en un cuarto del cual no debía salir. Le daban bastante algodón para hilar, por lo que le salieron ampollas en las manos. Su única alimentación consistió en plátano verde con poca sal, chapo de plátano verde y un pescado mojarrita¹⁹⁸. Solamente le permitieron salir, con preferencia al atardecer, para orinar. En estas salidas se tenía que tapar la cara con

¹⁹⁴ En una oportunidad el aborto fue mencionado por los Ashaninka como una falta. Eso fue en el taller de capacitación de facilitadores y dirigentes Ashaninka, explicándolo desde el punto de vista de la doctrina católica en el sentido de que el feto tiene derecho a la vida desde que está en el vientre de la madre.

¹⁹⁵ ya que la chica está recluida en una choza

¹⁹⁶ Se tiene información de las comunidades de Poyeni y Cheni.

¹⁹⁷ La chica especificó que se trató de su madrina *isámeto*, quién es Ashaninka, y la distinguió claramente de sus otros padrinos que tiene por el bautizo, promoción, etc. que muchas veces son de origen mestizo. La *isámeto* en este caso no es pariente cercano y vive en una comunidad cercana. Fue llamada especialmente para el acontecimiento descrito.

¹⁹⁸ Este pescado es un pescado de tamaño de una sardina que casi no se mueve en el agua.

una tela. Le cortaron un poco el pelo, aunque a otras chicas se les cortó más. No se debía bañar en el río en estos días, por lo que le traían agua al cuarto para refrescarse cuando hacía bastante calor. Dijo que adelgazó bastante en esos días y que se sentía muy débil. Lloraba mucho. Aunque casi no debió salir de su cuarto, la llevaron a cosechar arroz, lo que estaba plantando su papá. La hicieron trabajar mucho para que aprenda sus futuras tareas y sea una buena mujer.

Estuvo en esta condición por una semana hasta que terminó su período. Al salir no debía conversar con su papá de lo contrario a él le habría mordido una culebra. Tampoco debía jugar con muchachos porque si les hubiera tirado algo, por ejemplo una pelota, o si simplemente los hubiera tocado, también les hubiera mordido una culebra. Esta situación permanece por pocos días hasta que su mamá o la *isámeto* la da por concluida dándole unas hierbas que le provocan vómitos para que se purgue. Esa purgación le ayudaría perder su pereza y desobediencia, que se asocia con la niñez. A partir de este momento puede empezar a comer.¹⁹⁹

Hay una variedad de reglas que deben obedecer las chicas durante su primera menstruación ya que de no hacerlo su conducta traería consecuencias graves para las personas con quienes está en contacto. La muchacha nos comentó que si no se hubiera tapado la cara al salir de su cuarto y hubiera mirado al sol, éste la habría quemado y dejado negra. De ello también la debía proteger el color negro del huito (lo que se borra con el tiempo). Si no hubiera avisado a su mamá que le había llegado su primera menstruación se le hubieran caído los dientes. Si se hubiera bañado en el río, le hubiera entrado una culebra, un lagarto o un pez y habría quedado embarazada. Comentó el caso de una chica a quien le había entrado una culebra por la vagina. La niña no pudo encontrarla y cayó enferma. Finalmente su papá la curó con hierbas y sanó.

Manifestó que la seclusión se aplica solamente en la primera menstruación pero existen varias reglas para las mujeres que están menstruando. Por ejemplo no se deben bañar en el río ni acercarse. La niña comentó que otra mujer que menstruaba se fue a pescar, le entró un pescado por la vagina y quedó embarazada.²⁰⁰ Dijo que la señora sufría mucho y sentía las alitas del pescado en su vientre. Sólo por las noches se le hinchaba la barriga así que por el día nadie se daba cuenta que estaba embarazada. Como le dolía bastante fue donde un shamán *seripiari*, quién le detectó el embarazo y la curó con hierbas.

La separación descrita pertenece a los ritos de transición como lo describe VAN GENNEP²⁰¹. Éstos se dividen en tres fases que son la separación, la transición y la integración. En muchos casos estos ritos son acompañados por aplicaciones dolorosas que marcan la transición de una edad o estado a otros, en este caso de la niñez a la adultez.²⁰² El rito descrito representa la separación de la niña de la sociedad en un cuarto de una casa alejada durante la primera fase. La fase de transición corresponde a la abstinencia, separación y aprendizaje que experimentó la niña mientras estaba recluida. La fase de integración se conmemoró con una fiesta de masato a la que fueron invitados varios familiares. A partir de allí se considera que la joven está integrada en la sociedad como

¹⁹⁹ Los Ashaninka comentaron que a veces las chicas se quedan en seclusión por un tiempo prolongado de 2 a 4 semanas, si son considerados muy perezosas o desobedientes, lo que sería un tipo de castigo.

²⁰⁰ El embarazo era una afirmación de la chica, que relató el presente acontecimiento.

²⁰¹ VAN GENNEP, Arnold: Les rites de passage. Paris 1909

²⁰² No se conoce ningún rito ni de circuncisión ni de otra mutilación en niños, niñas ni adolescentes.

mujer adulta que debe cumplir sus funciones. Según MEHRINGER²⁰³ en estas fiestas se le entrega yuca a la chica. Este ritual tiene un paralelo en el mito sobre luna, *kashiri*, que brindó este alimento a los Ashaninka que hasta entonces sólo habían comido tierra. De esta forma se transformaron en, *atiri*, humanos.

La transición de niño a adolescente entre los varones es más evidente cuando les cambia la voz y cuando le sale sangre por la nariz. En estos casos el padre le da una hierba que le provoca vómitos, parecido al caso de las niñas, que le purga de sus ideas de pereza y juego. Sin embargo, los Ashaninka del Tambo refieren un rito que ellos mismos no tienen pero que habían visto en el río Ene. Se podría incluir entre los ritos de transición que los Ashaninka practican para medir la fuerza de los adolescentes. En este caso amarraron las muñecas de muchachos de 16 ó 17 años con una soga y los colgaron con los brazos estirados entre dos árboles. Otros muchachos se sentaron encima de su nuca para comprobar si soporta. Si se rinde se burlarán del muchacho. Dicen que el más anciano del grupo dirige estos eventos lo que hace suponer cierta institucionalidad.

En el capítulo sobre la educación se mencionó cómo los niños aprenden los quehaceres que les esperan como adultos por imitación e instrucciones. Se puede mencionar la educación para convertirse en un buen cazador y guerrero. Se sabe de guerreros destacados que manejan hierbas especiales para hacer guerra, conocimientos que ellos transmiten a sus hijos varones. Esto son casos especiales que en su aplicación específica no son de conocimiento de toda la población sino sólo de algunos varones. Pero no se percibió ningún indicio de que fueran transmitidos de una manera formalizada o ritualizada.

Ambos rituales, la iniciación de las chicas y la prueba de fuerza para los varones, son indicios de haber alcanzado la condición de personas adultas con todas sus facultades. Ello no implica que cuando son niños se les falta el respeto. Los niños son considerados personas con derechos, lo que se deduce de la educación en libertad, así como de la guiada y continua inserción -acompañada por el conjunto de su grupo de parentesco- a la vida de un adulto.

²⁰³ MEHRINGER, Jakob: Pajonal-Asheninka (Campa-Indianer). Hohenschäftlarn 1986. P. 208

IV. EL IMPACTO DE LA VIOLENCIA EN EL DERECHO ASHANINKA

4.1 Los Ashaninka y la violencia política en Selva Central.

Los impactos de la violencia sobre los Ashaninka han sido analizados en diferentes trabajos, varios de ellos bajo patrocinio del CAAAP basándose en los informes mensuales del equipo de técnicos que laboraron en el proyecto de emergencia Ashaninka durante el tiempo de la violencia, y otros.²⁰⁴

En el período en que la violencia política y social se desencadenó,²⁰⁵ el pueblo Ashaninka – el pueblo indígena más numeroso de la Amazonía peruana - fue el más afectado. Los grupos subversivos no intentaron comprender el pensamiento y los valores culturales Ashaninka, pretendiendo más bien imponer normas y opciones extrañas a su cosmovisión y organización social. Los Ashaninka rechazaron estas imposiciones autoritarias de manera que gran parte de la población cautiva procuró escapar del control de los grupos subversivos combatiéndolos o retirándose a refugios.²⁰⁶ Ello motivó una situación de enfrentamiento abierto por parte de los grupos subversivos, causando la destrucción y desaparición de muchas comunidades.

La violencia se introdujo paulatinamente en la región por el río Ene y Tambo, a partir del convencimiento de docentes colonos, comerciantes y agricultores migrantes, especialmente las cooperativas de productores y ganaderos que se desplazaban invadiendo y posesionándose de diferentes zonas. Pocos dirigentes indígenas fueron atraídos por el trabajo y el discurso político de Sendero Luminoso, sin embargo, los pocos dirigentes involucrados permitieron el acceso a la zona del Tambo. Se recuerda que en un Congreso de la Central Ashaninka del Río Tambo se presentaron senderistas, capturaron al presidente de la Central y lo desaparecieron. Algunos dirigentes lograron ser alertados por lo que no concurrieron, siendo ellos los que organizaron la resistencia.

Otro elemento que fue determinante para la sostenida presencia senderista fue el creciente cultivo de la hoja de coca por parte de los colonos migrantes, especialmente en la parte alta del río Ene. El puerto fluvial ubicado en la comunidad de Puerto Ocopa, así como la zona de Quiteni y Puerto Porvenir en el río Ene, fueron centros de tránsito muy frecuente de este comercio. Aun se recuerda la llegada de deslizadores íntegramente fletados desde el río Apurímac en Ayacucho, el ingreso de buses interprovinciales de Lima hasta la comunidad de Puerto Ocopa, así como vehículos fletados individualmente de retorno a Lima. El espacio de playa de la comunidad de Puerto Ocopa fue arrendado por colonos a la comunidad - por cierto, la comunidad señaló que nunca recibió ningún pago por el “alquiler”- convirtiéndola en un centro donde abundaron los bares, cantinas, hospedajes y comercio diverso, congregando a mucha población colona en tránsito y negocios, generalmente gente de mal vivir y mujeres que practicaban la prostitución.

²⁰⁴ BENAVIDES, Margarita: Autodefensa Asháninka en la selva central. En: Amazonía indígena. Nos. 17 y 18, Setiembre 1991.

²⁰⁵ Desde 1980 hasta 1994 a nivel nacional, pero con un rezago latente hasta hoy en la Selva Central. ESPINOSA DE RIVERO menciona las primeras incursiones de Sendero Luminoso en el río Ene en el año 1982 y en el Tambo en 1986. Véase: ESPINOSA DE RIVERO, Oscar: Rondas campesinas y nativas en la amazonía peruana. Lima 1995, p. 120f.

²⁰⁶ Cabe mencionar que también existe un número no determinado de indígenas que hasta hoy en día continúan como dirigentes de estos grupos subversivos, siendo convencidos y/o chantajeados.

Hermanas de la Misión de Puerto Ocopa comentaron que luego de la captura de Abimael Guzmán y su presentación pública, pudieron reconocerlo como una de las personas con la que conversaron en alguna ocasión en el Puerto y recordaron que discretamente lo acompañaba personal de su seguridad.

El control territorial de la cuenca del Ene y parte del río Tambo por parte de Sendero se produjo a fines de los 1980, lo que dificultó e impidió el ingreso de los funcionarios estatales. Muchas comunidades fueron obligadas a trasladarse a los campos senderistas, habiendo sido sectorizada la región. Algunas comunidades desaparecieron íntegramente, otras huyeron a refugiarse a comunidades aledañas, donde se organizó la resistencia Ashaninka.

Sendero creó diferentes campamentos en la zona que eran sostenidos por la “masa” como se referían a la población Ashaninka que albergaba. Muchos indígenas fallecieron a causa del maltrato y las condiciones en que los mantenían o al intentar huir de esa situación. Sendero mostró su insania y crueldad con este pueblo, produciendo la muerte de muchos indígenas en este periodo. Las familias Ashaninka capturadas eran separadas en los campamentos. Los hijos eran conducidos a campamentos lejanos y distintos, los padres igualmente en campamentos separados. Si alguien de la familia intentaba escapar o lo lograba, inmediatamente reportaban por radio a las otras bases y los demás miembros de la familia eran asesinados con crueldad para dar ejemplo a los sobrevivientes. Esto desanimó a muchos, sin embargo, otros se arriesgaron a hacerlo. Muchos de los recuperados desconocían si sus familiares todavía sobrevivían y con el transcurso del tiempo, en el entendido de haberlos perdido, formaban otra familia. Luego de varios años se reencontraban esposos que se suponían fallecidos, con lo cual ya no podían reintegrar sus familias y rehacer sus vidas.

Las comunidades que no aceptaban someterse a los dictados senderistas fueron arrasadas, obligando a su desplazamiento. El esquema de valores senderista pretendió ser impuesto a la población cautiva que no pudo entenderlo y lo rechazó. La comunidad de Cutivireni en el río Ene fue atacada varias veces.²⁰⁷ Resistieron hasta Mayo del 90, motivando la huida de su población con el apoyo de un misionero franciscano y un organismo no gubernamental, que trasladó a una parte de la población hacia la zona oriental de la cordillera de Vilcabamba, utilizando una pequeña avioneta y realizando innumerables vuelos. Otro sector de pobladores, se internó en la selva para cruzar la cordillera, muchos perecieron en el intento, sin embargo lograron llegar y asentarse en el Urubamba, en la zona de Tangoshari, donde permanecen desde Setiembre de 1990 hasta hoy.²⁰⁸

Se recuerda el papel jugado por Emilio Ríos Anita, *Kitoniro*, como organizador de la autodefensa Ashaninka a partir de la resistencia de la comunidad de Poyeni, que fue atacada en varias ocasiones sin lograr controlarla. Esto impidió que Sendero avanzara hacia

²⁰⁷ En el año 89 fue ejecutado por una columna de Sendero Luminoso el profesor de Cutivireni, el Ashaninka Mario Zumaeta. La descripción del Padre Gagnon de este hecho plasma las atrocidades cometidas por la subversión: “<<Tienes que unirse a nosotros>>, exclamó el vocero senderista. <<No>>, respondió Mario, <<matenme, si quieren>>. Primero le cortaron la lengua, luego le dijeron sarcásticamente: <<¡Y ahora, ¿donde está ese Jesús que el cura ponía en tu lengua? >>. Finalmente lo castraron. Lo habían crucificado en una cruz improvisada. Mientras Mario colgaba de ella, herían su vientre con varas puntiagudas, gritando: <<¿Dónde está tu Dios ahora? >> Cuando Mario murió le abrieron la barriga y la llenaron de piedras, para hacer peso. Tiraron sus restos en las aguas oscuras y rápidas del Ene.”

²⁰⁸ Compare GAGNON, Mariano: *Guerreros en el paraíso*. Lima 2000. P. 273ff

la parte baja del río Tambo, simbolizando este hecho el inicio de su derrota debido a la resistencia encontrada entre los Ashaninka que buscaban la recuperación de sus territorios.

En 1991 se instaló la Base Militar en la ciudad de Satipo, organizando a los ronderos y los comités de autodefensa, lo que reforzó la actuación de la autodefensa Ashaninka y permitió una acción conjunta. En los enfrentamientos que se producían muchos aprovechaban para huir y refugiarse en las comunidades recuperadas. Se estima que para 1992 la violencia había provocado en selva central el desplazamiento de unas 20 mil personas y el enrolamiento compulsivo de 5 mil nativos y colonos. Con su propio esfuerzo, los Ashaninka enfrentaron a Sendero en diferentes momentos. Muchas veces sin el apoyo de los militares la autodefensa salió a recuperar a los Ashaninka cautivos.

Por esos años se constituyeron cinco centros de refugio donde se albergaba a los Ashaninka que huían de los campamentos senderistas, a aquellos que se arrepentían o aquellos recuperados luego de enfrentamientos. En el río Tambo se crearon centros de refugio en la comunidad nativa de Puerto Ocopa, Poyeni y Betania; en el río Ene, la comunidad de Cutivireni y Valle Esmeralda. Es de resaltar el papel de la Iglesia Católica (CARITAS-CAAAP-Vicariato de San Ramón) que organizó un proyecto de solidaridad y emergencia con la población refugiada brindándole materiales, alimentos y un equipo de profesionales para atender la situación en los momentos más difíciles.

Un indicador del alto grado de violencia en la Selva Central es la conocida matanza en el valle de Tsiriari (Mazamari) que se produjo en agosto de 1993, donde más de sesenta pobladores fueron asesinados en una sola noche sin hacer uso de armas de fuego, sólo con arma blanca, y donde no se tuvo reparo en asesinar a niños y mujeres embarazadas. Sendero no se atribuyó el hecho y tampoco habían indicios contundentes de que esa acción fuera de su autoría. Se estima que en esos años en la Región de Selva Central, especialmente en Satipo, los índices de violencia fueron incluso superiores a los registrados en Ayacucho y Huancavelica en los momentos más álgidos de la guerra.

A mediados de 1994 se logra abrir al tránsito fluvial del río Ene, con lo cual Sendero Luminoso se refugia en la margen izquierda desde la zona denominada Boca del río Saniveni hasta Boca del río Mantaro (confluencia del río Mantaro y el Apurímac, origen del río Ene). Está ubicado en las partes altas de la comunidad nativa Centro Tsomaveni del río Ene y la zona de Pangoa y la selva de Ayacucho-Huancavelica, de donde no ha sido posible erradicarlo a pesar de innumerables operativos realizados por diferentes unidades del ejército y la policía.²⁰⁹

El proceso de recuperación territorial de los territorios Ashaninka fue realizado por decisión de sus líderes y con escaso apoyo del estado. Las comunidades de Potsoteni y Caperucia, que por la situación insostenible para mantener su refugio se aventuraron a regresar a su territorio comunal, tuvieron que retornar a una zona con presencia senderista. Los dirigentes señalaron que incluso se habían apropiado de áreas de cultivo en producción de las columnas de Sendero presentes en la zona. En 1995 se produjo la visita del representante del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Sr.

²⁰⁹ Cinco oficiales del ejército fallecidos y un helicóptero derribado (octubre 1998); cinco policías asesinados y descuartizados (octubre 2001).

Francis Deng, quien incluyó en un informe²¹⁰ la difícil situación que enfrentaban los Ashaninka y la desidia estatal ante dicha situación. Esto motivó una reorientación del esfuerzo estatal en la zona.

La violencia ha producido un alto costo social y prácticamente la destrucción de la incipiente base económica; la necesidad de reparación social está bastante extendida²¹¹: miles de muertos y desaparecidos²¹², cientos de huérfanos y viudas, grupos de nativos aún cautivos, ronderos discapacitados por efecto de la guerra, miles de personas desplazadas y familias desintegradas. Esta situación ha agravado la situación de pobreza extrema en la cual se encontraba la población, más aún con la comprobación de la desaparición de la totalidad de pobladores de más de treinta comunidades y/o anexos.

La violencia ha dejado sus huellas en la vida cotidiana de los Ashaninka. Aumentaron la agresividad y el consumo de alcohol, las borracheras interminables sin que se turnaran con los trabajos, la violencia familiar, las viudas y huérfanos sin protección, los suicidios, el escepticismo y rechazo hacia foráneos. Hay mujeres que pegan a sus hijos sin que éstos las hayan provocado, amenazas de muerte hacia los arrepentidos, desapariciones de sospechosos, el reconocimiento de que sus propios familiares participaron en las ejecuciones de otros familiares y una intranquilidad, inseguridad y desconfianza en general; innumerables personas con traumas que no fueron atendidas, con sueños nocturnos que según las creencias Ashaninka les avisan de situaciones incontrolables.²¹³ La estrechez de la vivencia en comunidades por el miedo de residir más dispersos provoca hasta ahora mucha tensión entre la gente. Los rumores sobre el resurgimiento de la subversión causa angustia hasta hoy a comunidades enteras. Vimos a personas sentadas durante todo el día sin hacer nada, lo que según los ancianos anteriormente era imposible. Las ausencias en la faenas parecen haber aumentado. No todo lo mencionado se debe únicamente a la violencia, sino que aumentó con la intrusión de agentes foráneos en la vida de los Ashaninka. Esta situación atenta contra el parentesco porque identifican a los victimarios des sus propios parientes entre ellos. Todo ello crea conflictos en la comunidad y hasta para faltas leves se buscan sanciones más drásticas.

Hasta la fecha los esfuerzos del estado para atender a esta población no han sido suficientes. Se observa, sin embargo, el interés oficial de dar un tratamiento especial a la zona, por ello se ha creado recientemente la figura de un Alto Comisionado para la Paz y el Desarrollo, con quien se espera canalizar las demandas y restituir los derechos que siguen vulnerados.

4.2 La autodefensa Ashaninka

²¹⁰ Los desplazados internos. Informe del Representante del Secretario General, Sr. Francis M. Deng, presentado en cumplimiento de la resolución 1995/57 de la Comisión de Derechos Humanos. Adición. Estudio de casos de desplazamiento: Perú <http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf>

²¹¹ Informe de visita in situ de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Abril 1995

²¹² Un claro ejemplo de esta situación son los registros del padrón electoral del Distrito de río Tambo, que muestra una enorme diferencia entre los inscritos (6500) y los votantes (2500) en los últimos cinco procesos electorales.

²¹³ Cabe mencionar que una cooperante del Servicio Alemán de Cooperación Social Técnica realiza conjuntamente con el equipo de CIPA un diagnóstico sobre la salud mental de mujeres y niños Ashaninka y Nomatsiguenga en la Selva Central para identificar el método para una atención eficaz.

En su larga historia de resistencia empezando con los misioneros, los Ashaninka supieron deshacerse de los invasores haciéndose conocidos como buenos guerreros. Comentaron que varios misioneros fueron eliminados por sus antepasados porque querían imponerles la evangelización. El impedimento del libre ejercicio de sus formas de vida fue posiblemente el mayor factor de su resistencia. Lo mismo habría provocado su rechazo hacia la indoctrinación por parte de Sendero Luminoso. En defensa de sus vidas, su territorio y la libertad los Ashaninka de los ríos Tambo y Ene, organizaron a partir del año 1990 la autodefensa Ashaninka.²¹⁴ Siendo en su origen una organización de autodefensa civil, mediante el Decreto Legislativo N° 741 del 12 de noviembre de 1991 fueron reconocidos como “comités de autodefensa, como organizaciones de la población para desarrollar actividades de autodefensa de su comunidad” y para “apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional del Perú en las tareas de pacificación” (art. 1) bajo el control del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas. Mediante el Decreto Supremo N° 077-92-DE de noviembre del año 1992 su organización y función fueron regulados.²¹⁵

Desde las incursiones senderistas del 87 las comunidades se desplazaron mayormente a las alturas y a otras comunidades sin poderse defender significativamente de la subversión.²¹⁶ No estaban preparados para responder ante las atrocidades de Sendero que bajo ningún criterio podían siquiera imaginar. Mientras que a partir de diciembre del año 1989 en Puerto Bermúdez se había formado el “Ejército Ashaninka” a raíz del asesinato del líder Ashaninka Alejandro Calderón por parte de una columna del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), en Cutivireni a riberas del río Ene fueron asesinados varios dirigentes y un profesor.²¹⁷ En el congreso de la CART en julio del 90 los Ashaninka tomaron la decisión de formar la autodefensa Ashaninka.²¹⁸ Según nuestros informantes pocos Ashaninka habían asistido a este congreso ya que habían circulado rumores de un ataque de Sendero. Ello no impidió la concurrencia del entonces presidente de la CART, el profesor Pablo Santoma, que junto con otros dirigentes fue asesinado por Sendero Luminoso. Pablo Santoma y Emilio Ríos, uno de los fundadores de la autodefensa que falleció en el año 1999, fueron declarados héroes del pueblo Ashaninka.²¹⁹

La CART que dio origen a la autodefensa Ashaninka en el río Tambo no tenía una estructura estable, lo que le tomó tiempo conseguir. Según GAGNON ello sería una característica propia de su forma de combate; no responder, retirarse y formarse más

²¹⁴ Los Ashaninka llaman la organización de la autodefensa tanto “ronda Ashaninka (de autodefensa)” o “comité de autodefensa (Ashaninka)” según la imposición de la creación de este término y su instalación por parte del Ejército o simplemente “la autodefensa”. Según ESPINOSA DE RIVERO los Ashaninka relacionan el término “comité” a una forma de organización de Sendero Luminoso, por lo que se intenta de evitarlo. Véase: ESPINOSA DE RIVERO, Oscar: Rondas campesinas y nativas en la amazonía peruana. Lima 1995, p. 101, nota al pie de página. Al respecto se debe mencionar la extrañeza que sintió y el rechazo que expresó una mujer Ashaninka cuando en el año 2002 participó en una capacitación en Lima y los facilitadores se dirigieron a los participantes como “compañeros”, término utilizado por los subversivos.

²¹⁵ Véase capítulo 3.4.4 con respecto a las funciones de la autodefensa.

²¹⁶ Ello ha sido una reacción conocida durante la colonización la que hizo retroceder a los Ashaninka conforme como la frontera de la colonización avanzaba, y lo que se repite hasta hoy cuando se ve que familias enteras del río Perené se asientan en el río Tambo.

²¹⁷ Véase GAGNON, Mariano: Guerreros en el paraíso. Lima 2000, p. 91ff

²¹⁸ BENAVIDES, Margarita: Autodefensa Asháninka en la selva central. En: Amazonía indígena. Nos. 17 y 18, Setiembre 1991. P 57.

²¹⁹ Un dirigente Ashaninka, Poyentima, quien participó y posiblemente ejecutó el asesinato de Santoma, es llamado traidor.

organizadamente para contraatacar.²²⁰ Ello fue puesto en práctica exitosamente por la autodefensa en el río Tambo.

Hay que tomar en cuenta lo que analizamos en el capítulo 3.4.4 sobre el liderazgo. Los Ashaninka solamente crean líderes temporales, como en casos de guerra. La falta de líderes estables podría explicar la demora en la definición de su autodefensa. Por otro lado, ser guerrero es una característica cultural muy destacada para todos los Ashaninka varones.²²¹ Cuando en el año 1992 se preguntó a los niños varones qué querían ser cuando crecieran, nos contestaron que querían ser ronderos.

BENAVIDES observó “que donde la autodefensa ha tenido más éxito es donde ha habido mayor organización de base y mayor claridad en un proyecto indígena propio.”²²² Este reto fue asumido por la autodefensa Ashaninka hasta que disminuyó la violencia. Los rumores de un resurgimiento de Sendero Luminoso en el río Ene y Tambo actualmente intranquilizan a la población Ashaninka y ponen en alerta a los comités de autodefensa. Sin embargo, y ante la discusión nacional sobre la desestructuración de los CADs, no se nota esfuerzos de una reorganización.

4.3 Preparación y reglas de guerra

Algunos ronderos Ashaninka nos comentaron que existe una preparación especial para el combate. Los guerreros toman ciertas infusiones de plantas que les infunden coraje, pierden todo temor, les hace desarrollar una capacidad sensorial más amplia y permanecen sumamente alertas, más allá de lo normal. Los conocimientos sobre estas hierbas son transmitidos solamente de padres a hijos varones.²²³ Las mujeres no deben ver estas

²²⁰ Compare con nota al pie de página n° (actualmente 228 – GAGNON) en el capítulo 4.3

²²¹ Véase capítulo 3.5.1 sobre el “ideal Ashaninka”.

²²²

- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar: Rondas campesinas y nativas en la amazonía peruana. Lima 1995. (CAAAP)
- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar: El pueblo Ashaninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural. En: Derechos humanos y pueblos indígenas de la amazonía peruana. Lima 1996 (CAAAP)
- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar: La repetición de la violencia. Lima 1994. (CAAAP)
- FABIÁN ARIAS, Beatriz y Oscar ESPINOSA DE RIVERO: Las cosas ya no son como antes: La mujer Asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central. Lima 1997. (CAAAP)
- RODRÍGUEZ VARGAS, Marisol: Desplazados. El caso Ashaninka. Lima 1993 (CAAAP)
- VILLAPOLO, Leslie y Norma VÁSQUEZ: Entre el juego a la guerra. Lima 1999. (CAAAP)
- COORDINADORA NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS: Los Ashaninkas: Un pueblo que busca renacer. Lima 1995 (CNDDHH)
- BENAVIDES, Margarita: Autodefensa Asháninka en la selva central. En: Amazonía indígena. Nos. 17 y 18, Setiembre 1991. P 60.
- RODRÍGUEZ G., Yolanda: Violencia Política en la Selva Central. Lima 1990(IDL)

²²³ Existen varias hierbas y preparaciones para la guerra. Solamente la familia de un guerrero muy destacado dispone de conocimientos sobre una preparación específica muy efectiva y comprobada. Este guerrero es considerado entre los Ashaninka como muy salvaje, lo que comentan entre broma y seriedad. Otros informantes dijeron que las continuas enfermedades de este guerrero se debían a la gran cantidad de drogas que había tomado. Estas enfermedades acompañadas de un visible decaimiento no fueron identificadas por lo que no se pudo curar con evaporaciones ni baños. Mencionan que su mundo está hecho para la guerra y que posiblemente ahora tiene un problema con los nervios. En general, los Ashaninka lamentan que los conocimientos sobre estas hierbas se estén perdiendo. Pocas personas saben utilizarlas y prepararlas. Nos

hierbas. Se debe seguir una dieta y abstinencia rígida pero si no se cumple debidamente, ello ocasionará la derrota, lo que explicaría por ejemplo el alto número de muertos que pudieran reportar en una acción.

Para ingerir las hierbas se forma primero una pasta, se tritura y se pone en algodón para sacarle un extracto que se debe tomar. Dicen que es muy fuerte, que choca y produce sueño, luego “te hace muy salvaje, muy fiero” pero luego del combate “sólito se pierde su amargura”²²⁴. Cuando regresa el guerrero que ha ingerido estas hierbas no debe estar con su familia sino en un estado de trance la podría matar. Para eliminar los efectos de la hierba debía provocarse vómitos con tabaco y otras hierbas²²⁵. Un rondero nos comenta: “Hay *ivenki* ²²⁶ que se sopla a los del Sendero Luminoso y no funcionan más sus armas. Así funcionó. Eso es un conocimiento de los antiguos, de sus abuelos, los que eran guerreros. Hay otro *ivenki* que te hace perder el miedo.”

Con respecto a las guerras antiguas ROJAS ZOLEZZI indica:

“En las condiciones de las guerras tradicionales, un combate se iniciaba con el toque de las bocinas de los atacantes del asentamiento anunciando su presencia hasta este momento encubierta. En ocasiones a esto seguía un tiro de aviso hacia el asentamiento atacado con una flecha sin punta llamada *kaapontso* que hería a la persona levemente sin matarla. Se esperaba con esto generar animosidad en el contrario, que debía llevar al enfrentamiento entre los hombres de ambos bandos. A continuación los atacantes esperaban que los atacados dispararan sus flechas las cuales esquivaban con saltos acrobáticos²²⁷ para luego disparar antes de que pudieran colocar nuevamente sus flechas en sus arcos. De acuerdo con nuestros informantes, dado el limitado número de flechas por tirador y para maximizar la eficiencia de cada tiro, a fin de dejar libres las manos de los mejores tiradores del grupo muchas veces los miembros más jóvenes del grupo se exponían fuera de los matorrales para que los defensores descargaran sus arcos sobre ellos sorteando los proyectiles y dando entonces oportunidad a los guerreros para disparar sus flechas teniendo un margen mayor de tiempo para apuntar.”²²⁸

De acuerdo a este relato las guerras se llevaban a cabo entre dos partes iguales. Aunque los atacantes se preparaban para el combate colocándose en posiciones seguramente ventajosas no sorprendieron de todo al atacado. Avisaron con bocina y tiraron una flecha sin punta.

comentaron entre risas que el hijo de un comunero orinó en una de estas hierbas que cultivaban detrás de la casa, lo que le ocasionó la muerte. Actualmente no podían conseguirla más por ser muy escasa.

²²⁴ No les sucede como a los Matsiguenga, que cuando regresaban de una guerra no debían comer carne de ciertos animales ya que las almas de estos animales les podrían llamar y finalmente matarlos. Tampoco debían tener relaciones sexuales. Además hacían una limpieza interna provocándose vómitos. Véase BAER, Gerhard: *Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru*. Basel 1984, p. 288

²²⁵ Parece interesante lo que BAER comenta de los Matsiguenga: “Los participantes victoriosos de la guerra a su regreso no debían dormir por tres o cuatro días. Quedaban despiertos para evitar sueños ya que temían de soñar de sus víctimas y caerse en peligro de vida.” BAER, Gerhard: *Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru*. Basel 1984, p. 288

²²⁶ Plantas medicinales

²²⁷ Los Ashaninka del Tambo lo llamaban “cabrear” lo que también practicaron con los Asheninka del Pajonal en eventos para medir fuerzas.

²²⁸ ROJAS ZOLEZZI, Enrique: *Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima 1994. P. 232

Según nuestros informantes en los combates contra Sendero se utilizó más la estrategia de un combate sorpresivo.

En la guerra contra la subversión el conocimiento del terreno y la forma de desplazarse en la selva les daba una ventaja amplia frente sus enemigos. Nunca se producían enfrentamientos abiertos; se procuraba sorprenderlos o esperarlos y escoger el terreno más favorable donde se desarrollaría la confrontación. Si era inevitable lo hacían decididamente. Generalmente en las confrontaciones con Sendero, los senderistas colonos llevaban la peor parte dado que fácilmente se perdían en la selva.

Según GAGNON la fortaleza de los Ashaninka consiste más en un contraataque que en la defensa y relata una táctica que Sendero Luminoso erróneamente interpretó:

“Ese día los senderistas se dieron cuenta de que no habían sabido calcular el carácter Asháninka. Siempre habían visto cómo se replegaban ante el avance de los colonos; habían visto cómo huían de los ataques iniciales. Los terroristas simplemente no comprendían que los Asháninkas desconocen el concepto de defensa. Huir de los atacantes no es señal de cobardía; los Asháninkas huyen para organizarse y contraatacar.”²²⁹

Para la mayoría de los Ashaninka, si un narcotraficante o un senderista eran capturados no merecían que se les respete la vida. Han sido testigos de muchas atrocidades “se han comportado peor que animales”. Arbitrariamente los mandos senderistas disponían de la vida de cualquiera y asesinaban hombres, mujeres, niños, ancianos de las formas más crueles. No era de extrañar los descuartizamientos a la vista de todos o la orden de ejecutar a un familiar. Ello explica por qué los ronderos se resistían a respetarles la vida a los senderistas o narcotraficantes.

Incluso luego de haber tenido diversos eventos de difusión y capacitación sobre el tema de los derechos humanos y el respeto a la vida por parte de instituciones no gubernamentales y de algunas entidades del estado (Defensoría del Pueblo, PAR), aún se percibía un fuerte nivel de resistencia a respetar a los senderistas o narcotraficantes. Los casos recientes (Octubre 2001) del descuartizamiento de los policías en la zona de Tsomaveni, río Ene-Pangoa, quiebra todo el discurso de respeto a los derechos humanos que pudiera haberse difundido e incentivado. No es posible comprender estos actos para los Ashaninka y creemos que para nadie en su sano juicio.

Parece que para las guerras antiguas la causa era el rapto de mujeres, la respuesta a un ataque o la defensa territorial ante pueblos vecinos. Cuando raptaban mujeres también eliminaban a sus familiares, comentaron los ancianos. Los levantamientos ashaninka contra los franciscanos entre los siglos XVII y XIX se tradujeron en ataques a las misiones y poblados, armados con arco y flecha quemando las instalaciones misioneras.²³⁰ En el tiempo de la violencia, la autodefensa actuó bajo el régimen de las Fuerzas Armadas y respondió por ello a sus requerimientos: derrotar al terrorismo con todo lo que implica. El fundador de la autodefensa comentó en el año 1992 que los Ashaninka habían exhibido los

²²⁹ GAGNON, Mariano: Guerreros en el paraíso. Lima 2000. P. 94

²³⁰ DÁVILA, Carlos H.: Rebeliones nativas en la amazonía peruana. En Panorama amazónico, n° 4. Lima 1980. Pp. 11-34

cadáveres de sus enemigos o partes de ellos²³¹ en las afueras de la comunidad de Poyeni para asustar a los subversivos. Hay que destacar que hasta entonces los Ashaninka no conocían crueldades como las de Sendero, ni los secuestros y chantajes para derrotar su pueblo.

4.3.1 Recuperados

Los recuperados son aquellos Ashaninka que han sido encontrados cerca a un campamento senderista escapando de un enfrentamiento por acción militar o por acción de la ronda, al disminuir o replegarse el control senderista o al retirarse de la columna como producto de la acción. Los ronderos comentaron sobre un caso de un recuperado en el que sí confían pues saben que lo obligaron a participar en las filas de Sendero Luminoso. Además todos saben lo que hubiera pasado si alguien no quería pasarse a las filas de la subversión: lo matarían. En una comunidad nos dijeron que no habían rescatados, pero en otra sí. Los comuneros le tenían confianza pero siempre lo estaban observando.

4.3.2 Arrepentidos

Los arrepentidos son aquellos Ashaninka que cumplieron un papel de mando en las columnas senderistas, pero lograron escapar de su control y se entregaron a la ronda. Dan cuenta de la ubicación de los campamentos, datos de las columnas, el sistema de aprovisionamiento de pertrechos y la cantidad de personas que aún mantenían cautivos.

Eran muy vigilados y sus informaciones eran debidamente confrontadas con las de otros informantes. Verificados los datos, salía la ronda a intervenir el campamento y dar alcance a los cautivos. Por las circunstancias especiales de la lucha antisubversiva este procedimiento parece haber sido instruido por los militares.

4.3.3 Refugiados

Se encontraron varios grupos de refugiados en comunidades como Puerto Ocopa, Poyeni y Cutivireni. A veces comunidades enteras están refugiadas en otras las comunidades que las acogen. Debían integrarse con sus sistemas de autoridades en las comunidades que les dieron refugio, lo que en varias oportunidades produjo problemas. Además habían problemas para alimentar a tantas personas, además de la limitación de no tener la oportunidad ni el permiso de la base militar para salir a cazar por el inminente peligro de una emboscada senderista. Igualmente fue restringido el acceso a las chacras más lejanas de la comunidad y el aseo en los ríos.²³² El espacio limitado y la sofocante restricción llevó a

²³¹ Compárese la referencia sobre la ejecución de Ashaninka rebeldes que se levantaron contra los franciscanos: “Todos los prisioneros fueron condenados a la pena capital. ... Fueron baleados a las cabezas y manos de Prevoste, Miquisagua y Casanto fueron puestas en los principales caminos.” Citado en: DÁVILA, Carlos H.: Rebeliones nativas en la amazonía peruana. En *Panorama amazónico*, n° 4. Lima 1980. P. 19

²³² Niños de Puerto Ocopa describieron la situación cambiada de la comunidad: “ahora es un pueblo pequeño, la gente es distinta, más triste, la mayoría se ha ido y ha llegado gente de otras comunidades; ahora está el ejército, los hombres son ronderos, no se puede salir al monte sin ronderos, etc.” VILLAPOLO, Leslie 1993 a, b, d, citado por VILLAPOLO, Leslie y Norma VÁSQUEZ: *Entre el juego y la guerra*. Lima 1999. P. 36

mucha tensión en la población.²³³ Varios refugiados expresaron su malestar y sintieron que las comunidades receptoras les exigían sumisión, por lo que luego se refugiaban en otro lugar. Debido a la incertidumbre de no saber quiénes eran senderistas infiltrados o simples comuneros, las comunidades receptoras tomaron medidas de vigilancia y control de los refugiados lo que en ocasiones finalizó en excesos.

4.3.4 Niños huérfanos por la violencia

A consecuencia de la violencia innumerables niños quedaban huérfanos. Solamente en Puerto Ocopa se estimó aproximadamente 350 huérfanos en el año 1994.²³⁴ Llegaron a las comunidades llevados por las patrullas (militares o ronderas) o con otros comuneros refugiados.²³⁵ Muchos de estos niños fueron incorporados a otras familias de su parentesco cuando se les encontraba, pero otros crecieron en la misión.

Entre los Ashaninka cuando los niños quedaban huérfanos de madre o padre, éstos se quedaban con el padre sobreviviente o con los abuelos. Ante la total destrucción de la familia por la violencia y porque no pudieron encontrar a sus familiares, los niños caían fuera de esta red parental y los integraban en otras familias. “Inicialmente, las autoridades comunales informaron que intentaron incorporarlos al interior de otra familias asháninka de su comunidad (Villapolo 1993e). Pero fueron rechazados por ellas, puesto que no cumplían con las expectativas de los adultos (<<no sirve, no ayudan en las cosas de la casa>>, <<no obedecen>>, <<son caprichosos>>). Así varios de estos niños han pasado por varias familias antes de ser entregados a la Misión Franciscana, que actualmente los aloja (Villapolo, 1993f; 1994a).”²³⁶

4.3.5 Aislados por la guerra

El caso último y quizás más resaltante es el de una comunidad Ashaninka de la margen derecha del medio Ene. En el año 1988 o 1989 el jefe de dicha comunidad fue asesinado por Sendero Luminoso ante los ojos de los comuneros. También ellos fueron amenazados de muerte. Poco se pudo averiguar hasta el momento sobre los acontecimientos de este tiempo y todas las circunstancias que forzaron a los Ashaninka a refugiarse en las alturas de la Cordillera Vilcabamba.

En el año 2000 salió una patrulla conformada por ronderos Ashaninka del Tambo y Ene para ubicar a grupos Ashaninka que habían escapado de la violencia a zonas de cordillera alejadas de los grandes ríos, su entorno habitual. Durante la expedición de aproximadamente 15 días se encontraron primeramente con un grupo residencial conformado por dos familias. Como nos informaron los integrantes de esta “acción de rescate”²³⁷ debieron actuar con bastante cautela. Las personas encontradas estaban muy

²³³ Veáse también el capítulo 4.5 sobre suicidios

²³⁴ VILLAPOLO, Leslie y Norma VÁSQUEZ: Entre el juego y la guerra. Lima 1999. P. 40

²³⁵ A raíz del trabajo del CAAAP con un proyecto sobre salud mental realizada in situ por la psicóloga Leslie Villapolo se publicó en el año 1999 el libro “Entre el juego y la guerra” en el que analiza la situación de los niños huérfanos de la comunidad de Puerto Ocopa.

²³⁶ VILLAPOLO, Leslie y Norma VÁSQUEZ: Entre el juego a la guerra. Lima 1999. P. 42

²³⁷ Así la llamaron los Ashaninka informantes

atemorizadas, pero cuando el equipo de patrulla pudo convencerlos de su buena voluntad y aclararon que no eran subversivos, ganaron su confianza. Se trataba de un grupo de 200 a 300 personas viviendo de manera dispersa, en una situación deplorable, con vestimenta gastada, escasos utensilios del hogar y una preocupante situación de alimentación y salud. Este grupo Ashaninka ha vivido desde hace 12 o 13 años apartado de todo contacto. En esta zona de altura los animales silvestres son muy escasos, solamente hay riachuelos con pocos peces y no disponían, por ejemplo, de animales domésticos como gallinas. Ahí tampoco crece el material para preparar arcos y flechas por lo que no tuvieron las armas para ir a cazar. Disponían solamente de uno o dos arcos con pocas flechas así que solamente una o dos personas podían cazar presas que fueron compartidas entre todos según su costumbre. Tampoco había algodón para preparar cushmas por lo que no disponían de ropa para protegerse del frío en la altura. Algunos refugiados abrieron chacras clandestinas en zonas más bajas para proveerse de lo elemental, pero solamente fueron de vez en cuando por temor y desconfianza de encontrar a otras persona. A veces un grupo pequeño se iba a pescar al río Ene que quedaba a una distancia de dos días a pie, pero siempre con la cautela necesaria para no encontrarse con nadie. Retomaron antiguas costumbres de organización social, con líderes de grupos residenciales, asentamientos dispersos, alimentándose con lo que les ofreció la naturaleza pero con la escasez que hay en estas zonas de altura. Los Ashaninka nos informaron que hay varios grupos que escaparon de la amenaza de la subversión que vivirían en las mismas condiciones. Con ellos aparentemente existieron escasos contactos. Los Ashaninka refugiados no quisieron tomar contacto ni siquiera con comunidades de su propio pueblo que vive en las riberas del río Ene porque estaban traumatizados por lo que vivieron y sospechaban de la presencia de Sendero Luminoso en las comunidades. Recién con la llegada de esta patrulla de ronderos Ashaninka surgió la esperanza de que la situación de violencia en la zona de su antiguo asentamiento haya cambiado y que exista una situación de paz que les permita regresar a su entorno ancestral.

La motivación de la patrulla justamente era rescatar a estos grupos de la situación infrahumana que vivían, como ellos mismos declararon, y resarcir los lazos entre ellos y los Ashaninka que viven en las riberas de los ríos. Los consideran parte de su pueblo, aunque hubiera cambiado su forma de vivir e incluso si hubieran modificado algunas formas idiomáticas. Por ello los quieren integrar al conjunto del pueblo Ashaninka²³⁸. Según los integrantes de la patrulla este sería también el deseo de los aislados pero hasta el momento no se atrevieron a entrar en contacto.

4.4 Sanciones incorporadas

Muchas sanciones que se aplican hoy en día en las comunidades del río Tambo han sido aprendidas de agentes foráneos. Ello se evidenció sobre todo en el caso de un niño de una comunidad del Bajo Tambo que falleció en el año 2000 a causa de una sanción que no formaba parte de la cultura Ashaninka.

Como se refirió anteriormente, la cultura no es estática y asimila nuevos aspectos pero se notó que justamente los castigos incorporados de afuera eran los castigos más fuertes y

²³⁸ Anteriormente se mencionó los límites de la concepción del reconocimiento de identidad del pueblo Ashaninka. En este caso se refiere a la identidad que une a Ashaninka del río Tambo y Ene, que tienen lazos de parentesco siendo muchos pobladores Ashaninka del río Tambo originalmente de la zona del río Ene.

cruels. La tangarana²³⁹, castigo por el que falleció dicho niño, fue - según los relatos de los ancianos - introducido en la época del caucho entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX por los caucheros y patronos que transitaban por el río Tambo. El calabozo se conoce en el Tambo como reliquia del tiempo de caucho y como una práctica de los militares en el tiempo de la violencia. En el año 1994 se vió calabozo en Puerto Ocopa pero parece que ahora desapareció esta forma de sanción. El jefe de una comunidad Ashaninka cercana a Satipo utiliza el látigo de tres puntas que considera especialmente apropiado para castigar a los niños. Dice que así lo aprendió en el Colegio de la Misión de Puerto Ocopa cuando fue alumno. Igualmente el azote fue introducido por los misioneros en el afán de educar a los que ellos denominaban salvajes o para quitarles el diablo.

Aunque aparentemente algunos castigos no fueron incluidos, cabe mencionar que los patronos les aplicaron estas sanciones a los Asheninka del Gran Pajonal incluso hasta el año 1981. SCHÄFER recogió la información sobre los golpes que recibieron los Asheninka públicamente con un pene disecado del toro.²⁴⁰

Diversas formas de maltratos físicos se han aprendido de los militares, como cargar un saco de arena en la nuca y correr varias vueltas por la pista de aterrizaje o colgar a una persona con las manos amarradas en la espalda. Del servicio militar han traído castigos como canguro, ranas y planchas, lo que dicen que solamente es un ejercicio físico, pero ejerciéndolo cien veces en pleno sol, es diferente. Una sanción aprendida tanto de los militares como de Sendero Luminoso es sumergir a una persona en el río hasta que casi se ahogue. Lo que recuerdan y mencionan de los castigos de Sendero es sobre todo la ejecución inmediata o después de hasta tres amonestaciones. Según los testimonios, los inculcados fueron baleados o ahorcados por atrás por un grupo de personas, involucrando y haciendo responsables a todos en este crimen.

Estos tipos de castigos traídos de afuera salieron a la luz recién después de una reflexión tanto en los talleres de capacitación realizados por ONGs y la Defensoría del Pueblo como en largas conversaciones sobre los castigos propios de la cultura y los de otras culturas que fueron asimilados. Estos últimos son sanciones que buscan humillar y producir un efecto físico en las personas, con aspectos de derrota y venganza ajenos a la cultura Ashaninka.

²³⁹ hormigas que viven en un árbol y pueden provocar la muerte de una persona por las secreciones y picaduras que ocasionan.

²⁴⁰ SCHÄFER, Manfred: Ayompari, amigos und die Peitsche. Amorbach1988. Pp. 21, 25, 145, 173

V. TIPO DE CONFLICTOS

5.1 Problemas a nivel familiar y organizacional

5.1.1 Infidelidad y adulterio

Algunas mujeres se quejaban de que sus esposos mantuvieran relaciones paralelas con otra mujer, lo que sospechaban o se enteraban por otras personas. Una dirigente dijo que anteriormente su esposo le había engañado varias veces, que ya no regresaba a casa para comer y que tenía hijos en varias comunidades, por ejemplo, un hijo de 6 años al que no le pasa alimentos. La señora tiene otro bebé con un profesor que también la dejó. Nunca se molestó con su esposo por lo que le hizo. Sufrió pero nunca pensó dejarlo. Ahora que son más adultos si él fuera infiel nuevamente quizás lo dejaría. Le recordamos que en una ocasión ella nos contó que ella agredió a una profesora porque tenía relaciones con su esposo y que en otra oportunidad logró que a su esposo le revocaran de su cargo de jefe de la comunidad por infidelidad. Ella lo confirma pero insiste que nunca se molestó con él. Ella explica la reiterada infidelidad del esposo como una muestra de inmadurez. Se unió a él a los 16 años y fueron a vivir a otra comunidad pero nunca en la casa de su mamá. Si hubieran vivido con ella él no la habría engañado; se hubiera tenido que comportar. Sus suegros le habrían llamado la atención.

Se desprende de este caso que si hubieran vivido según la tradición Ashaninka en la casa de los padres de la mujer, habría existido cierto control familiar. Generalmente parece que las mujeres se quejan con sus esposos pero finalmente les perdonan la infidelidad, sobre todo cuando tienen varios hijos. En casos de infidelidad de mujeres los hombres reaccionan a veces violentamente y amenazándolas. Los chismes de otros comuneros juegan un rol muy importante en los problemas familiares, inquietando a la pareja, lo que produce varias peleas.

Un anciano comentó que antes el adulterio no era ningún problema. En estos casos el hombre hubiera tomado a la amante como su segunda esposa. Un delegado indígena comentó que en casos de adulterio “chalanquean”²⁴¹ a los inculpados y los desnudan ante toda la comunidad. Además se les castiga con trabajos comunales.

Nos comentaron un caso de adulterio que ocurrió en Alto Yurinaki entre el pueblo Yanesha. Al inculpado lo amarraron a un árbol con tangarana²⁴² después de haberle tapado los oídos y la nariz para que no le entren las hormigas. Eso se aplica sobre todo si son muy rebeldes pero normalmente se arrepienten. Si no aplican la última medida se les expulsa de la comunidad. El teniente gobernador de una comunidad del río Tambo dijo que en casos de adulterio no castigan sino conversan con los inculpados. Si el hombre deja a la mujer tiene que velar por los hijos, “tiene que traerles cushmitas, carne.” Cuando un padre no reconoce a sus hijos la mujer tiene que atender sola a sus hijos o le tiene que ayudar su propio padre.

Un anciano dijo que había adulterio pero con esta declaración se refirió a lo que para la sociedad nacional es un adulterio, no para los Ashaninka. Dijo cuando si tenía relación con otra mujer la incluían en los lazos familiares como la segunda mujer. No constituiría ningún

²⁴¹ Pegar con chalanca, ortiga

²⁴² hormigas que viven en un árbol y pueden provocar la muerte de una persona por las secreciones y picaduras que ocasionan

obstáculo que ellas todavía estuvieran comprometidas. Se referió al rapto de mujeres en las correrías²⁴³ que en muchas oportunidades llegaron ser la segunda o tercera esposa del victorioso. Aparentemente no importa que las mujeres hayan tenido anteriores relaciones sexuales para la elección de una pareja.

La infidelidad y el adulterio son considerados como una falta dentro de los códigos sociales de los Ashaninka. No obstante, y por la predominancia del varón en la sociedad, muy pocas veces son sancionados los hombres ya que su cultura acepta la convivencia con varias mujeres. Las mujeres se quejan de que sus parejas son infieles y que ellas no saben como evitarlo. "Sin embargo, existen autoridades ante las cuales la mujer se puede quejar, como el Teniente gobernador, o el Jefe de Rondas, quienes sancionan al hombre con un castigo físico, por ejemplo: llamado de atención pública, callejón oscuro, raparle el cabello, mandarlo a trabajos comunales, patrullajes, etc." ²⁴⁴ No obstante una señora sabía de unas hierbas²⁴⁵ que se les hecha encima de la cushma del esposo para que se olvide de la supuesta amante y no sea infiel.²⁴⁶ Cuando el supuesto adúltero llega a la casa la mujer lo abraza y disimuladamente le soba las hierbas preparadas en la espalda de la cushma. El hombre entonces se pone triste, a veces llora, lo mismo que le pasaría a la amante, y regresa con su esposa.

Como se ha visto hoy en día prácticamente los casos de infidelidad y adulterio cometido por los hombres no son sancionados, más bien los hombres se ríen de los adúlteros. La infidelidad o adulterio cometido por mujeres no está permitido pero no supimos de ningún caso que fuera sancionado por autoridades comunales. Sólo el esposo sanciona violentamente a su mujer, pegándole fuerte, sobre todo cuando está ebrio. Hay que tomar en cuenta que los Ashaninka, hombres y mujeres, comentaron que las esposas son maltratadas sobre todo cuando los hombres regresan borrachos a la casa. En dichas reuniones festivas generalmente es donde se enteran - por chismes²⁴⁷ - de la supuesta infidelidad de la mujer perdiendo el control sobre sus emociones bajo la influencia del alcohol. Se mencionaba siempre que los hombres sobrios no maltratan a las mujeres.

5.1.2 Abandono de hogar

Más hombres que mujeres habían abandonado su hogar en las comunidades del río Tambo, debido fundamentalmente a que se habían unido a otra mujer. También se indicaban razones de trabajo en un lugar alejado y la desunión de la pareja. Se incluye en esta sección a mujeres solteras que no llegaron a establecer un hogar con el padre de su hijo.

Las madres solteras o abandonadas normalmente no reciben alguna forma de apoyo o alimentos por parte de los padres de sus hijos. Conocimos solamente tres casos de

²⁴³ Véase capítulo sobre la reseña histórica.

²⁴⁴ HEISE, Maria, Liliam LANDEO, Astrid BANT: Relaciones de género en la amazonía peruana., p. 38. Los datos referidos y recogidos por HEISE corresponderán a tiempos antes de la violencia o a su inicio.

²⁴⁵ Las llamaron pusanga

²⁴⁶ Como se ha visto existe una variedad enorme de hierbas para evitar faltas y curar enfermedades. Este conocimiento es más presente entre las mujeres mayores y – como lo lamentan varias mujeres dirigentas – ya no es transmitida a las jóvenes.

²⁴⁷ Los chismes generalmente fueron considerados como muy dañinos. Se hizo casi cada vez la referencia que antes no había tantos chismes, y que el aumento se debe a la forma de asentamiento, que anteriormente fue disperso y ahora en comunidades.

manutención en el río Tambo. Uno era de una comunera que recibió por un tiempo caracoles de su anterior pareja, lo que ella rechazó. En otro caso un dirigente pagó alimentos y les brindó cosas a sus hijos inicialmente pero cuando notó que la esposa gastaba el dinero en cosas no previstas dejó de pagar. A la directiva de la comunidad - tanto como a todos los comuneros y ahora a todos los Ashaninka del río Tambo - les es conocido este caso. Hubieron llamadas de atención dentro de la comunidad como también por dirigentes regionales - sobre todo dirigentas mujeres - que al parecer no eran muy fructíferas. Agotados todos los recursos de sanciones dentro de su área, la esposa lo demandó judicialmente. El tercer caso, el cual se tratará más adelante, se había producido recientemente en la comunidad de Betania. Un padre tuvo que pagar alimentos a sus dos hijas que vivían con su suegra.

Los Ashaninka mencionaron una creciente cantidad de casos de abandono de hogar. En realidad pocas veces son castigados, sin embargo, en un cuestionario realizado entre los facilitadores se menciona una variedad de formas de sancionar el abandono: llamada de atención, calabozo por 24 horas, limpiar las calles, obligar a mantener a los hijos, cortar el pelo, limpieza espiritual con hierbas, hacerle mala fama al inculpado.

Como se mencionó anteriormente las alianzas son generalmente monógamas pero también existen matrimonios consecutivos. Esto corresponde a una forma tradicional de los Ashaninka que el pueblo vecino Matsiguenga del Urubamba también compartía antes de la violencia política. Pero debido a la desintegración familiar provocada por la violencia, se pudo notar una mayor cantidad de casos de desprotección, sobre todo de mujeres y niños abandonados, que anteriormente fueron integrados a otras familias. Las mujeres decían que ahora eran rechazadas por sus pretendientes debido a que tenían varios hijos, lo que ellos percibían como una carga.

5.1.3 Violencia familiar

Según un anciano, antes también maltrataban a las mujeres. “Pegaban a las esposas por celosos, borrachos las pegaban, de sano no. Antes también era así”, pero afirmó que eso “no está bien.” Varias mujeres ancianas también confirmaron esta opinión.

Se nos comentó de un comunero que le pegaba a su esposa debido a que ella impidió que tuviera relaciones con la hijastra. Una dirigente nos comenta sobre un dirigente actual que va a presentarse como candidato para la alcaldía. ¿Pero quién lo elegirá, ya que ha maltratado a su esposa? Según la informante, la esposa del dirigente se había ido a trabajar a un bar en la ciudad para independizarse de su pareja. En una oportunidad reciente éste le pegó tan fuerte que se escapó a Satipo donde buscaba a la investigadora, ya que ésta intentó una vez mediar en su conflicto matrimonial²⁴⁸. Cuando la encontramos en Satipo tenía la cara bien hinchada.

Como sanción por maltratar a la esposa y a otro comunero que quiso intervenir, al comunero se le conversó y se le hizo cargar piedras. Una mujer indicó que el procedimiento correcto para castigar a un maltratador es que el jefe de la comunidad o de la ronda le llame la atención. Además debe hacer algún trabajo, por ejemplo limpiar el terreno. No mencionó la palabra castigo. Una anciana comentó que su esposo a veces llegaba ebrio a la casa.

²⁴⁸ A solicitud explícita de la señora y con el consentimiento del hombre.

Cuando ella le hablaba, él empezaba a pegarle. Ella dijo que también le contestaba y le pegaba con palo. No le preparó masato. "Cuando ya no hace masato ya no pelea".²⁴⁹

Para evitar los golpes del esposo algunas mujeres usan hierbas que le echan a los ojos. Generalmente las ayudan sus madres después que el esposo las hubieran maltratado en estado ebrio. El esposo no se enteraría y luego de un tiempo dejaría de pegarles. Las mujeres confirmaron que ésta es una medida muy efectiva.

En ningún momento presenciamos un acto de maltrato familiar en alguna comunidad. Al principio solamente conocíamos de casos recientes pero ancianos mencionaron que los esposos siempre maltrataban a sus mujeres, sobre todo bajo influencia de alcohol que se ingiere en grandes cantidades en reuniones al atardecer y en la noche. Comentarios sobre supuestas infidelidades y recuerdos de situaciones del pasado vividos durante la violencia generalmente preceden las manifestaciones del maltrato²⁵⁰. Ya que en la cultura Ashaninka no se golpea a los niños, esos hechos en tiempos recientes se explican como secuelas de la violencia vivida. Algunas mujeres aparentemente sin razón o por faltas menores de los niños les pegaban fuertemente. Una dirigente Ashaninka que investigó estos casos dijo que las mujeres le comentaron que no sabían por qué los maltrataban. Ellas dijeron que habían visto a sus niños jugando tranquilos y a veces de improviso les pegaban. Referían que recordaron algunos momentos de la violencia vivida, su presencia en ejecuciones realizadas por Sendero Luminoso o su participación forzada en ellos. No se pudieron controlar y lastimaron a sus hijos sin que ellas mismas pudieran dar una razón.

5.1.4 Niños abandonados

Son niños abandonados los que no fueron aceptados por alguna razón en la familia –por acusación de brujería o porque el padrastro no los quiso tener²⁵¹ –, porque uno de los padres se fue a vivir – con una nueva pareja – a otra comunidad o porque ambos habían fallecido²⁵². Si los niños se quedaron con el padre, él los dejaba generalmente con los abuelos maternos; en caso contrario los niños se quedaban con la madre, lo que pasó mayormente, o con los abuelos maternos cuando ella se unía a otra pareja o iba a vivir a otra comunidad. Dirigentes de ambos sexos reconocieron que ello era un problema ya que las mujeres y abuelos tenían dificultades para criar solos a los niños pues además de la alimentación y ropa, los niños necesitaban útiles para la escuela.

Anteriormente los hijos abandonados se quedaban en la casa de los abuelos como si fueran huérfanos. Se les hacía una *cushma* única que tenía que lavar siempre ya que no se le daba otra, comentó una señora. Se le daba la atención mínima. En alguna ocasión la misión de franciscanos de Puerto Ocopa señaló que retenían a las chicas adolescentes²⁵³ para que durmieran en la misión, debido a que si no lo hacían en poco tiempo las jóvenes salían embarazadas, dado que al ser huérfanas no tenían quién las protegiera. En términos de sus

²⁴⁹ Véase el ejemplo entre los Chayahuita descrito por DRADI, en el capítulo 3.4.2.1 sobre la relación entre mujer y hombre.

²⁵⁰ Lo mismo sucede con los suicidios descritos anteriormente.

²⁵¹ Véase el caso de la niña que vivía en la casa de su abuela, descrito en el capítulo 3.5.2 sobre el concepto sobre la vida.

²⁵² Estos casos de huérfanos de ambos padres sucedieron más a raíz de la violencia, tratado en el capítulo 4.3.4 sobre niños huérfanos.

²⁵³ En la misión vivieron muchas chicas huérfanas.

costumbres, esta situación no era considerada propiamente una violación porque en muchos casos había consentimiento de la menor. Existen casos de violaciones a huérfanos que no estaban protegidos. A los adultos y señoras casadas no les sucedía eso, dijo una anciana.

Se escucharon casos en que niñas abandonadas fueron víctimas de violaciones. Ello se puede corroborar con los testimonios que recogió BAER sobre los “esclavos”²⁵⁴ entre los Matsiguenga: “...y luego se hizo acompañar con una ‘hija’²⁵⁵ de casi solo (sic) 9 años de edad para que supuestamente le sirviera de compañía y evitara que los demonios *ovashi nitaga* le hicieran daño, pero al regresar la chica acusó al padre de violarla.”²⁵⁶

Es evidente la desprotección que sufren los niños abandonados actualmente. Antiguamente no fue percibido como un problema el hecho de que los niños se quedaran con la madre – ya que usualmente ella tenía otro compromiso al poco tiempo – o con los abuelos, sin embargo, hoy día lo sienten como una carga por las exigencias de la educación escolar. El caso del niño que falleció a raíz del castigo con la tangarana se puede sumar a estos casos.²⁵⁷

Aunque el problema parece ser reconocido por las autoridades, no se aplica una sanción fuera de la llamada de atención cuando la parte en falta esté presente. Generalmente no se da ningún seguimiento para ubicarlos y responsabilizarlos.

5.1.5 Viudas

A raíz de la violencia muchos Ashaninka quedaron viudos o viudas, muchas veces con varios hijos. Según los relatos de la gente, éstos se unieron con otra pareja después de un tiempo, formando una nueva familia. "Esto se justifica culturalmente, ya que la familia representa la unidad de producción básica."²⁵⁸ Encargado del Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR), en el año 2000 el Municipio del Distrito Río Tambo emprendió un diagnóstico sobre viudas y huérfanos por la violencia vivida. Hasta ahora no se destinó ningún apoyo al respecto. Actualmente existen programas del Municipio del Río Tambo de atención a viudas por la violencia, pero este apoyo no llega a todas.

Un comunero comentó que cuando falleció su padre su madre quedó sola en la casa. Como era muy anciana tuvo dificultades para buscar agua e ir a la chacra. Por un largo tiempo nadie se preocupó de ella, hasta que una hija se la llevó a otra comunidad para vivir allí con ella. Se han visto varias viudas ancianas viviendo solas o con un nieto en las comunidades. Si tienen otros familiares en la comunidad, ellos las provén de alimentos pero de manera recíproca siempre que las ancianas estén en condiciones de hacerlo.

Antiguamente las viudas se casaban de nuevo como la segunda esposa del esposo de su hermana, o, en caso necesario, eran atendidas por sus familiares. Una mujer anciana comentó que cuando ella se quedó viuda siendo joven se quiso casar con otro pero éste no

²⁵⁴ “Unfreie” en alemán, lo que significa literalmente “persona no libre”, pero no necesariamente “esclavo”.

²⁵⁵ Se trató de una niña que trabajó como sirvienta en el hogar del padre de familia que la adoptó y la trata como hijastra.

²⁵⁶ BAER, Gerhard: *Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru*. Basel 1984, p. 90, relatado por José Epiphania Pereira.

²⁵⁷ Véase capítulo 5.2.4.1

²⁵⁸ HEISE, Maria, Liliam LANDEO, Astrid BANT. *Relaciones de género en la amazonía peruana*. p. 38

quería ya que ella tenía 5 hijos y él prefería formar una familia con una mujer sin hijos. En varios casos la situación de las viudas era muy preocupante, sobre todo cuando ya no estaban en condiciones de autoabastecerse. En algunos casos sus hijas las llevaron a vivir a sus casas. Los Ashaninka no mencionaron casos de viudas desprotegidas en tiempos pasados ya que siempre vivieron con su familia extensa o se unían a otra pareja. La problemática de hoy parece que se debe a la desintegración familiar fruto de la violencia.

5.2 Problemas en la comunidad

5.2.1 Problemas sobre bienes (hurto)

Los Ashaninka consideran que existe robo cuando el infractor esconde el bien ajeno. Como se mencionó anteriormente los Ashaninka revisan el *tsarato* de la visita que llega a su casa o comunidad y, generalmente, preguntan si se pueden quedar con una u otra cosa. Pero algunos Ashaninka mencionaron también que muchas veces se revisa el equipaje de la visita en su ausencia y ocasionalmente podrían quedarse por ejemplo con un polo. Se pondrían este polo y así se presentarían ante el anterior poseedor “Mira qué bonito me queda tu polo.” No pedían que se los devolvieran ya que hacerlo sería una vergüenza.²⁵⁹

En casi todas las comunidades los Ashaninka manifestaron que no habían robos. O si los habían eran robos menores, como los que son cometidos por niños que roban frutas de los vecinos. Lo que antiguamente se hurtaba era algodón, hilos de tejer, cushmas, flechas, cuchillos y también yuca y plátanos de las chacras. En general eran utensilios de la casa, el producto de la caza y de la chacra. Una vez detectado preguntaban a los infractores “Por qué no me pides. Si me hubieras preguntado te hubiera dado.” Nuestro informante cree que no preguntan por vergüenza. Los Ashaninka indican que pueden detectar si alguien ha robado en la chacra porque suele regresar “El *koshinti*²⁶⁰ no tiene chacra, no trabaja. Por eso tiene que regresar y robar,” comentaron los ancianos.

A un ladrón se le considera ocioso y ello se refleja en las apreciaciones que los Ashaninka, especialmente los Caquite, tienen respecto al ideal Ashaninka. Estos hechos refieren al orden social que exige una responsabilidad de cada individuo en el conjunto, sea la familia, el grupo residencial o actualmente la comunidad. Como se observó, los individuos Ashaninka deben saber realizar las tareas asignadas según el género, de manera que todas las mujeres saben plantar, cuidar, cosechar y cocinar todo lo necesario para la alimentación básica. También saben recolectar y sobrevivir en situaciones extremas en el monte. Igual que el hombre que conoce y sabe desempeñar las tareas de la mujer, ella sale a cazar al monte y cocina, recolecta frutas o plantas silvestres o insectos y cuida a sus hijos. Ello se pudo comprobar en situaciones extremas como las que han vivido los Ashaninka refugiados por meses en las alturas de las cordilleras escapando de Sendero Luminoso. Ello implica una alta habilidad para ser autosuficiente y la sobrevivencia de un grupo depende de la responsabilidad asumida por cada individuo. Por ello se puede asumir que ser ocioso es una falta de conducta de un individuo y le lleva al extremo de tener que robar. Entonces, la pregunta “por qué no me pides” exige a cada uno ser generoso. Se tiene que invitar para que nadie caiga en la vergüenza de tener que robar. Es un control recíproco.

²⁵⁹ Estas ocurrencias nos comentó un funcionario Ashaninka que continuamente visita las comunidades del río Ene y Tambo y a quién le ocurrió este hecho en varias oportunidades.

²⁶⁰ ladrón

Antiguamente los castigos para el robo iban desde la amonestación a actos violentos, como flechar al infractor cuando lo atrapan robando de la chacra. Los Ashaninka comentaron que se puede observar cierto crecimiento de los casos. Así nos comenta un Ashaninka del Medio Tambo que vive alejado del centro principal de su comunidad porque los pobladores de su comunidad frecuentemente le robaban gallinas. Nos advirtió que no dejáramos dinero en nuestro alojamiento sino lo robarían. Pudimos escuchar esas referencias frecuentemente en estos últimos años no siendo advertidas anteriormente.

Cuando atrapan a alguien en flagrante delito llaman a la junta directiva y lo sancionan. Si el autor es desconocido se llama a una asamblea y se investiga. Hoy en día se roba sobre todo ropa y cosas de la casa, que se tienen que devolver una vez detectado el infractor. Si robó por primer vez no tiene mayores consecuencias. Muchas veces se roban gallinas para comerlas o para vender. Las cosas hurtadas generalmente aparecen después. Se informa a toda la asamblea comunal cuando ha sucedido un hurto, luego se invita al infractor a devolver lo hurtado, lo que generalmente se hace. En un comunidad del Medio Tambo pudimos observar por lo menos parcialmente el procedimiento de una investigación de un robo menor. Desaparecieron las botas de una menor no-indígena que visitó la comunidad en compañía de su madre. Había dejado las botas colgadas bajo el techo de pona²⁶¹, donde estuvo alojada. Cuando se fijó que las botas no estaban, la madre preguntó al dueño de la casa. Él se preocupó inmediatamente del caso y preguntó a los vecinos si alguien había visto algo. En el transcurso del día varias personas se acercaron y preguntaron a la madre si ya habían aparecido las botas. Todos le dijeron que no se preocupe, que pronto aparecerían de nuevo. Mencionaron algunas sospechas y se comprometieron a averiguar. El dueño de la casa dijo que a la siguiente mañana iban a avisar al comité de autodefensa. Reiteradas veces le afirmaron que iban a aparecer las botas ya que no hay otros niños que tienen botas de ese color. Casi todas las personas supusieron que fueron niños los que las robaron. Dijeron que a veces se encuentran cosas robadas botadas en algún lado de la comunidad. Fue así que informaron a toda la comunidad de lo sucedido, al comité de autodefensa, club de madres, escuela y entre los comuneros. Como no aparecieron ni siquiera después de varios días, varias personas pensaron que habían sido niños que viven en la chacra (lejos del centro principal de la comunidad) quienes las tenían escondidas. Los Ashaninka se sentían indignados y avergonzados sobre lo que pasó y hasta el día de la salida de la visita dijeron que las botas seguramente aparecerían. Pero no aparecieron nunca.

Un Yanasha nos comentaba que hoy en día el infractor tiene que devolver lo que robó. Si eso no es posible, generalmente en caso de hurto de víveres que fueron ya consumidos, lo tiene que pagar. Si no acepta eso lo amarran en una casa, llaman a la asamblea comunal y si se encuentran las cosas que ha robado, tiene que cargarlas públicamente y todos se burlan de él. Además se tiene que disculpar públicamente. Según un delegado indígena, el infractor no queda estigmatizado y la comunidad se olvida del hecho. Se pudo percibir que hubo un incremento de robos en los últimos años. Cabe mencionar que el robo (como fue llamado generalmente entre los Ashaninka) o hurto presenta una amenaza en un pueblo donde las casas no tienen ventanas o puertas cerradas con candado. A veces las familias dejan su casa por días o semanas sin protección alguna.

²⁶¹ Palmera (lat. *Iriartea exorrhiza*)

5.2.2 Incumplimiento con trabajos comunales

Los trabajos comunales se hacen generalmente en días fijos (muchas veces los viernes o sábado) o según las necesidades. Incluyen la limpieza de las vías, canchas de fútbol, pistas de aterrizaje, arreglos de la escuela o posta de salud, mantenimiento de los linderos o el trabajo en las chacras comunales. Participan hombres y mujeres adultos y jóvenes.

Algunas comunidades han establecido en los estatutos comunales la obligatoriedad de la participación en los trabajos comunales y las sanciones respectivas. Generalmente consisten en multas en dinero o en el pago de gallinas si faltó una vez. Si no participan por tercera vez generalmente son sancionados con trabajos individuales a favor de la comunidad que consisten en la limpieza de un trecho grande de maleza en el núcleo principal de la comunidad. Para hacerlo sentir más como castigo le dan un machete sin filo y lo dejan trabajar el día entero, incluyendo las horas de más calor. Los infractores realizan solos estos trabajos y ante toda la comunidad que muchas veces se burla de ellos. Varios comuneros se quejaron de que los que no participan son siempre las mismas personas y lo consideran injusto. A los faltantes los llaman flojos. Al parecer los Ashaninka no pueden resolver los problemas de reincidencia pues las sanciones no tuvieron el impacto deseado.

Otra razón para el ausentismo es que varios comuneros se dedican a la producción para el mercado. No le dan importancia al trabajo comunal porque dicen que no les trae beneficios y prefieren trabajar su propia chacra, vender los productos y obtener ingresos monetarios. Los trabajos comunales les parecen una carga adicional y de poca utilidad ya que están pensando en su propio bienestar. Muchos Ashaninka ven este individualismo como propio de los colonos y lo rechazan. En una comunidad cerca de la ciudad de Mazamari la presencia de estos comuneros había provocado problemas de diferente índole. Eran considerados ociosos y, en general, tenían una mala imagen.

Los ancianos comentaron que antiguamente los trabajos conjuntos no estaban tan institucionalizados como ahora. Cuando vivían en grupos pequeños todos participaban en las tareas del hogar, de caza y pesca. Hoy la vivencia en comunidades grandes exige una cantidad de tareas como la limpieza de las vías, macheteo de la pista de aterrizaje, mantenimiento de la posta médica y escuela, trochas para hacer más visibles los límites de la comunidad, trabajos intensivos en el cuidado de animales, reforestación y chacras integrales como parte de los proyectos de desarrollo conducidos por ONGs. Por la variedad de recursos naturales disponibles antes no eran necesarios cultivos más estables o víveres almacenados como es el caso con las instalaciones agropecuarias y de piscigranja que requieren un cuidado continuo. Más fácil era ir al monte para cazar animales silvestres, ir a la chacra para cosechar y simultáneamente plantar yuca y buscar algo extra en el camino.

El beneficio de una actividad era directo pues proporcionaba comida para el día. Los trabajos comunales de hoy no corresponden a este esquema lo que podría explicar tanto ausentismo. El reiterado ausentismo en las faenas se debe parcialmente al débil liderazgo y a la esperanza de no ser sancionado. En la medida que las sanciones por no asistir a la faena no son muy graves y muchas veces no se llega a aplicar la sanción, los jóvenes que no tienen mucho interés en los trabajos comunales se arriesgan a ausentarse.

5.2.3 Hechos contra la vida

Generalmente los Ashaninka dijeron que no hay homicidios entre ellos. Aparentemente actos contra la vida de los brujos no fueron considerados homicidios y tampoco fueron sancionados. Cuando una persona murió por agresión de otra, ello fue explicado por las circunstancias. No pudieron relatar un caso específico pero mencionaron homicidios del tiempo de las correrías²⁶². En aquel tiempo, los Ashaninka asaltaron a grupos residenciales, mataron a los adultos y vendían a los niños a los “españoles” por un machete o un hacha. Siempre asaltaron a diversos grupos, nunca al mismo. Cuando el grupo agraviado encontraba a los infractores se flechaban, dijo un anciano.

Tampoco eran homicidios las muertes en tiempos de la violencia. Solamente algunos informantes consideraron homicidios los actos contra la vida ocurridos en este tiempo, particularmente, los que fueron cometidos por los comités de autodefensa. Sin embargo, escuchamos de un homicidio cometido por un presunto terrorista a un joven Ashaninka que fue vengado por el padre de éste eliminando al infractor. Un profesor mestizo del Apurimac que habitaba en una comunidad del Bajo Tambo, estaba casado con una comunera Ashaninka. Un día que quería pescar buscó a un sobrino de su mujer para que lo acompañara. El sobrino político tenía 12 años. Una vez en la playa, lo mató golpeándole fuertemente la cabeza y lo dejó en la playa. De regreso en la comunidad, la familia del niño le preguntó por el muchacho y el profesor les contestó que no tardaría en llegar. Como no llegaba lo buscaron en la playa donde encontraron su cadáver con evidencias de golpes. El doctor lo examinó y constató los golpes; enseguida el padre le reclamó al profesor pero éste le dijo que no sabía nada al respecto. Ante la indiferencia del profesor, el padre se apropió de un motor de propiedad del profesor y le pidió dinero como reparación porque el niño era su único hijo. El profesor se negó. Nuevamente el padre fue a buscar al profesor, lo amenazó y lo mató con flecha. Luego dijo que antes el profesor le había confesado que había matado al muchacho. El padre exigió un pago al profesor porque no era posible devolver al hijo con vida pero además porque los Ashaninka generalmente consideran al foráneo como propietario de riquezas que debe repartir o con las que pueden indemnizar por lo ocurrido. Probablemente esta actitud del padre también podría explicarse debido a que antiguamente entre los Ashaninka los asesinos debían abrir 4-5 hectáreas de chacra y mantener a los hijos del asesinado. En efecto, los castigos que se aplicaban antes tenían como objeto una reparación al daño, en este caso a los hijos de la víctima.

No se pudo averiguar mucho sobre las circunstancias de estos homicidios. El informante comentó que en otras comunidades río arriba habían visto que el profesor caminaba por las noches en las playas con una capucha negra y un cuchillo. Circularon rumores de que él había formado parte de las filas senderistas de Ayacucho y al ser perseguido se trasladó al río Tambo donde trabajó como profesor. Dijeron que había matado a mucha gente. Al enterarse, los comuneros le advirtieron al profesor que se fuera porque no querían tener problemas pero no hizo caso de las advertencias.

²⁶² véase en el capítulo 3.2 sobre la reseña histórica

5.2.3.1 Suicidios

Se ha conocido varios casos de suicidio que ocurrieron en los últimos años y tuvieron relación con la violencia vivida. El 5 de enero del 2001 se presentaron en la oficina de la Defensoría del Pueblo en Satipo el jefe y un profesor de la comunidad nativa de Puerto Ocopa porque, entre otras cosas, no sabían si tenían que denunciar y ante quién el último suicidio ocurrido en la comunidad. Temían ir a la policía pues podrían hacer una investigación en la comunidad que involucrara a las autoridades por no haber intervenido. Nos comentaron sobre los siguientes casos y anticipaciones de suicidios.

El primer caso de suicidio fue el de Celso Ñaco Federico, de 27 años, quién tomó *koniapi*²⁶³. Celso Ñaco era de Puerto Ashaninka (comunidad refugiada) del río Ene. Desde hace varios años era viudo, su esposa había fallecido en el río Ene por una enfermedad. Los informantes dijeron que Celso Ñaco tenía el DNI de su esposa y que siempre paraba mirando la foto. Ñaco comentó que había soñado que regresaba “el problema”, es decir, la violencia. El suicidio sucedió el día 19 de diciembre del 2001, cuando estaba participando en una “borrachera” en una casa en Puerto Ocopa. Celso Ñaco había escapado de la violencia en el río Ene hacía aproximadamente 8 años atrás y buscó refugio en la comunidad nativa de Puerto Ocopa. Se enamoró de una mujer de Puerto Ocopa. El día del suicidio Celso, melancólico, repetía que la mujer no le quería. Antes de ello había anticipado su suicidio varias veces.²⁶⁴ La madre de Celso Ñaco anunció que iba a tomar cube para seguir a su hijo.

Otra persona de la comunidad nativa de Caperucía, río Ene, refugiado en Puerto Ocopa, se disparó el año pasado. Según los informantes cometió el suicidio por el trauma sufrido por la violencia vivida en su zona. El 3 de enero del 2001 en la comunidad nativa de Puerto Ocopa una pareja se emborrachó y se peleó. Luego intentaron aventarse a un abismo. El hombre dijo que iba a tomar cube. En el año 94 una persona refugiada de Potsoteni, río Ene, se colgó con una soga de un árbol en la comunidad de Puerto Ocopa.

La mayoría de los suicidas eran del río Ene y habían llegado años atrás como refugiados a Puerto Ocopa, en el alto Tambo. Cada uno de ellos había sufrido ataques y hostigamientos por parte de Sendero Luminoso. Según VILLAPOLO y VÁSQUEZ los refugiados no son integrados en la comunidad de Puerto Ocopa, lo que no confirmaron los informantes presentes²⁶⁵. “En algunas ocasiones, había tensión en las relaciones entre las familias nacidas en Puerto Ocopa y las procedentes de otras comunidades. ... Se observaban formas de marginación, algunas más sutiles y otras más explícitas y violentas. Las familias naturales de la comunidad, más aculturadas, explicitaban prejuicios frente a las menos aculturadas; se referían a ellos como <<pobrecitos>> o <<incivilizados>>. De otro lado, los rencores y conflictos interfamiliares previos fueron exacerbados a partir de los hechos de violencia.”²⁶⁶

Los suicidios sucedieron sobre todo en fiestas donde se consumía masato²⁶⁷. Cuando están ebrios anuncian que van a envenenarse, matarse con escopeta o tirarse por un abismo, y

²⁶³ Cube, barbasco: veneno para peces

²⁶⁴ A Celso Ñaco Federico lo enterraron en el panteón de Puerto Ocopa donde están los que mueren envenenados o baleados.

²⁶⁵ Ellos son de la población que ya vivía antes en Puerto Ocopa

²⁶⁶ VILLAPOLO, Leslie y Norma VÁSQUEZ: Entre el juego a la guerra. Lima 1999. P. 37

²⁶⁷ El grado del alcohol del masato aumenta con los días de la fermentación.

muchas veces lo ejecutan. Ahora los comuneros toman no sólo masato sino que lo mezclan con aguardiente o se embriagan con aguardiente o cerveza. Consiguen el aguardiente en Puerto Chata donde venden el aguardiente también a menores de edad. Por el consumo de aguardiente han aumentado las agresiones en la comunidad.

Los informantes mencionaron comentarios acerca de que los suicidas habían soñado que iba a regresar la violencia. Están traumatizados por lo que han vivido en los años de la subversión. Los hechos de violencia sucedidos entre los meses de mayo y julio del año 2000 habían avivado el temor de la población al terrorismo. Comentaron que la vida no valía nada en los tiempos de la violencia, que se habían entregado a la muerte, por lo que ahora ya no tenían miedo de matarse, castigarse o envenenarse.

En Puerto Ocopa existe un panteón especial para personas que se habían suicidado. Dijeron que la separación de los cadáveres de los suicidas era por la propia decisión de los comuneros, pero hay que tomar en cuenta la fuerte influencia por la iglesia católica en Puerto Ocopa, ya que en la creencia católica el suicidio es un pecado. Esta costumbre parece ser asumida por los comuneros de dicha comunidad de modo que aceptan el entierro en un panteón aparte.

Un comunero de una comunidad del Bajo Tambo que sufrió fuertemente la violencia de Sendero Luminoso pero que tuvo la mejor autodefensa de la zona, dice que ahí no hay suicidios. Comenta que durante las borracheras las personas exteriorizan miedos ocultos por lo cual se podían suicidar. "Nosotros tomamos, estamos tranquilos." dijo. En la comunidad del bajo Tambo la cohesión es mucho más evidente que en la comunidad de Puerto Ocopa del alto Tambo, que padece de desintegración y donde el egoísmo es creciente probablemente por el constante contacto con colonos y comerciantes. Nos comentaron que los hombres se suicidaban más que las mujeres. En contraste, entre los Awajun²⁶⁸ hay un mayor porcentaje de mujeres suicidas en comparación con los hombres.²⁶⁹

El sociólogo francés Emile DURKHEIM²⁷⁰, en un estudio publicado en el año 1897 sobre el suicidio en sociedades europeas, diferencia entre suicidios egoístas, altruistas y anómicos. Para nuestro fin es de interés la tercera categoría que tiene como causa una crisis que afecta a un conjunto. Según sus estudios éstos se debían a la crisis económica en Europa y ocurrían debido a cambios sociales espontáneos que quebraban las normas sociales produciendo confusión, inseguridad y desorientación que a veces conducían al suicidio.

Los suicidios de los Ashaninka ocurridos después de la violencia encuentran un paralelo en esta explicación. Destruyeron su orden social y provocaron desorientación e inseguridad que aún continúa debido al peligro latente de la subversión. Evidencia de ello es el alto número de suicidios en una comunidad con frecuente contacto con la sociedad nacional, que tiene una estructura organizativa débil en comparación con otras comunidades del Tambo donde ocurrieron menos suicidios.

²⁶⁸ Awajun es la autodenominación del pueblo que es más conocida en la literatura como Aguaruna.

²⁶⁹ Un estudio del año 1970 indica el suicidio como causa de muerte en un 22,1% entre mujeres en comparación con 1% para los varones. Michael BROWN encuentra una relación de 1:2 y 1:3 de suicidios de hombres y mujeres para el período de 1977. Compárese BANT; Astrid: La política del suicidio: El caso de las mujeres Aguaruna en la amazonía peruana. En : HEISE, María, Liliam Landeo y Astrid Bant: Relaciones de género en la amazonía peruana. Lima 1999. p. 133f

²⁷⁰ DURKHEIM, Emilio: El suicidio. Buenos Aires 1971

Los Ashaninka perciben el suicidio como la salida a un problema no solucionable. Esto es similar a otras prácticas como el abandono del lugar del conflicto, por ejemplo en casos de conflictos familiares o, anteriormente, invasiones de colonos, cuando los Ashaninka se retiraron. Los Ashaninka comentan que los casos de suicidios y abandono surgen a raíz de las borracheras. Se suicidan o se van porque no quieren tener más problemas. Parece que en algunos casos se está buscando la solución de un conflicto mediante el abandono o el suicidio para ponerle fin al asunto conflictivo.

El índice elevado de suicidios responde a la violencia vivida pero tenemos referencias de que siempre hubieron suicidios. Algunos ancianos del río Tambo comentaron que antiguamente los suicidas se habían envenenado con barbasco. La razón había sido la tristeza por la pareja infiel o que “molestaba mucho”. Sobre ello SCHÄFER pudo recoger varios testimonios, casi todos sobre suicidios de varones. Los Asheninka le indicaban que la mujer le había molestado²⁷¹, que tenían pena por la muerte de algún familiar fallecido²⁷² y otro caso en que 14 personas se habían suicidado para no ser castigados por las autoridades de Oventeni en un caso de brujería.²⁷³

SCHÄFER también concluye que le pareció “que la mortalidad de los niños, la brujería y los suicidios aumentaban en la medida que la vida de la familia hubiera sido más influida por los colonos.”²⁷⁴ Nos extrañó mucho el alto índice de varones que se suicidaron en una sociedad en la que éste tiene una posición tan dominante. No deja de sorprender que los hombres Ashaninka, guerreros por naturaleza, tan fuertes en la lucha antisubversiva, se suiciden porque una mujer que les molesta. Aparentemente estos fenómenos ocurren ante un desarraigo cultural, una baja autoestima y ante la impotencia de afrontar las injusticias vividas.

5.2.4 Lesiones corporales

Las peleas que incluyen agresión física surgen casi siempre cuando la gente están ebria, pero generalmente los hombres arreglan sus conflictos amenazándose, gritando y pechándose. Raras veces utilizan los puños. En casos más graves al día siguiente son convocados por las autoridades que les llaman la atención.

Los ancianos comentaron sobre las peleas con los Asheninka del Gran Pajonal. Cuando llegaron a las comunidades del Tambo reclamaron a su *ayompari* el pago para una deuda que quedó impaga desde su última visita. Si éste no le podía pagar el Asheninka empezaba a quejarse reclamándole el pago hasta que los dos se gritaban y empujaban fuertemente con el pecho. Nunca terminaban en lesiones.

Los casos de peleas conyugales en que mayormente el hombre golpea a la mujer y ella le responde pegándole con un palo son llevados al teniente gobernador o al presidente de la comunidad donde se les conversa y/o amonesta.

²⁷¹ SCHÄFER, Manfred: *Ayompari, amigos und die Peitsche*. Amorbach1988. p. 107, 122, 137

²⁷² SCHÄFER, Manfred: *Ayompari, amigos und die Peitsche*. Amorbach1988. p. 107

²⁷³ SCHÄFER, Manfred: *Ayompari, amigos und die Peitsche*. Amorbach1988. p. 106ff

²⁷⁴ SCHÄFER, Manfred: *Ayompari, amigos und die Peitsche*. Amorbach1988. p. 129 (traducción propia)

5.2.4.1 El caso del muchacho que robó y lo sancionaron

En el mes de octubre del año 2000 en una comunidad del Bajo Tambo ocurrió un hecho que fue difundido de manera sensacionalista por la prensa a nivel nacional incidiendo en el “salvajismo” de los indígenas. Este caso es extraordinario en el sentido de que la aplicación de la sanción era de una crueldad que la gran mayoría de los Ashaninka rechazaba. Ello generó una reflexión entre ellos sobre el derecho indígena o el derecho consuetudinario. En este trabajo podríamos haber incluido el caso como un problema sobre bienes, homicidio, sanciones incorporadas y educación o socialización fallida. Finalmente lo ubicamos en esta sección por tratarse no de un homicidio intencional sino de un caso de lesiones corporales a consecuencia de la aplicación de una sanción por hurto.

Estuvimos en dicha comunidad en abril del año 2001, seis meses después de lo ocurrido. La junta directiva había sido cambiada en diciembre del año 2000. En la primera reunión estuvieron presentes el anterior teniente gobernador, el anterior jefe de la comunidad, el presidente del comité de autodefensa, el presidente de APAFA, un aguacil, el jefe actual, la presidenta del Club de Madres, el actual teniente gobernador y un comunero.

El anterior jefe empezó de hablar: “El que ha fallecido siempre robaba, ha crecido robando, le hemos llamado la atención con su abuelo, abuela, ha robado varias veces de la posta. Lo hemos llamado, no quiso hacer caso, no tenía su papá, 14 años tenía el muchacho, necesitaba su dinero para ir a la escuela, había un baúl con todo documento y arriba con plata, lo llevó el baúl al río para abrirlo, lo rompió el candado con una piedra, bota el baúl al río. Había 323 Soles. Ese día hicimos faena. El baúl era de una casa (privada), ahí se dan cuenta, ¿quién ha llevado el baúl?, nadie de afuera ha venido a la comunidad. Al día siguiente otro muchacho encontró el baúl tarrafeando²⁷⁵ cerca de “y”²⁷⁶. Botó todo al río y regresó solamente con el baúl. El abuelo fue a “y” para preguntar si habían visto extraños. ...Han hecho otra reunión. Todos tenían que avisar a sus hijos si no habían robado. El baúl lo dejaron en la casa comunal y el tesorero ve en la madrugada que pusieron 200 Soles. Hizimos otra reunión, que ha aparecido toda la plata y dijeron a todos que devuelven los 123 Soles, para no tener problemas. Han capturado al muchacho cuando a un niño de 5 años le había dado plata en céntimos. Y ahí se fijaron que era la misma. La comunidad hizo una asamblea delante de su abuelo. Le han preguntado y el muchacho negó. Lo hemos castigado, le queríamos dar su trabajo. Lo hemos amarrado con su mano, murió el día siguiente, su abuelo no le ha cuidado, se habrá amargado. Tres minutos lo han puesto en tangarana. La hormiga baja al toque. Había una persona de “z”, nos incentivó de hacer este castigo. Una profesora ha llevado toda esa información a Huancayo, tenía rencor con las autoridades. La madre del niño es soltera y virula, el padre ha abusado de ella. El nombre del muchacho es Silverio Paredes Imposhiti.”²⁷⁷

Esta versión fue confirmada por los presentes. En una “Manifestación de la comunidad” firmada por varios comuneros se indicó que el muchacho ya había robado 6 veces anteriormente por lo cual había sido sancionado. No supieron qué hacer en este caso de reincidencia hasta que un Ashaninka de una comunidad vecina “z” les había comentado que en estos casos se les castiga con tangarana. Sin haber tenido experiencia en la aplicación de

²⁷⁵ Tarrafeare significa pescar con tarrafa o red.

²⁷⁶ “x” para la comunidad donde ocurrió el hecho, “y” para el anexo de dicha comunidad, “z” para la comunidad vecina

²⁷⁷ Relato recogido en el campo.

dicha sanción los comuneros de “x” lo utilizaron. Fueron denunciados por una profesora de haber golpeado al niño y de sumergirlo en el río antes de ponerlo en la tangarana, lo que niegan. En otro descrito “Declaración del muerte del niño” insisten que han sido incentivados por el comunero vecino de poner al niño en la tangarana y que nunca antes habían aplicado este tipo de sanción. Lo dejaron ahí 3 minutos, lo que subrayan. Aparentemente el niño habría declarado lo que hizo y porque había devuelto una parte del dinero lo regresaron a su casa. Ahí el abuelo se habría opuesto a darle agua, porque él, la mamá y la abuela habían sido avergonzados y estaban molestos. Según los comuneros la falta de agua ha sido la razón de la muerte, culpando de esta manera a la familia.

El primero de mayo del 2001 nos fuimos al anexo “y” donde vive la familia del niño para conversar con la mamá y el abuelo. El abuelo contó que cuando se enteró que iban a castigar a su nieto quiso seguirlos pero ellos se lo impidieron. Sacaron al niño de su casa a las 5 de la mañana y lo regresaron a las 11 de la mañana. Todo su cuerpo estaba morado y negro. Aparentemente, las hormigas le habrían picado todo el cuerpo y entrado a la oreja, razón por la que murió. Además tenía huesos de las costillas y la muñeca salidos. El abuelo dijo haber visto al teniente gobernador pisar al muchacho y darle culatazos con un arma de retrocarga. El abuelo, la abuela y la mamá lo cuidaron y le dieron agua. Sin embargo, algunas horas después falleció. El abuelo dijo que el niño no había robado antes y que esa fue la única vez.

Intentamos reconstruir el caso con las versiones escuchadas, los documentos que nos entregó el anterior jefe y con lo que pudimos averiguar en la comunidad. Debido a las versiones contrarias no quedó claro si el niño robó anteriormente o no. En el actual hurto participó por lo menos un muchacho más que escapó a Atalaya. Los muchachos entraron a la casa del tesorero donde robaron el baúl que contenía el dinero, varios documentos y otras cosas. Llevaron el baúl al río donde abrieron el candado. Sacaron la plata y botaron el baúl y el contenido al río. Mientras el tesorero se enteraba del hurto, el baúl fue encontrado por otro muchacho río abajo. Llamaron a asamblea comunal para comunicar la noticia. Al siguiente día el muchacho fue detectado cuando reponía parte del dinero (200 Nuevos Soles). En la medida que el muchacho era reincidente no supieron como castigarlo hasta que un señor de una comunidad vecina les recomendó aplicar la sanción de la tangarana. Este señor negó posteriormente haber hecho esta recomendación, pero se sabe que él aplica esta sanción en su comunidad. Varios comuneros y el entonces jefe de la comunidad se opusieron a este castigo, por considerarlo demasiado fuerte y peligroso. Parece que el teniente gobernador convenció al resto de la junta directiva ya que se vieron ante un caso de reincidencia y no conocían otra forma de corregir al niño. Aparentemente fue maltratado violentamente y sumergido al río, lo que la junta directiva negó. Finalmente aplicaron la sanción. Amarraron al niño con las muñecas en el árbol de la tangarana donde lo dejaron tres minutos. Según el abuelo el muchacho estuvo ausente por seis horas y como tuvo heridas tan graves él supone que lo dejaron mucho más tiempo en el árbol. Al regresarlo a su casa el niño estaba gravemente herido y pidió agua. El abuelo confirmó haberle cuidado y alcanzado agua. Según los comuneros el abuelo se habría opuesto a darle agua por lo que sería culpable de su muerte.

El caso fue denunciado ante la policía por una de las profesoras mestizas. Ella y el entonces director del ADE²⁷⁸ hicieron las declaraciones ante la prensa. Según el abuelo, a raíz de ello

²⁷⁸ Área de Desarrollo Educativo

la profesora habría sido amenazada por la junta directiva. El caso fue publicado en varios periódicos de una manera muy sensacionalista y ha sido ventilado de igual manera en una conferencia por un investigador que no conocía bien el caso.

Ancianos de varias comunidades afirmaron que este castigo no era propio de la cultura Ashaninka y que fue introducido por los caucheros. Los Yanasha comentaron que aplican este castigo poniéndole algodón a la nariz y las orejas del inculpado porque parece que las picaduras internas pueden provocar la muerte. Pero las picaduras en el cuerpo también son muy peligrosas porque producen una fuerte irritación a la piel y fiebre muy alta, por lo que generalmente la persona permanece en el árbol de tangarana solamente 2 a 3 minutos.

La mamá estaba presente en nuestra conversación pero no participó. Es ciega y tiene 5 hijos de 5 padres diferentes. Parece que varios comuneros y visitantes abusaron de ella después de las fiestas. Aparentemente ninguno la apoya en la manutención de los hijos. Según el abuelo, el padre del niño fallecido de vez en cuando les lleva ropa y útiles para el colegio, lo que los comuneros negaron. El padre no vive en la comunidad y trabaja como conductor de bote. Se supo que tiene varios hijos en las comunidades del río Tambo. En su comunidad actual excluye a su hijastra del hogar por lo que ella ahora vive con la abuela. No pudimos comprobar si realmente apoyó al muchacho fallecido.

Por su avanzada edad y por no saber manejar dinero el abuelo siempre llevaba a su nieto a vender frijoles a la ciudad de Atalaya, donde éste habría aprendido a manejar dinero. Dijo que estimaba bastante a su nieto. Tener un hijo/nieto ladrón es una vergüenza enorme para los Ashaninka por lo que habría preferido que muera, como dice la directiva. Según el abuelo el teniente gobernador le había prometido pagar 500 Soles por la muerte de su nieto, lo que no cumplió. Cuando ocurrió el hecho el abuelo vivía en la comunidad, después se mudó a un anexo. La gente dice que el muchacho era inteligente y alegre pero que le gustaba lo ajeno. Comentan que anteriormente robó porque quiso tener útiles para el colegio y ropa que sus padres no le pudieron conseguir.

Aunque el jefe de la comunidad estaba en contra se tuvo que adaptar a la decisión que tomó la junta directiva, aunque también había una división en la comunidad. El teniente gobernador supuestamente golpeó y sumergió al muchacho al río pero ninguno tuvo la intención de matar al niño. Algunos comuneros piensan que “se les fue la mano” o que fue una sanción excesiva. La junta directiva no debía haberla aplicado porque finalmente este hecho estigmatizaría a los Ashaninka como salvajes ante la opinión pública.

Cuando conversábamos sobre este caso con los Ashaninka surgió la preocupación sobre los niños huérfanos y desprotegidos. Reconocieron la obligación de ambos padres de velar por sus hijos, de lo contrario les podría pasar lo mismo que le pasó al muchacho en este caso. El niño se siente desprotegido y resentido por no tener el mismo acceso a bienes que sus compañeros sí tienen porque hay un padre que se preocupa por él. Robar es un delito grave en una sociedad donde las casas están abiertas, donde no existen puertas con candado ni ventanas cerradas. Representa un peligro para la tranquilidad y confianza que debe haber en la comunidad, de forma que si no se cumple lo establecido, lo corrigen. Finalmente solicitaron talleres de capacitación para dirigentes sobre el derecho indígena y la inclusión de varones en los talleres sobre género.

5.2.5 Violaciones sexuales de mujeres

Generalmente las personas entrevistadas dijeron que no hay violaciones entre los Ashaninka. Algunos dijeron que a veces algunas chicas quedan embarazadas a la fuerza, pero no lo consideran violación. Las informaciones no nos quedaron muy claras. Los ancianos dijeron que antiguamente no habían violaciones, pero tampoco negaron que habían actos sexuales forzados. Sin embargo no lo consideraron un problema porque el hombre que había cometido este hecho se unía con la chica o mujer a la que agredió.

En el año 2001 en una comunidad del Medio Tambo fue ocurrió un hecho grave. Un adolescente violó a una niña de 2 años. La madre encontró su hija desmayada en la casa y rápidamente averiguó quién había cometido el hecho. La comunidad quedó espantada. El adolescente escapó de la comunidad y regresó después de un tiempo. Ahí el teniente gobernador ordenó el castigo: dar varias vueltas por la plaza con piedras cargados en la espalda. Después lo metieron en un hueco oscuro y húmedo donde habían sapos. Así quedó resuelto. Estos son hechos que ocurren con rara frecuencia. Incomodan a la gente en general, pero no son mayormente perseguidos. No tuvimos oportunidad de conversar con mujeres o niñas afectadas por lo que el análisis sería muy especulativo.

Cabe mencionar un hecho que si bien no fue una violación según las normas Ashaninka lo era según la legislación nacional y fue sancionado según ella. Un adolescente Ashaninka, mayor de edad, de una comunidad del medio Tambo vivió en una casa de huérfanos dirigida por religiosos evangélicos en las afueras de Lima. En este lugar fue acusado por un pastor evangélico de haber mantenido relaciones sexuales con una menor de 12 años, también Ashaninka, que quedó embarazada²⁷⁹. Fue condenado a 12 años de pena privativa en una penitenciaría, la que se podía disminuir a cuatro años aplicando el art. 15 del Código Penal, con el apoyo de un peritaje antropológico. Nos dijo que su padre hizo todo lo posible, pidiendo el apoyo de una ONG para que saliera libre, lo que se logró después de dos años. Ahora se encuentra bajo libertad vigilada y cada mes debe firmar un cuaderno de control en la ciudad de Lima.

5.2.6 Acoso sexual

Nos enteramos de un caso de acoso sexual en la directiva de una organización regional de indígenas. La señora, dirigente de asuntos femeninos, denunció al dirigente ante la organización nacional, lo que quedó sin efecto. Sobre este caso nos contó un empleado indígena de la misma organización diciendo que no era la primera vez y que también le ocurrió de la misma forma a la antecesora de esta señora. La primera no formuló ninguna queja, la segunda tuvo muchas dudas para denunciar al agresor y quedó desilusionada después de haber denunciado el caso, que no tuvo ninguna consecuencia para el agresor.

²⁷⁹ El acusado nos mencionó que si había estado con la chica, pero después ella se había unido con su primo (del acusado) y de él hubiera quedado embarazado. La chica inculpó al primer para proteger al su primo y el acusado dijo que por la misma razón él lo asumió.

5.2.7 Mala conducta

Los chismes, mentiras y ebriedad son considerados conductas inapropiadas. Los chismes que los Ashaninka atribuyen mayormente a las mujeres son considerados una fuente de problemas en la comunidad, sobre todo porque a raíz de ellos se producen peleas familiares por supuestas infidelidades de las parejas. Familias enteras salieron de una comunidad por chismes. Las familias que vivían fuera del núcleo principal de la comunidad dijeron los chismes y el robo de gallinas los habían alejado de la comunidad. Los ancianos dijeron que antes no había tantos problemas ni tantos chismes, ya que las familias vivían alejadas. Recién desde que viven en comunidad surgen muchos problemas.

La mentira también es considerada un problema. Dicen que antes no habían mentiras y que actualmente la gente estarían asumiendo estas costumbres. Realmente no podemos comentar que los Ashaninka nos hubieran mentado directamente. Sabíamos que a veces nos ocultaban la verdad, sobre todo de negocios turbios que estaban emprendiendo, pero nunca nos enteramos de que nos habían mentado directamente. Según GAGNON los Ashaninka generalmente no mienten "...aunque algunos de ellos habían aprendido recientemente algunas mañas de los colonos, los Asháninkas no mentían"²⁸⁰ y son muy confiados "<<...Cuenta tu vuelto. Tienes que aprender a defenderte>>. Eso les costaba trabajo, porque por naturaleza el Asháninka es muy confiado."²⁸¹

De una conversación con las autoridades mestizas de Oventeni que llevaron los juicios entre los colonos e indígenas SCHÄFER pudo anotar lo siguiente: "El nativo no puede mentir. Si tú preguntas bien, él siempre te dice la verdad. No resiste. A veces viene y te dice tal cosa, pero si tú preguntas fuerte, insistiendo, ya no resiste. Siempre te dice la verdad."²⁸²

Incluso un colono de Oventeni en el Gran Pajonal admite que incluso cuando el Asheninka es engañado éste casi no miente pero ello estaría cambiando ahora: "<<...Ahora con el nativo ya no se puede tener confianza. Pero en general son muy responsables. Bueno, cuando les conviene, ahí pueden mentir. Es primeramente son ... dicen la verdad pues. O sea que esa mentira no les dura, es de poco tiempo, lo aclaran ...>>"²⁸³. Las diferentes fuentes consultadas constatan que mentir no es muy común entre los Ashaninka. Pero actualmente notan que las mentiras aumentan entre ellos, lo que detestan. No se ha escuchado una sanción especial para la mentira. Sin embargo, cuando los brujos no admiten sus hechos son castigados, aunque no se les sanciona por la mentira sino por la brujería.

La ebriedad es considerada un problema cuando las personas se comportan agresivamente. Solamente pudimos recoger alusiones generales sobre ello. Se les sanciona solamente en relación a peleas que iniciaron en estado ebrio, amonestándolos o llamándoles de atención ante el teniente gobernador o el jefe de la autoridad.

Un caso de esta índole relacionado con una agresión física fue manejado entre los Matsiguenga en una comunidad ubicada en un afluente del bajo Urubamba. El profesor de padre Ashaninka, era conocido como una persona muy conflictiva. Siempre iniciaba peleas y se emborrachaba. En una de las fiestas, estando ebrio agredió al jefe de la comunidad que además era un líder tradicional muy respetado. Al siguiente día le pusieron como sanción

²⁸⁰ GAGNON, Mariano: Guerreros en el paraíso. Lima 2000. P. 125

²⁸¹ GAGNON, Mariano: Guerreros en el paraíso. Lima 2000. p. 29

²⁸² SCHÄFER, Manfred: Ayompari, amigos und die Peitsche. Amorbach1988. P. 72

²⁸³ SCHÄFER, Manfred: Ayompari, amigos und die Peitsche. Amorbach1988. P. 113

que saliera de la comunidad y viviera al otro lado del río. Además todos los comuneros, mujeres, hombres y niños le tenían que jalar la oreja. Debe haber sido muy humillante para el conocido profesor. Lamentablemente no se sabe sobre su comportamiento posterior.

5.2.8 Abuso de autoridad

En el congreso de la CART en agosto del 2000 se castigó al ex-alcalde del Río Tambo, Pedro Gómez, prohibiéndole que asumiera cargo público dentro de los próximos diez años. Eso se debía a la desconfianza que le tenían por la supuesta traición que hizo a sus paisanos Ashaninka por la ocupación de la capital distrital de Río Tambo por colonos. Lo culparon de traición, venta de tierras a colonos, extravió de un VHS, de una pistola y un libro de actas. Se propuso de castigarlo con 5 o 10 años de suspensión de cargos. Cuando alguien dijo que había que comparar esta sanción con la de Samuel Pérez (descrito abajo) decidieron castigarlo con 10 años. Después de esa sanción discutieron sobre el destino de los diferentes bienes de la Municipalidad del Río Tambo que supuestamente se entregaron a reparar, como una fotocopiadora que se podía recuperar pagando 700 \$US. Sin el consentimiento del consejo y por su propia voluntad, Pedro Gómez habría regalado a la base militar dos impresoras que recibieron de INFES (Instituto Nacional de Fomento Educativo).

En este mismo Congreso de la CART mencionan también otro castigo impuesto a un entonces dirigente de la CART, a quién suspendieron del ejercicio de cualquier cargo por un período de 5 años. Lo habían acusado de malversar fondos destinados para la organización y por mala conducta: “borrachín” y “mujeriego”. El aludido, que estaba presente en el congreso, no dio la impresión de estar avergonzado por que se tratara su castigo públicamente. Reconocen el error cometido y asumen su sanción, lo que les libra de ser estigmatizados. No extrañó que dicho dirigente estuviera presidiendo la comisión organizadora del Congreso y de director de debates. El ex -alcalde estuvo presente en el Congreso y, sin oponerse a la argumentación esgrimida, aceptó la decisión tomada por los indígenas.

Se castigó con 100 soles a los dirigentes que no asistieron al congreso sin haber presentado una disculpa o excepción, a los que asistieron parcialmente con 25 soles, lo que sucedió con varios dirigentes que se fueron del congreso sin avisar, y en especial a un regidor del Río Tambo y asesor de la comunidad nativa de Otika con 100 soles, dando la impresión de que lo hacían con cierta satisfacción ya que mencionaron varias veces que él tenía ingresos.

Como abuso de autoridad entendieron sobre todo faltas que tenían que ver con el manejo de dinero, incluyendo las negociaciones que hacían algunos jefes comunales con los madereros. Como reflexión final a este capítulo citamos a J. NARBY:

“la plata misma constituye un problema. La cultura occidental dispone al menos de dos mil años de experiencia, y la tentación de abusar permanece viva: las instancias de corrupción se multiplican. En efecto, la plata es una droga dura, creadora de dependencia, fuente de placer y destructora a plazos. Para culturas que no tienen el hábito, representa una verdadera trampa. En el curso de los últimos años, uno de los mayores problemas encontrado por las organizaciones indígenas de la Amazonía ha sido su propio éxito: grandes sumas de dinero, derivadas con las mejores intenciones del mundo por los

amigos del bosque tropical y de los indígenas, pero desprovistas de todo control riguroso, han causado corrupción y división. La falta nos incumbe, pues les hemos dado confianza de manera paternalista. Pensábamos que los indígenas eran incorruptibles puesto que teníamos presupuestos románticos. Pero estos problemas de corrupción no significan que debemos cesar de trabajar con ellos, sino más bien que debemos exigir más control en la gestión del dinero. No por paternalistas sino, al contrario, para evitar una liberalidad contraproduktiva que eche sus raíces precisamente en el paternalismo romántico.”²⁸⁴

5.2.8.1 Abusos de los comités de autodefensa

Se ha tenido referencia sobre varios casos de abuso por parte de los integrantes de los comités de autodefensa. Estos fueron criticados por algunos comuneros pero generalmente se atribuía estos acontecimientos a la situación de tensión y la amenaza continua de la subversión. Un comunero Ashaninka, foráneo en la comunidad donde reside actualmente, comentó sobre abusos de las rondas de una comunidad en el Bajo Tambo que, en el año 2000 habrían matado a una joven recuperada. En 1993 mataron al sobrino del informante, por no llevar documentos. En esta comunidad habían castigado a una mujer sospechosa con un bebé con una sanción de calabozo.

Han habido una serie de restricciones para el tránsito de los mismos Ashaninka en la época de violencia. Todo aquél que se trasladaba a otra comunidad sin motivo aparente era sospechoso de colaboración con la subversión o de espía. Esto se explica porque en un período se supo que Sendero había dejado que abandonen los campamentos senderistas a grupos de Ashaninka, sobre todo cuando estaban acosados o con fuerte presión de la ronda o el ejército, no sin antes advertirles que se les dejaba huir para que vuelvan a las comunidades y que en el momento que fueran requeridos nuevamente debían reintegrarse a sus filas. Mientras tanto debían mimetizarse con la población y obtener la mayor cantidad de información posible sobre la ronda, los líderes, la presencia del ejército o la marina, su desplazamiento, etc. Esto generó mucha desconfianza con los recuperados, quienes eran sometidos a estrictos controles y vigilancia.

En estas circunstancias se produjeron algunos excesos. Algunas personas que aparecían en comunidades del Bajo Tambo sin haber dado cuenta de su visita a la zona eran capturadas inmediatamente por la ronda. Si la información que recibía de los involucrados no coincidía con lo reportado por la comunidad de origen, ya no se sabía más de ellos. Se cree que probablemente los desaparecían.

Los refugiados en los núcleos poblacionales eran tratados de manera distinta, de acuerdo al grado de participación en acciones de violencia. El control estricto era especialmente duro con aquellas comunidades que no enfrentaron a Sendero siendo absorbidos íntegramente. Se aducía una posible colaboración. Los jefes ronderos encargaban los trabajos especialmente duros a estos indígenas y en la repartición de la ayuda alimentaria que recibían no eran los más beneficiados.

²⁸⁴ NARBY, Jeremy: La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber. Lima 1997. p. 141f.

En los tiempos de la violencia los mandos de Sendero Luminoso metieron a niños en costales y los ahogaron en el río. Cuando los integrantes de los comités de autodefensa detectaron a los mandos les hacían lo mismo o los mataron de otra forma. Ello representa el único dato de una venganza directa con el mismo hecho.

Aunque los Ashaninka reconocen que algunos hechos de la autodefensa eran abusivos y exagerados, predomina el aprecio hacia los comités de autodefensa. Las atrocidades que los subversivos cometieron con los Ashaninka no permite que éstos los vean como seres humanos con derechos.

5.2.9 Conflictos mágico religiosos

Las enfermedades y muertes no tienen una causa natural en la cultura Ashaninka sino son provocados por brujos *matsinti* y espíritus malignos. Cuando una persona cae enferma se busca a una curandera o a un *seripiari*. La curandera aplica un baño de vapor para conocer el origen de la enfermedad. La persona enferma, parada de pie y vestida con la *cushma*, encoge la cabeza en la vestimenta tradicional y se coloca una olla grande delante de sus pies, que también es tapada por la *cushma*. En esta olla la curandera pone unas piedras calientes sacadas del fuego que producen el vapor. La curandera detecta generalmente hojas, piedritas, filtros de cigarro u otras cosas que le hacen saber cuál es el origen del mal. Las piedritas por ejemplo son asociadas con los *kamari*, espíritus malignos. La curandera debe chancar y destruir las piedritas para que el paciente sane.

Para investigar la procedencia de un mal o una enfermedad, el *seripiari* utiliza como método de investigación el tabaco. Ingiere un preparado de hojas de tabaco que los Ashaninka llaman nicotina, fuma tabaco en una pipa y sopla el humo al cuerpo del paciente. Luego empieza a chupar y a soplar alternadamente, mientras escupe los materiales encontrados en su mano. Con ello ya puede detectar el origen del mal, pero más seguro es esperar el sueño en la noche mediante el cual emprende un viaje hacia el mundo de los espíritus. Los espíritus *amachenga* le ayudan a identificar quién puede haber provocado la enfermedad. A veces utiliza el alucinógeno ayahuasca²⁸⁵ para entrar en un estado amplio de conciencia. “Durante el trance, bailan con los espíritus, viajan a lugares distantes y exploran el mundo de los espíritus en busca de mensajes proféticos.”²⁸⁶ El tratamiento incluye también una curación pero si la enfermedad es provocado por un brujo, al identificarlo se le debe llamar ya que solamente él puede levantar la enfermedad.

Dicen que el brujo actúa por envidia. Tanto el *seripiari* como el enfermo pueden soñar el hecho que provocó que el brujo lo ‘brujee’. En muchas oportunidades el brujo no habría conseguido de su víctima lo que pretendía. Entonces preguntamos si no es culpa de la víctima por no haber compartido pero los Ashaninka dijeron que sus deseos hubieran sido exagerados. Ser brujo en si no está mal pero al tener contacto con malos espíritus éstos lo convencieron para que cometiera el daño. Al respecto un informante Ashaninka comenta: “¿Como será? ¿Cómo enseñan estas cosas? No sé, pero dicen que en la noche en el sueño viene y le da algo para comer. Le da carne. Dice: <<Hay que hacer brujería>> y dan carne.

²⁸⁵ Lat. *Banisteriopsis caapi*

²⁸⁶ FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana. Lima 2001. P. 12f

Pero esa es carne de gente y ahí empieza la brujería.”²⁸⁷ En otros relatos los Ashaninka cuentan que los espíritus, que también pueden ser brujos, le enseñan y obligan al brujo a hacer daño. A veces los que querían aprender a ser *seripiari* se convierten en brujos por no haber cumplido con los largas aprendizajes, dietas y abstinencias que este cargo exige.

Entonces el brujo empieza enterrando algo que utilizó la víctima, con lo que ella enferma. Al identificar al brujo, éste debe desenterrar materiales que antes enterró y que manejó el enfermo. Debe escarbar con un palo de chonta, de ninguna manera con el machete, dice un Ashaninka del Pichis, y encontrará hueso de venado, pilas, un sol de oro, etc. Los brujos entierran los materiales en la misma casa de la víctima. Lo raro es que no se puede ver nada, ni rastros de que alguien hubiera enterrado algo y tampoco se puede explicar en qué momento lo hizo. No es posible que otras personas encuentren estas cosas. “Nosotros, que no somos brujos, no podemos encontrar las cosas.” Solamente el mismo brujo puede desenterrar lo que él mismo escondió.

El reconocimiento de la culpa generalmente procede con violencia. Los Ashaninka dijeron que deben pegarle bien para que admita su culpa, sumergirlo en el río, amarrarlo, en resumen, maltratarlo. Si no siente dolor nunca dirá la verdad. Un Ashaninka del Perené dijo que el brujo debe sangrar, sino no diría la verdad. Nos enteramos de varios casos de brujería en las comunidades del río Perené²⁸⁸ en que los acusados fueron severamente perseguidos y maltratados. En el río Tambo se destaca la necesidad de disponer de “buenos” curanderos o shamanes (*seripiari*) que se definen según el grado de su conocimiento y experiencia para identificar inequívocamente al autor del mal.²⁸⁹ El informante Ashaninka del Pichis dijo que cuando el brujo desentierra las cosas le hacen firmar un acta donde aclaran el problema. “Se hace un acta para que comprueba, para que no digan que por gusto hemos castigado.” Según él, el brujo debe escupir al enfermo donde le duele y al siguiente día sentirá alivio.

Varias personas nos comentaron que para comprobar si es brujo se le puede echar ají a los ojos y no le afecta. El brujo tampoco muere fácil; hay pocos métodos para matarlo, entre ellos, quemarlo vivo. Un procedimiento de este tipo ocurrió en el año 1999 entre los Yanasha, como nos confirmaron dos informantes Yanasha. Lo que los Ashaninka aplican actualmente como sanción para los brujos son varias formas de maltrato o la expulsión de la comunidad. Pero en este tipo de racionalidad, los castigos no representan ninguna solución ya que el brujo sigue cometiendo daños. Por ello en el pasado ocurrieron varios homicidios de brujos, asesinatos que no representaron un delito porque los autores hicieron un bien a la comunidad liberándolos del mal. Según algunos Ashaninka ni el asesinato los libera porque un brujo siempre transferiría sus conocimientos a otro antes de morir.

Durante el auge misionero y cauchero los Ashaninka vendían brujos a los Asheninka del Gran Pajonal, a los patronos o misiones. Escuchamos de los ancianos del río Tambo que antiguamente no se mataba a los brujos. No nos quedó claro a qué tiempo se refrieron, pero conocimos otro método de tratamiento a un brujo que tanto ellos como otros adultos del

²⁸⁷ En: SCHÄFER, Manfred: *Ayompari, amigos und die Peitsche*. Amorbach 1988. P. 155 Esta versión fue confirmado por algunos Asheninka del Perené.

²⁸⁸ En el siguiente capítulo se analiza un caso de una acusación por brujería y su uso político.

²⁸⁹ Cabe mencionar que se distingue por un lado entre brujos que según los Ashaninka hacen daño y por el otro lado entre curanderas (p.e. vaporadoras, herbalistas; mujeres) y shamanes (*seripiari*; varones) que saben curar.

Perené comentaron. Al brujo se le debe poner en alto para que sus pies no pisen la tierra. Y para que tampoco no pueda enterrar nada. Se le da *saro*²⁹⁰ y *seri*,²⁹¹ preparados para tomar. También tiene que comer tabaco para que le provoque vómitos. Debe permanecer un mes sin dormir mientras que le preguntan si todavía tiene contacto con los malos espíritus. Si ya no entra en contacto con ellos, está curado.

La curación de un brujo, que a su vez cae enfermo por el contacto con espíritus malignos, nos hizo reflexionar sobre las posibilidades que tienen los Ashaninka para identificar en su propia cultura métodos que sirvieran para enfrentarse a situaciones conflictivas contemporáneas. El ejemplo per sé nos pareció ilustrativo para reflexionar junto con ellos sobre sanciones no-violatorias de los derechos humanos que la legislación actual les exige.

5.2.9.1 Acusación de brujería

Tuvimos la impresión de que los casos de brujería habían aumentado en los últimos años. En un primer momento nos extrañó que hubieran más casos de brujería en las comunidades Ashaninka del río Perené, que tienen contacto permanente con la sociedad nacional, que en las más aisladas del río Tambo. Los Ashaninka con mayor educación escolar del río Tambo negaban la existencia de la brujería, por ello creíamos que a medida que estuvieran más integrados a la sociedad se iría perdiendo la creencia en aquella. Algunos Ashaninka dirigentes del Perené dijeron que el aumento de estos casos se debe a la fuerte influencia de la gente de la sierra que vienen con sus creencias de brujos, diablos y pishtacos²⁹² a la selva y confunden aún más a los Ashaninka.

A comienzos de Enero del 2001 visitamos la comunidad nativa de Pampa Michi²⁹³ en el río Perené acompañado por un pasante indígena²⁹⁴ de la Defensoría del Pueblo. Se trataba de un caso de maltrato a una señora Ashaninka, Mariluz Vásquez,²⁹⁵ oriunda de la comunidad nativa de Pampa Michi, que había sido acusada de brujería y maltratada por una familia Ashaninka de la parcela Playa Hermosa, Puerto Sotani, río Perené²⁹⁶.

²⁹⁰ Toé, datura

²⁹¹ tabaco

²⁹² Según la creencia un personaje que viene a sacar grasa a los indígenas para movilizar aparatos sofisticados como ingenios para llegar a la luna

²⁹³ La comunidad nativa Pampa Michi se ubica al lado de la carretera asfaltada que conecta la ciudad de La Merced con Satipo, y queda a una distancia de una media hora de La Merced. Esta comunidad recibe varias visitas de turistas durante la semana que llegan con pequeños buses organizados en grupos por agencias de turismo de La Merced. Los habitantes se dedican a la venta de artesanía, bebidas envasadas y dulces o asumen trabajos temporales asalariados en las cosechas de las plantaciones cercanos de colonos. La comunidad dispone de tierras muy limitadas (aproximadamente 200 hectáreas para una población de aproximadamente 500 personas) y ecológicamente degradadas, lo que no le permite una agricultura para satisfacer el autoconsumo.

²⁹⁴ La Defensoría a partir de marzo del año 2000 había realizado un breve programa de capacitación a jóvenes indígenas para que conozcan la labor institucional en la defensa de los derechos indígenas y para ser promotores de derechos en sus respectivas zonas. En este caso facilitó el acceso a las comunidades.

²⁹⁵ El caso ha sido presentado a la organización de CECONSEC, al cual pertenece el pasante.

²⁹⁶ Dicha familia es oriunda de la comunidad nativa Cahuapanas, Puerto Bermúdez y se asentó por el río Perené hace varios años atrás en busca de tierras. No vive en una comunidad, sino en una parcela de su propiedad.

Personas involucradas en el caso:

Acusada de brujería: Mariluz Vásquez creció en la comunidad nativa Pampa Michi y salió a los 17 o 18 años para casarse, tuvo 4 hijos, se separó y regresó a Pampa Michi. Tiene una buena reputación en la comunidad. Después estuvo 8 meses en Sotani. En este tiempo se enfermaron varias personas y ha sido culpada por la familia de ellos de ser la autora de las enfermedades. Se fue a vivir a Lima durante un mes y regresó a Pampa Michi. Ha sido maltratada físicamente por la familia Charichi. Dispone de conocimientos sobre curaciones.

Agraviados: Erminio Charichi (acusador) que cayó enfermo, participó en el maltrato de Mariluz Vásquez. La familia Charichi vino de la comunidad nativa Cahuapanas, Puerto Bermúdez, en el año 76 a buscar mejores tierras en el río Perené. Ahora no vive en comunidad, sino en una parcela. La familia trabaja su chacra y Erminio se desempeña como botero. **Aldiz Charichi** (hijo de Erminio Charichi) que cayó enfermo, la menor **Leoniza Charichi** (relación familiar no aclarada) que falleció.

Otros actores: Margarita Shingari (esposa de Erminio Charichi y madrastra de Leodan), participó en el maltrato de Mariluz Vásquez; **Leodan Charichi** (hijo de Erminio Charichi), actual conviviente de Mariluz Vásquez; **Bertha** (ex-esposa de Leodan Charichi), participó en el maltrato; **Enma Lázaro** (no presente, Ashaninka de Sotani), participó en el maltrato.

Autoridades: en la primera visita: Apolonio Santiago Santos (jefe), Fredy Miguel Ucayali Santos (delegado), Emilia Capurro Nestor (Teniente Gobernadora), en las siguientes visitas de la nueva junta directiva: Percy Ricardo Camacho Pérez (jefe), Fortunato Santos (coordinador).

Resumen del caso

En el mes de enero del 2000 Erminio Charichi tuvo síntomas de paludismo, acudió a la posta médica y sin poder comprobar dicha enfermedad le dieron pastillas que no le hicieron efecto, por lo que pensó que le habían hecho brujería. En este tiempo Mariluz trabajaba en la casa de Erminio como asalariada. La llamaron para curar enfermos que sintieron alivio después de haber sido tratados por ella. En el mes de febrero del 2000 buscó en la comunidad nativa Río Bertha en Satipo a una curandera que curaba con hierbas y vapor. La curandera le indicó que una persona que vivía en su casa le había hecho un mal. El estado de salud de Erminio mejoró, tomando adicionalmente las pastillas que le recetaron en la posta médica. Después de 20 días estaba mejor, pero otra vez cayó enfermo. “*Pensé que de repente es una maldad que me hicieron. Tenía acá una persona extraña, que trabajaba y pensé que de repente era esa persona, ya que no había otra persona.*”, nos dijo el.

La familia Charichi amenazó a Mariluz por lo que ella decidió regresar a su comunidad Pampa Michi. Erminio escribió una carta a las autoridades de Pampa Michi para que se presentaran el 20 de diciembre en Sotani junto con la acusada Mariluz para arreglar el caso. Las autoridades de Pampa Michi respondieron que en esa fecha estarían ocupados y no podrían concurrir, por lo que propusieron como nueva fecha el 20 de Enero. Erminio quiso que Mariluz fuera voluntariamente, pero como los de Pampa Michi no cumplieron se vieron obligados de llevar a Mariluz a la fuerza.

A finales de diciembre Erminio fue a Pampa Michi para buscar a Mariluz. Según las autoridades, Erminio la sacó a puntapiés de la comunidad para que en Sotani cure a las personas enfermas con hierbas y hojas. Margarita empezó a pegarle con un palo, la pegaron entre cuatro, tres mujeres y un hombre (Margarita, Enma, Berta y Erminio). Le cortaron el pelo y ella quedó con varios moretones. La amenazaron de muerte. Mariluz había dicho: *“Mátame, yo no tengo miedo.”* Amarraron a Mariluz toda la noche hasta el amanecer.

Mariluz pudo escapar y regresó a Pampa Michi donde avisó a las autoridades sobre lo ocurrido.

Hicimos la primera visita a Pampa Michi donde las autoridades y comuneros presentes defendían la inocencia de Mariluz. Argumentaban que si fuera bruja habría matado primero a sus padres. Los presentes estaban convencidos de que existe la brujería.²⁹⁷ Se propuso como fecha el 11 de enero del 2001 para reunirnos a las 11 a.m. en Pampa Michi, ya que la acusada y los comuneros de Pampa Michi temían que le pudiera pasar algo a Mariluz si iba a Sotani.

Visitamos a la familia Charichi en Sotani y escuchamos su versión de lo acontecido. Reunión de las partes con autoridades: El 11 de enero del 2001, Erminio Charichi, Margarita Shingari, Berta (ex-esposa de Leodan) y sus hijos y una señora curandera proveniente de Puerto Bermúdez viajaron a la comunidad Pampa Michi. Ahí nos encontramos con la novedad de que tenían un jefe y un coordinador nuevo, ya desde el 22 de diciembre del año pasado, de lo que no nos había informado la anterior directiva. Participaron también Mariluz Vásquez y su conviviente Leodan Charichi. La reunión se realizó en el local comunal de la comunidad. El jefe de comunidad de Pampa Michi, como también Erminio Charichi expresaron su malestar frente al caso que estaba por tratar. Lo consideraron un problema grave.

Erminio y Mariluz presentaron cada uno su versión de los hechos. Erminio dijo que a Mariluz la han tildado de bruja porque la habían visto sacar una planta sospechosa del monte y porque era una persona que quería malograr el hogar. Ella había hecho cosas raras, por ejemplo un juego con cigarros. Cuando Erminio se enfermó, ella de repente dejó esos juegos. Como la curandera de la comunidad nativa Río Bertha les había dicho que el autor de la enfermedad era una persona que estaba en su casa y como Mariluz era la única persona extraña, tenía que ser ella la autora del daño. Erminio dijo que Mariluz vive por allí, por allá, que no tiene un lugar establecido, que él tuvo que dejar su casa, ya que le incomodó de vivir allí; se sentía mal y lo atribuye a malos espíritus que la habitan. Ahora vive en una choza.

Mariluz afirmó que no es bruja y que tampoco hizo ninguna maldad. Mencionó que Erminio ya sufría de escalofríos y paludismo cuando ella llegó a su casa. Erminio le debe todavía cien soles de su trabajo que le iba a pagar poco a poco. Ella vivía en su casa. En este tiempo todavía no convivía con Leodan, el hijo de Erminio, la relación empezó después. Mariluz dijo que ella había sacado una planta ornamental para tenerla en su

²⁹⁷ El delegado comentó que él antes no había creído en la brujería hasta que hace muchos años atrás se enfermó, tuvo algún daño en el talón de su pié. Después habían averiguado que una niña bruja le había hecho daño. La castigaron fuerte a palazos y después el se curó.

chacra. Pero dijo que Margarita mas bien le había dado otra planta para que pusangueara²⁹⁸ a Leodan. Mariluz no la utilizó y solamente se la puso en su bolsillo. Cuando le detectaron esta planta a Mariluz, le dijeron que debía dársela a Erminio para que se curara. Mariluz dice que Margarita negó haberle dado una planta para pusanguear. Mariluz fue interrumpida varias veces y de una manera muy agresiva por Margarita y Berta.

Se llegó a una discusión con acusaciones mutuas entre las mujeres, en la cual intervino Berta de una manera muy agresiva, acusando a Leodan de no pasarle alimentos por sus hijos y a Mariluz de haberse aprovechado de la mano de obra de una de las hijas menores de Berta, la cual vivía entonces en la casa de la familia Charichi. Entre los presentes se llegó a la conclusión de que no había suficientes pruebas para acusar a Mariluz como autora de las enfermedades. Se concluyó también que en el futuro se debería investigar más a profundidad la responsabilidad antes de acusar a un brujo, lo que no era posible en este caso ya que la familia Charichi no pudo identificar a la curandera que supuestamente le había dicho que la autora de la brujería era una persona que está viviendo en la casa del enfermo.

Acuerdos:

Ya que las dos partes habían pronunciado su deseo de llegar a un arreglo, se les preguntó sobre sus propuestas para solucionar el conflicto.

Erminio, quien durante la reunión se había mantenido tranquilo y comprensivo, solicitó que Mariluz cure a los que aún no habían sido curados. Mariluz pedía que Berta le devolviera el pelo que le había cortado para que no se haga brujería con ello. Aclarando las particularidades del arreglo intervino Mariluz que quería tener una indemnización por el maltrato sufrido. Esto fue mediado por el jefe que hizo llegar a una solución equilibrada.

Se convino en inscribir el arreglo en el libro de actas de la comunidad. Se fijó la fecha del 14 de enero del 2001 a las 11 a.m. para realizar lo pendiente. Se concluyó que los enfermos se debían acercar ese mismo día a la comunidad Pampa Michi para hacerse curar por curanderos de la comunidad o por Mariluz, sin atribuirle ninguna responsabilidad por las enfermedades. Berta le debe devolver el pelo cortado a Mariluz. Mariluz devuelve la tijera. A solicitud de Berta, Mariluz no se debe acercarse más a la parcela de Playa Hermosa.

Grado de cumplimiento de los acuerdos:

En una visita posterior en el mes de marzo se constató que la familia Charichi no se había presentado en la fecha acordada para la aplicación de la curación por parte de Mariluz. Tampoco se había devuelto el pelo que habían cortado a Mariluz. Considerando la creencia en la brujería para la familia Charichi no se habrá solucionado el caso, ya que no se hicieron curar. El jefe de la comunidad de Pampa Michi que nunca había creído la versión de brujería presentada por la familia Charichi, suponía que esta familia había reconocido su

²⁹⁸ Compare nota al pie x Como pusanga (probablemente castellano loreto) se entiende diferentes plantas utilizados en la amazonía para hacer enamorar a una persona de uno. Hoy en día se trata de una creencia adoptada también de la población ribereña no-nativa, siendo conocido de manera difusa entre toda la población nacional como medio de enamoramiento. Tiene sus orígenes en usos tradicionales de pueblos indígenas, siendo su función hoy día alterada.

falsa acusación de brujería. Más bien Mariluz quedaba preocupada ya que su pelo cortado quedaba en posesión de la familia Charichi y temía que le hicieran brujería.

Este caso no es un caso típico de brujería. Suponemos que la primera acusación por parte de Erminio Charichi era por su creencia en la brujería, pero el siguiente proceso le hizo dudar a él, a las autoridades Ashaninka de la comunidad Pampa Michi y a nosotros. La búsqueda del origen de la enfermedad llevó a Erminio a consultar a una curandera. Ella sindicó como responsable a una persona que vive en su casa. Él supone que se debe tratar de Mariluz. Ello corresponde a una práctica observada en diferentes casos que principalmente son acusados de brujería personas sin familia y sin protección como niños, mujeres abandonadas, viudas, ancianos. El hecho de que Erminio no pudiera dar razón sobre la curandera, generó la duda.

Nos parecieron muy extrañas las intervenciones agresivas de Berta, como también de Margarita. Margarita quiso que Leodan regresara con Berta, su anterior esposa. Berta no aceptó a la actual conviviente de su esposo y le reclamó manutención de sus hijos. Berta, diciendo que estaba ya desde hace tiempo separada de Leodan, intervino con fuertes reclamos a favor de la familia Charichi. Al mismo tiempo reclamó que Mariluz se hubiera aprovechado de la mano de obra de su hija, siendo el tema a tratar la acusación y el maltrato por brujería con las enfermedades supuestamente provocadas. Berta quiso prohibirle a Mariluz el ingreso a Puerto Sotani. La aparente unión de la familia Charichi con su anterior nuera, la negación de Mariluz de haber participado en los mencionados juegos y utilización de plantas y la falta de pago de parte de Erminio, eran indicios de que podrían haber intereses no aclarados.

Erminio respeta a las autoridades de Pampa Michi por ello les escribe una carta. Por la forma cómo se expresó Erminio no se sintió igual que ellos porque no vivía en una comunidad sino en una parcela como un colono. Debe haber reconocido el respaldo que la comunidad dio a Mariluz, respaldo que él no tenía por no contar con familiares aparte de su esposa e hijos. Para Erminio su sospecha de brujería era algo real al principio, pero también él tuvo intereses en la acusación ya que de esa manera evitaba pagar su deuda a Mariluz. Más bien en ninguna oportunidad expresó su desacuerdo con la unión de Leodan y Mariluz.

Los juegos con agujas y cigarrillos no son costumbres Ashaninka y perturbaron aparentemente la armonía comunal, provocando sospechas. Observamos que para los mismos involucrados el proceso de investigación de brujería, incluso para uno de los agraviados, les pareció poco confiable. Erminio expresó su incertidumbre sobre quién le había hecho el daño y su descontento de no haber llegado a un arreglo bueno. Casi no mencionaron a la niña fallecida. Pero más bien Erminio indicó que estaba dispuesto a conciliar, destacando su interés en su curación y la de su hijo Aldiz. Ello nos hizo dudar de que se tratara de un caso de brujería, según el concepto de los Ashaninka. Adicionalmente aceptaron la oferta por parte de las autoridades de Pampa Michi de ser curado por algún curandero de la comunidad o por Mariluz, sin atribuirle responsabilidad sobre el caso.

El jefe de la comunidad de Pampa Michi y, en cierta manera, el acusador Erminio se encargaron de resolver el caso. Erminio como padre de familia y autoridad en su casa, quiso arreglar el conflicto por sus propios medios, consultando a una curandera y sancionando a la bruja. Enterado de la queja de Mariluz, Erminio se dirigió a las autoridades respectivas como una segunda instancia. Aún cuando se podría suponer que las

autoridades tomaran parte a favor de su comunera Mariluz, tuvieron bastante interés en arreglar el conflicto. Trataron bien a los visitantes y ofrecieron sus “servicios curativos”, porque querían “vivir tranquilamente”.

Uso político de la brujería:

Coincidimos con los Ashaninka del río Tambo con quienes habíamos discutido en que resulta ser un caso surgido por la creciente desintegración de la cultura Ashaninka y por la pérdida de la identidad. En el Tambo es conocido que las comunidades del Perené tienen un territorio²⁹⁹ muy reducido y que la carretera cruza a varias de ellas. Los Ashaninka del Tambo dijeron que en el Perené ya no se vive según las costumbres Ashaninka, no funciona el sistema de reciprocidad (“ahí no te dan nada”) y acusan a otros por brujería para hacerles daño. El creciente egoísmo y rencor entre la gente puede llevar a tensiones en la comunidad que provocan la recurrencia a actuaciones violentas como en el caso de la acusación por brujería y su inmediata sanción. Además los Ashaninka del Tambo dicen que no hay buenos *seripiaris* en el Perené que podrían detectar la causa de un mal. A ello posiblemente se debe que las acusaciones surgen de manera espontánea, muchas veces sin una mayor investigación.

Lo que es evidente – y ello vale tanto para el Tambo como para el Perené – es que mayormente se acusa de brujería a las personas más débiles y desprotegida para deshacerse de ellos. En el presente caso Berta y Margarita tuvieron un interés especial de deshacerse de Mariluz ya que no aceptaron su unión con Leodan. Erminio por su parte debió arreglar una deuda con Mariluz. Cabe destacar el papel del jefe de la comunidad de Pampa Michi quien logró acordar una solución consensual aceptada por todos. A Erminio no se sintió humillado ya que él mismo demostró dudas respecto a la autoría de la enfermedad. Es de esperar que el caso se haya solucionado aunque Berta todavía tiene en su poder el pelo de Mariluz y Mariluz dispone de la tijera de los Charichi.

5.2.10 Problemas con foráneos

Una persona foránea en una comunidad nativa del medio Tambo nos comentó sobre un caso de maltrato de un maderero en esta comunidad, a pesar de que inicialmente las autoridades dijeron que no se había presentado ningún caso en los últimos años. Pero un alumno de la escuela me confirmó que el maderero se embriagó en la comunidad y se comportó mal. Luego de varios días en la comunidad el presidente del comité de autodefensa me comenta sobre este caso, extrañándose de que yo lo conociera. Comentó que este maderero estaba de visita en la comunidad tomando con otros madereros. Repitió varias veces que no hay ningún problema si toman estando en la comunidad y que eso también está permitido para visitantes, siempre que se respeten ciertas reglas³⁰⁰. El maderero empezó una pelea, sacó un cuchillo y amenazó a la gente. Los presentes lo dominaron, lo amarraron en un palo y llamaron al presidente del comité de autodefensa.

²⁹⁹ Como en Pampa Michi: 200 hectáreas para una población de aproximadamente 500 personas

³⁰⁰ No especificó estas reglas, pero se supone que se dirigen a un “buen” en general, lo que debe ser de conocimiento de cualquier persona socializada. Estas reglas básicas se analiza en el capítulo 5.4 sobre el sistema jurídico Ashaninka.

Según el dirigente no lo maltrataron, aunque la persona foránea (mencionada arriba) me dijo que le cortaron el pelo, lo que el informante niega. Pero en la misma noche lo dejaron libre ya que todos estaban borrachos³⁰¹. Al otro día desapareció el maderero, así que no pudieron seguir el caso.

Durante el tiempo de la violencia los comuneros muchas veces escondieron sus armas en un lugar en el monte o en un lugar específico cerca de una casa para no perder todo en el caso que tuvieron que huir de la subversión. Los comuneros habían escondido siete escopetas dentro del territorio titulado que fueron detectados por un maderero. Al encontrarlas, éste las declaró como suyas y se quería llevar a Satipo para hacerlas reparar. En la comunidad cada uno de los propietarios reconoció su arma y querían que se les devolvieran. Los comuneros explicaron al maderero que eran sus escopetas, que las habían escondido y que él solamente las había encontrado pero en territorio de la comunidad. El maderero amenazó con denunciarlos ante la policía. Le advirtieron que no lo hiciera y pensaron que de esta manera se había resuelto el problema ya que entendieron que estuvo de acuerdo. Pero algún tiempo después les llegó un oficio tramitado por dicho maderero.³⁰²

En una comunidad del medio Tambo el presidente de la Asociación de Padres de Familia (APAFA) reclamó la conducta de varios profesores no-indígenas en su comunidad. Hechos parecidos nos hicieron conocer también otros dirigentes de diferentes comunidades de los ríos Tambo y Ene. En varias oportunidades sucedió que profesores contratados no-indígenas habían dejado embarazadas a alumnas a las cuales al finalizar su contrato anual abandonaron. Parece que en ningún caso pasaron alimentos. Las afectadas fueron casi siempre chicas de aproximadamente 13 años de edad. El presidente de la APAFA se quejó que los hijos/nietos “se quedan amontonados” en las casas de los papás de las chicas y que él personalmente no estaría dispuesto a mantenerlos. Los reclamos de los comuneros afectados, mayormente canalizados por los presidentes de las APAFA, son de conocimiento de la ADE pero esta entidad no los ha atendido. El presidente de la APAFA comentó el caso de un señor de Atalaya que dejó embarazada a una chica. Se hizo un compromiso de manutención que quedó en el acta de la comunidad pero el señor no cumple aún habiendo prometido hacerlo. El caso quedó sin seguimiento ya que no se pudo ubicar dicha persona. El presidente estaba consternado por el compromiso no cumplido.

En una confrontación entre comuneros de la comunidad nativa de Puerto Ocopa y los invasores de Puerto Chata³⁰³ ocurrido en el núcleo principal de Puerto Ocopa las mujeres Ashaninka echaron agua a colonos invasores y los enfrentaron con chalanca, diciéndoles a los invasores que se fueran “porque no has defendido nuestra tierra.”³⁰⁴ Según la informante echar agua (sucia) a alguien es una expresión de desprecio en la cultura Ashaninka. Cabe destacar que solamente las mujeres se enfrentaron utilizando medios como agua y ortiga para la defensa de su territorio.

³⁰¹ Según la costumbre amonestan recién cuando los involucrados están sanos; nota personal

³⁰² Lamentablemente en aquel momento fue interrumpida la conversación con el entonces presidente de la autodefensa. Al respecto sólo se pudo averiguar posteriormente que el seguimiento de la supuesta queja por parte del maderero quedó en nada.

³⁰³ Invasión dentro del territorio comunal y muy cercano al núcleo principal de la comunidad

³⁰⁴ Las orillas de Puerto Ocopa anteriormente a la violencia fueron ocupados por colonos y comerciantes. A raíz de las incursiones senderistas dejaron este lugar sin defenderlo ante la subversión, lo que las comuneras estaban quejando.

5.3 Estudio de mecanismos de resolución de conflictos

Cuando preguntábamos a los Ashaninka qué conflictos hay en la comunidad nos dijeron que no existían conflictos hasta que averiguamos que el término conflicto se asocia con el tiempo de la violencia. Según nuestros informantes no hay traducción para conflicto en Ashaninka ya que los hechos tienen palabra propia. Algo parecido pasó con el término problema que igualmente está asociado con la subversión pero que terminamos usando en las conversaciones. Más éxito tuvimos mencionando cada hecho aunque también nos dijeron que no existían tales hechos en la comunidad.

Una razón podría ser que no se tiene presente la ocurrencia de los hechos en la vida diaria y que no tienen mayor importancia. Probablemente estos hechos no importan en comparación con lo que ocurrió en el tiempo de la violencia. Indagamos si hay una división entre faltas y delitos, lo que difícilmente era entendido. A raíz de ello se habló más sobre faltas graves y faltas leves. En realidad pudimos encontrar pocas faltas graves en Ashaninka como un homicidio. La sanción más grave era la expulsión de la comunidad.

5.3.1 Autoridades actuales encargadas de la solución de conflictos

Actualmente, la autoridad que soluciona conflictos varía de comunidad en comunidad. Se puede mencionar tanto a los jefes de la comunidad, como presidentes de la autodefensa, tenientes gobernadores y a la asamblea comunal. En algunas comunidades la gente se dirige al jefe de la comunidad que puede solucionar los problemas tanto solo como ante la asamblea comunal que es la autoridad máxima³⁰⁵. En otros casos se dirigen únicamente al presidente de la ronda o al teniente gobernador.

En una comunidad del Medio Tambo se observó la decisión explícita que las cuatro autoridades (incluyendo al agente municipal) conjuntamente traten los problemas. El presidente de la ronda de esta comunidad comenta que los comuneros recurren primero al teniente gobernador para solucionar conflictos pero después sucesivamente buscan a las otras autoridades de manera independiente, lo que no tuvo buenos resultados ya que no había coordinación entre ellas. A raíz de eso las autoridades decidieron trabajar juntas para solucionar conflictos: el jefe de la comunidad, presidente de ronda, teniente gobernador y agente municipal. La presidenta del Club de Madres no se había considerado. El teniente gobernador de esta comunidad, a quién buscan en primer lugar, destaca por su actitud conciliadora y por estar dispuesto las 24 horas del día, como subrayaron en este caso.

Se pudo notar una diferencia en los problemas que presentan a cada autoridad. Por ejemplo casos de agresiones físicas en las comunidades del Tambo y Ene se presentan ante el presidente de la ronda, mientras los problemas familiares ante el teniente gobernador. Según el testimonio de un representante Ashaninka de la zona del río Pachitea las comunidades de esa cuenca se dirigen al teniente gobernador cuando tienen problemas, sobre todo si se trata de agresiones, y en segundo lugar se dirigen a las rondas. El comité de autodefensa soluciona conflictos ya que los ronderos son muy respetados. Los comités están formados por personas mayores de 24 años. Tienen méritos especiales, se ve su

³⁰⁵ según los estatutos comunales, redactados en base a modelos de asociaciones

conducta, no deben ser chismosos, deben tener un buen comportamiento y deben ser un ejemplo. Por sus méritos en la lucha contra la subversión son muy respetados, comenta el representante.

Como se ha visto la autoridad máxima para solucionar conflictos varía en cada comunidad, unas veces es el presidente de la comunidad, otras el presidente de la autodefensa, incluso el teniente gobernador. Esta elección depende del carisma, los méritos personales o el parentesco predominante en esa comunidad. Además se notó una distinción de los casos para presentarlos a una u otra autoridad.³⁰⁶ En la actualidad no hay una autoridad institucionalizada que administra justicia.

De aquí se desprende una dificultad en relación con la norma del art. 149 de la Constitución, que da la facultad a las autoridades comunales de administrar justicia. Esta autoridad no está definida unívocamente entre los Ashaninka de los ríos Tambo y Ene. En el trabajo de campo se pudo observar que en varias comunidades el teniente gobernador es la autoridad a la cual recurren los comuneros en casos de problemas o con problemas específicos. Según la Ley Orgánica del Ministerio del Interior, Decreto Legislativo N° 370, artículo 33°, inciso 1, los tenientes gobernadores representan al Presidente de la República en el área de su jurisdicción. Si bien pueden ser propuestos por la comunidad, los tenientes gobernadores no son elegidos o nombrados por ella sino que es el gobernador quien propone y evalúa la terna para su nombramiento. Sin embargo, como son una autoridad comunal de hecho no es una usurpación de funciones el administrar justicia en la comunidad. Al respecto se deberá consultar a los pueblos indígenas sobre la necesidad de contar con tenientes gobernadores, ya que en varias zonas las organizaciones indígenas se habían pronunciado en contra de esta institución.

Según el Decreto Supremo N° 077-92-DE sobre la organización y funciones de los Comités de Autodefensa, artículo 3 tiene como definición que “...son organizaciones de la población rural o urbana, surgidos espontánea y libremente, para desarrollar actividades de autodefensa contra la delincuencia, ...”. Con respecto a las competencias dice en el artículo 8: Los Comités tendrán iniciativas y/o participaran en las ejecuciones de obras de desarrollo comunal u otras actividades de interés social”

La facultad de autodefensa contra la delincuencia, descrita en el artículo 3 y la iniciativa y/o participación en las ejecuciones de actividades de interés social, descrita en el artículo 8 se puede interpretar más extensivamente entendiendo que la administración de justicia representa una actividad de interés social. Pero el artículo 48 sobre el “deber de denunciar los hechos ilícitos” les obliga a coordinar con el Ministerio Público y la Policía Nacional en caso que se presenten hechos que tengan el carácter de faltas o delitos. Según el procedimiento oral de resolución de conflictos en las comunidades no debería ser obligatorio derivar estos casos a entidades externas de la comunidad, lo que se contradice con el artículo 149 de la Constitución.

³⁰⁶ No se dispone de suficientes datos para estipular una distinción en la administración de justicia por diferentes cuencas. Por la variedad de datos obtenidos de unidades (comunidades) de diferentes zonas, más bien se supone que la variación ya consiste en las distintas comunidades (hasta en personas, compare por ejemplo lo del parentesco) en vez en cuencas.

5.3.2 Procedimientos para la investigación de los hechos

Los procedimientos para la investigación de los hechos son muy diversos, dependiendo de la comunidad, del caso y de las personas involucradas. La administración de la justicia indígena generalmente es sencilla, salvo en casos de magia o religión.³⁰⁷ Si son hechos que ocurrieron en la familia, ésta es la primera instancia para arreglar el conflicto, aunque varios casos de violencia familiar son presentados actualmente al teniente gobernador o al jefe de la comunidad. En el caso de discordia sobre bienes intercambiables entre dos *ayompari*, ambos lo arreglarían sin involucrar a otras personas.

La mayoría de los casos son presentados ante las autoridades comunales correspondientes y son tratados por ellos mismos, o dependiendo de lo acordado en comunidades como Medio Tambo, ante el gremio de la junta directiva (presidente de la comunidad, teniente gobernador, presidente de la ronda y agente municipal). Generalmente el teniente gobernador tiene aguaciles que le apoyan tanto en la convocatoria de las partes como en la ejecución y el cumplimiento de la sanción. Si la investigación del hecho es más compleja se convoca a asamblea. Las víctimas u otros interesados pueden presentar los hechos ante la asamblea comunal como primera instancia. Estos también pueden ser personas no tan directamente involucradas y que están preocupadas por el orden social en la comunidad.

Los procedimientos respetan el honor de las personas involucradas - generalmente no los humillan, no prolongan el proceso innecesariamente y dan la posibilidad a todos de pronunciar sus opiniones. Ello también se refleja en las sanciones reparadoras y no punitivas y en el principio de no estigmatizar al sancionado. Si el autor de un hecho es desconocido se llama a asamblea y se investiga conjuntamente. Al respecto parece interesante el caso del hurto de las botas mencionado en el capítulo 5.2.1. El acontecimiento fue difundido mediante los diferentes gremios (ronda, club de madres, escuela) – por lo que también fue informado a la junta directiva sin que se haya acudido a ésta directamente.

Como se desprende de este caso y de casos de peleas en estado de ebriedad, el procedimiento es asumido inmediatamente para encontrar una solución rápida. No es muy formal y generalmente no se utiliza ninguna forma escrito. La investigación no es muy profunda pues interesa más el motivo que tuvo el infractor para cometer el hecho.

Salvo en el ámbito familiar, no se ha conocido de ningún procedimiento de transformación de conflictos en que las mujeres impartieran sanciones. Por un lado ello se debe a la posición de la mujer en la cultura Ashaninka como también al hecho de que no la consideran para asumir cargos directivos en el actual sistema de comunidades excepto como presidenta del Club de Madres.

Se pudo notar una cantidad considerable de casos que no son perseguidos y quedan por ello sin solución. Esto pasa tanto en casos de adulterio y violencia familiar cometidos por un dirigente o casos de homicidios cometidos por los comités de autodefensa. Con respecto al primero algunas mujeres mencionaron que una sanción implícita era la disminución de su prestigio ya que con estos antecedentes no lo elegirían como alcalde.

³⁰⁷ Así por lo menos debería parecer a los foráneos.

Los casos graves como homicidio serían delegados a la justicia ordinaria, como lo expresa la resolución³⁰⁸ elaborada en el taller con dirigentes que posteriormente fue ratificada por el congreso anual de la CART en agosto del año 2001. Y efectivamente en el río Tambo casos de sanciones violatorias a los derechos humanos fueron denunciados a la policía como ocurrió en el caso del muchacho que falleció por la aplicación del castigo con la tangarana en el año 2000 y en otro similar a principios del año en curso con la misma sanción.

En casos de enfermedades o muertes extrañas se supone la autoría de un brujo. Ello se investiga con una consulta a una curandera evaporadora o a un *seripiari*. La evaporadora puede distinguir el autor de un hecho mediante los objetos que encuentra como segregación del cuerpo en del baño de vapor. El *seripiari* tiene la facilidad de interrelacionarse con seres superiores y tener visiones que le permiten identificar al autor. Si éste es detectado y no admite el hecho es expuesto a agresiones físicas. Como se escuchó en varias oportunidades solamente bajo ello estarían dispuesto a admitir el hecho. Los reincidentes pueden ser torturados hasta la muerte. Los que han matado a un brujo no son perseguidos ya que se considera que han hecho un bien para la comunidad al eliminarlo. Sin embargo, hoy se oponen a ejecuciones de brujos. Parece que el *seripiari* únicamente ayuda en la identificación de la autoría en caso de enfermedades o muertes, ya que no se tuvo referencia de que intervinieran en otros casos como robos para identificar al autor o ubicar el bien escondido. El informante afirmó que eso sería posible, “pero se le tiene que pagar” al *seripiari*. El *seripiari* es la única persona ocupada en la transformación de conflictos a quién se le debería pagar³⁰⁹. Las actuales autoridades comunales no cobran por sus servicios.

5.3.3 Castigos o sanciones

Existe una variedad de sanciones que se aplican en las diferentes comunidades. Por ello no podemos elaborar aquí un listado de hechos y sus respectivas sanciones. Intentamos más bien destacar rasgos generales y explicar las razones de su aplicación. En algunos proyectos de investigación sobre el derecho indígena se ha intentado elaborar estatutos o un código penal. No lo vemos conveniente por la misma dinámica que tiene el derecho indígena y para no poner una barrera a la creatividad de la transformación del derecho propia de los pueblos indígenas.

Principalmente se pudo observar en el trabajo de campo que las correcciones de conductas no adecuadas son una tarea cotidiana, al parecer de segundo orden. Se arreglan sin mayores explicaciones, más bien con el ejemplo. Ello se pudo notar en la educación de los niños y

³⁰⁸ Anexo 1

³⁰⁹ El *seripiari* en algunos casos exige el cargo explícitamente, al contrario para todos los comuneros queda claro que le deben remunerar con lo que ven conveniente. Los pagos consisten generalmente en alimentos como arroz, latas de atún, carne de monte o en utensilios de uso diario como machete, sogá, etc. A la pregunta si se debe a pagar a un *seripiari* un Asheninka le contestó a SCHÄFER: “Si, claro, siempre hay que dar algo. Siempre hay que dar algo, una gallina, achiote, depende, hasta una cushma puedes pagar, si él ha curado bien. Porque él te ha curado y su tú no das nada y estás otra vez enfermo, ¿cómo te va curar bien? No te va a curar bien y tú te quedas enfermo. Por eso siempre hay que dar algo, para que el otro está contento también y si tú vienes otra vez, para que te cura.” Schäfer: “Si él no te ha curado hay que pagar también?” Asheninka: “Bueno, él tiene que seguir hasta que tú estás sano. Bueno, eso depende de la enfermedad, pero siempre te ayuda ...” SCHÄFER, Manfred: Amigos, ayompari und die Peitsche. Amorbach 1988, p. 152

adolescentes que son socializados por una educación informal. Así los niños ya saben muy bien cuál es una conducta adecuada y cuál no. Lo escuchan de sus abuelos cuando en las noches cuentan historias o mitos de los cuales se puede deducir la conducta apropiada y las consecuencias en el caso de no cumplirla. Era sorprendente para nosotros enterarnos de los conocimientos y las deducciones que puedan tener las muchachas a los 12 años. Como se ha visto, a partir de esta edad, habiendo tenido su primera menstruación y haber cumplido el rito de seclusión la muchacha ya es una persona adulta.

Las personas adultas que no se comportan bien o hacen un mal papel por ejemplo por embriagarse seguidamente y/o por agresiones son considerados como rebeldes. Generalmente se les amonesta. A los niños rebeldes se los baña en agua tibia, a veces con achiote o otras hierbas que sirven para tranquilizarlos, se los castiga con ortiga o se les abre un hueco en el tabique nasal donde se pone una latita para exhibirles como rebeldes, según la información de los ancianos. Aquí muy bien se puede ver la gradación de las sanciones de baño con agua tibia hacia cierta forma de mutilaciones. Esto parece ser tanto una gradación de las sanciones como también la aplicación de sanciones según la edad ya que a niños muy pequeños nunca se les hubiera perforado el tabique nasal.

No responder a invitaciones o no compartir víveres disminuiría el prestigio de las personas, porque compartir es una característica muy importante en la cultura Ashaninka. A ellos se los llama *machitsari* (tacaño, mezquino). Como nos dijo un comunero no se le amonesta al faltante y se le sigue invitando para no hacerle pasar vergüenza. En comparación, los ancianos mencionaron que en el caso de una persona que no invitara masato, cuando ésta era invitada a otras casas se le ofrecía bastante para hacerle notar la falta y además para sancionarlo mediante la burla y corregir su mal comportamiento. Pero ello sólo se aplicará cuando la avaricia es notoria y reincidente, siendo la respuesta a la distribución de bienes no necesariamente inmediata sino cumplida en “alguna otra oportunidad”. Ello es denominado en la antropología como ‘intercambio diferido’.

Las sanciones morales consistían en la amonestación, conversación y el consejo. Ello se pudo confirmar tanto para el pasado como para la actualidad. Un anciano dijo. “En el fondo no había castigos. Antes no había calabozo, eso era una invención de los españoles. En el Tambo solamente se podría encontrar un calabozo en Betania.”

No nos quedó muy claro qué consideración e impacto tiene una llamada pública de atención. Se respeta mucho el honor de la persona y generalmente se amonestaba en privado, es decir entre los involucrados y las autoridades competentes. La llamada pública de atención parece ser muy vergonzosa y humillante para los infractores. En las comunidades los sancionados no son presentados o exhibidos públicamente al cumplir su sanción, pero si son observados por los otros cuando cumplen por ejemplo los castigos de macheteo en un lugar central de la comunidad³¹⁰.

La sanción generalmente debe consistir en una reparación o restitución del daño cometido o debe “servir para algo”. Se deben hacer trabajos comunales como el macheteo a favor de la

³¹⁰ Un dirigente se quedó aterrorizado cuando escuchó de los castigos aplicados por ejemplo en los pueblos jóvenes cuando a los infractores de hurtos o robos se les hace pasear, a veces sin ropa, con un cartel colgado que dice “yo soy un ladrón” ante los vecinos.

comunidad o abrir una chacra. Encarcelar a alguien es algo inútil³¹¹ para los Ashaninka pues les parece que “ahí no hacen nada y se engordan nomás”.³¹² No obstante, estas sanciones “inútiles” se aplican actualmente en las comunidades como se ha tratado en el capítulo 4.4 sobre las sanciones incorporadas; justamente éstas parecen ser las más violentas y crueles y sin sentido para el bien de la sociedad. Consisten más en daños al infractor y venganza, características ajenas a la percepción de equilibrio de los Ashaninka. Los sanciones aplicadas “útiles” parecen ser más consensuales³¹³ y permiten la intervención de los agraviados, del agresor y otros involucrados. Mientras que en una sociedad poco estratificada como la Ashaninka el homicidio, por ejemplo, es una violación civil que afecta a la familia de la víctima, en sociedades con Estado como la nuestra es un delito público que afecta el orden público. La confrontación y la compensación entre el agresor y los agraviados en sociedades sin estado hacen factible una convivencia de las partes después del conflicto mientras que las decisiones judiciales de un estado pueden romper definitivamente una relación.³¹⁴

Como sanción grave se pudo identificar la expulsión de la comunidad o antiguamente del grupo residencial. Es la última decisión cuando ya no saben cómo corregir a una persona o representa una alternativa a la ejecución de un brujo. Según nuestros informantes ésta sería también desde la perspectiva del sancionado lo peor que se le podría aplicar. Significa el rechazo de su sociedad que lo obliga a vivir sin su familia y fuera de su ambiente conocido. Lo que parece sumamente interesante es que el sancionado no queda estigmatizado después de haber cumplido su falta, sea leve o grave. Eso se debe a la reparación del daño cometido ya que no se castiga al autor por el daño sino se busca una solución para corregirlo y conseguir la tranquilidad y equilibrio en el conjunto, que antes era el grupo residencial y hoy es la comunidad.³¹⁵

³¹¹ El concepto de la “utilidad” agradecemos a los autores del Manual para capacitadores indígenas: Introducción a la administración de justicia comunal intercultural, elaborado por la ONG Racimos de Ungurahui y CEA. Lima 2001. P. 49

³¹² Información personal de la entonces comisionada de la Defensoría del Pueblo en Satipo, la abogada Milagros Ortega, lo que escuchó de los Ashaninka.

³¹³ Gustavo Solís mencionó la solución consensual de conflictos entre los Huitoto en el río Ampiyacu en que el infractor puede participar en la determinación de la sanción. (Información personal)

³¹⁴ Según WESEL, Uwe: Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht. Frankfurt am Main 1990. P. 36

³¹⁵ Cabe mencionar que en varios códigos penales europeos se incluye “nuevas” formas de sanción que consisten en trabajos de reparación de daños y que requieren resocializar a los delincuentes mediante asesoramiento psicológico y la inserción en la vida cotidiana bajo custodia, sobre todo en los códigos penales juveniles para evitar a sanciones de reclusión. En Alemania por ejemplo se aplica la medida de “arreglo entre autor y víctima” (Täter-Opfer-Ausgleich) cuando éste es aceptado en primer lugar por la víctima y en segundo lugar por el autor. El objetivo central es la transformación del conflicto entre las dos partes y el cumplimiento de obligaciones sobre reparaciones del autor al agraviado. Con esta medida se quiere dar más énfasis en los requerimientos de la víctima, concientizar al autor la norma violada, evitar o disminuir reacciones punitivas y evitar procesos civiles por indemnización. La intención es conseguir en el autor la conciencia afectación personal para reducir la disponibilidad de reducir las reincidencias. Ha sido reglamentado en el código penal juvenil en el año 1990 y en el código penal para adultos en el año 1994 aún fue aplicado ya anteriormente. Compárese: www.dialog-mainz.de/Konzeption.htm

5.4 El sistema jurídico Ashaninka

Los elementos encontrados de la justicia³¹⁶ Ashaninka consisten en el interés de recuperar el equilibrio en el grupo, que puede ser la familia, el antiguo grupo residencial, la comunidad, a nivel de la cuenca, etc. Como equilibrio aquí no entendemos un saldo equitativo ni un arreglo según la ley de talión, sino la recuperación de la tranquilidad. Armonía aquí no nos parece ser la palabra adecuada, por un lado porque los conflictos son algo normal en cada sociedad y en el caso de los Ashaninka, reconociendo el aspecto guerrero de la sociedad y las peleas entre *ayompari* chocando los pechos acompañadas con gritos fuertes, nos parece todavía menos apropiado, sin el afán de calificar estos hechos.

Otro aspecto importante nos parece ser el sentido de culpa en el pueblo Ashaninka. Según la mitología los antiguos cometieron una cantidad de faltas que explican el sufrimiento de los Ashaninka actuales. Antiguamente los Ashaninka vivieron en una situación muy amena hasta que los ancestros no se sabían comportar adecuadamente y cometieron errores para las cuales fueron sancionados.³¹⁷ A ello por ejemplo se debe el trabajo pesado, el parto bajo dolores o la enajenación de los bienes por los españoles como se describió en este trabajo. No obstante que los mitos puedan tener un sentido religioso más que histórico, éstos forman parte de sus creencias de forma que los hechos relatados son entendidos como el origen de su actual modo de vivir y simultáneamente un comportamiento adecuado. Al respecto dice WEISS: “A pesar que estos relatos deben ser considerados como mitos y clasificados en tanto que tales, para los Campas ellos dan cuenta confiable de eventos reales que han sido transmitidos de generación en generación. Para ellos, estos acontecimientos son tan auténticamente reales como cualquier otro evento actual de años pasados que alguien todavía recuerde o que le hubiese sido contado.”³¹⁸

Para la identificación de un sistema jurídico Ashaninka sirva como ejemplo la determinación del lema que quisimos³¹⁹ encontrar para el taller sobre el derecho Ashaninka y la solución del conflictos en el mes de julio del año 2001. El lema para este evento debería recordar a los participantes el objetivo de su realización. Conjuntamente con el equipo Ashaninka que nos acompañaba en la preparación del evento, que eran en su mayoría dirigentes que participaron en el taller preparatorio, llegamos a la siguiente lema: *anpinkatsatero ashire aisati asavikanteari kametsa*, lo que se puede traducir como “respetar la vida y vivir bien”. En este acuerdo influyó mucho lo ocurrido en la comunidad del Bajo Tambo donde cual falleció un muchacho a raíz de una sanción drástica y mal aplicada, la aplicación de otras sanciones fatales por los ronderos y las continuas amenazas por parte de la subversión. Inicialmente se quiso expresar el “deseo de paz” antes que “vivir bien”, pero llegamos a la conclusión de que no hay una traducción literal para la palabra “paz.” En cambio, la palabra *kametsa* - que generalmente es una afirmación y significa “bien” - según los Ashaninka puede connotar tanto “paz, tranquilidad, justicia, vivir en armonía, estar

³¹⁶ A pesar de haber indagado exhaustivamente por el término justicia en Ashaninka, o de un sinónimo o de un concepto en general, no lo pudimos encontrar. Lo más parecido era lo que en adelante describimos como equilibrio. Un Asheninka nos dio como traducción para *caripeero* el significado de “no está bien, no es verdad, es injusto”, con lo que nos pudimos acercar por oposición al concepto de justicia que tiene las mismas implicancias como *kametsa* en Ashaninka.

³¹⁷ Compárese también la expulsión del paraíso por el pecado de Adán y Eva en la mitología hebrea.

³¹⁸ WEISS 1969, p. 200; citado en: NARBY, Jeremy: La serpiente cósmica. El ADN y los orígenes del saber. Lima 1997, p. 33

³¹⁹ era una propuesta y el afán de los autores

contento, vivir bien”. Nosotros lo interpretamos como equilibrio, que implica estar bien con todos. Aquí hay un paralelo con el sistema de intercambio Ashaninka en el cual los bienes no son los que tienen valor, sino el hecho de intercambiar. Por ello pueden cambiar una cushma con un paquete de cartuchos o un espejito con un *tsarato*, no siendo valores comparables según nuestros criterios.

Algunas sanciones se deben entender como curación de enfermedades. Los niños rebeldes son tratados con agua tibia y con achiote para que se tranquilicen; o se les aplica la ortiga. La ortiga produce una irritación de la piel y escozor y puede llegar con mayor intensidad a provocar fiebre. Con ello el faltante puede botar el mal que le provoca la conducta inadecuada. Evidente es también la curación de un brujo mediante la aplicación de *saro*³²⁰ que le provoca vómitos y purga, ya que se sabe que los brujos habían entrado en contactos con espíritus malignos.

Con respecto al control social cabe mencionar las aclaraciones que hace VARESE con respecto a los Ashaninka:

“El control social ejercido generalmente en una sociedad tribal por una vida asociativa constante en las que las relaciones diarias <<vis a vis>> actúan como una presión permanente en el comportamiento, en el caso *campa* tiene un peso casi desconocido. Las relaciones interpersonales de los *campa* parecen estar menos sometidas al peso de la opinión del grupo y dependen más de una evaluación y decisión personal. Esto resulta claro aun a través de los aspectos más formalizados e institucionalizados de las relaciones interpersonales. Puesto que las relaciones sociales tienden a ser en su mayoría de tipo interpersonal directo sin intermediación grupal, la cultura *campa* ha desarrollado dos áreas de extrema formalización para la interacción social y personal: los rituales o etiquetas de salutación, que forman parte del contexto mayor del “comercio sagrado”³²¹, y la arquitectura social y ritual de las casas. Ritualización del saludo y de la palabra y ritualización del espacio actúan como una especie de guión para el apropiado comportamiento social y cultural, allí donde el control ejercido por la presencia del grupo es muy reducido.”³²²

Varios Ashaninka expresaron que las reincidencias de los infractores eran un problema. Según los ancianos las sanciones antiguas eran más eficientes ya que había mayor control social en un grupo reducido. Actualmente varios infractores se escapan después de haber cometido un delito. Los Ashaninka se sintieron sin recursos y fastidiados ante estos hechos y evaluaron la posibilidad de aplicar sanciones más drásticas. Pero tampoco este hecho no se diferencia de lo que sucede en nuestra sociedad.

Nos preguntamos qué es lo que diferencia en realidad nuestro sistema jurídico con el de los Ashaninka. Ahí retomamos una preocupación constante en la sociedad nacional. ¿Cómo puede un tercero evitar ser sancionado de una manera que él considera injusta cuando se encuentra en territorio indígena? ¿Corre peligro de ser sancionado por haber traspasado por ejemplo un terreno sagrado? Realmente parece difícil cometer un error grave en una

³²⁰ toé, datura

³²¹ VARESE llama al intercambio entre *ayomparis* “comercio sagrado”

³²² VARESE, Stefano: La sal de los cerros. Lima 1993. P. 76f

comunidad cuando el tercero entra con buenas intenciones, el debido respeto y con la delicadez que se espera de una visita. Serían comportamientos que también estarían en contra de nuestro sentido común respecto al respeto que se debe a otras personas.

Lo mismo expresa BRANDT en su análisis sobre la moral y las normas en el derecho:

“Es evidente, que una gran parte de las normas del Código Penal coinciden con la moral y las normas de comportamiento que rigen en las comunidades; está prohibido herir o matar a una persona, robar, amenazar a alguien, cometer adulterio, seducir a una menor, etc. En el campo civil todos los comuneros saben que hay que cumplir contratos, que el autor o responsable de daños tiene la obligación de pagar por tales daños y perjuicios.”³²³

³²³ BRANDT, Hans Jürgen: Justicia Popular: Nativos Campesinos. Lima 1986. P. 120

VI. MARCO JURÍDICO

Hasta aquí se ha mostrado la realidad del derecho propio y la administración de justicia entre los Asháninka de la Selva Central. A pesar de su riqueza etnográfica, esta visión de la problemática del derecho indígena resulta parcial si no tomamos en cuenta la legislación nacional e internacional respecto a estos temas y, más aún, si no exploramos las formas de reconocimiento del derecho indígena que otros países andinos han plasmado en sus ordenamientos internos.

Estas dos perspectivas del derecho indígena son necesarias en la medida que se retroalimentan mutuamente. En efecto, una de las premisas de cualquier política legal es el diagnóstico de la situación que se pretende legislar. En este sentido, la etnografía sobre el derecho indígena Asháninka muestra la realidad que debe considerar la norma de forma que cumpla los requisitos de eficacia y legitimidad. Por otro lado, el conocimiento de los parámetros legales internos y de las propuestas legislativas de otros países sirve a los propósitos de los pueblos indígenas en la medida que les permite conocer las posibilidades de reconocimiento de sus prácticas de administración de justicia.

La presentación de estas dos dimensiones complementarias de la problemática que aborda esta investigación pretende fundamentalmente que, a la luz de las evidencias recogidas en la parte etnográfica sobre el derecho indígena Asháninka, el lector pueda reflexionar en torno a la función que debe cumplir el derecho al respecto, generando de esta manera un efecto sinérgico. Igualmente, permite que los operadores legales cuenten con referencias reales sobre el tema y propuestas legislativas de otros países de manera que puedan legislar sobre bases empíricas y a la vez contar con instrumentos para realizar un análisis comparado del reconocimiento del derecho indígena.

A continuación presentamos el marco jurídico y político nacional e internacional de los derechos de los pueblos indígenas, un breve análisis de las disposiciones que sobre el tema consigna el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, las normas del derecho interno respecto al derecho y la administración de justicia indígena, un análisis del derecho indígena en el marco de los derechos humanos, enfatizando sus límites así como las experiencias de reconocimiento legal del derecho indígena en las legislaciones de los países de la región Andina. Asimismo, se ofrece un somero análisis de los proyectos de ley que se han presentado para el reconocimiento legal de la jurisdicción especial indígena. Finalmente, presentamos las conclusiones de la investigación realizada y las sugerencias de política legislativa que se deben tomar en cuenta para la elaboración de propuestas legales que busquen reconocer el derecho y la jurisdicción especial de los pueblos indígenas en el Perú.

6.1 Los Derechos Indígenas en el Derecho Internacional

Los procesos de colonización y conquista de las tierras indígenas en muchas partes del mundo afectaron profundamente la vida de los pueblos indígenas poniendo en peligro su existencia. El sistema internacional de derechos humanos no ha sido ajeno a la preocupación por estos pueblos. Desde su creación, la Organización de Naciones Unidas

(ONU) ha venido ocupándose de algunas situaciones que afectan a los pueblos indígenas y que han sido objeto de atención en diversos instrumentos y órganos internacionales de derechos humanos. Basados en los principios de igualdad y no-discriminación establecidos por la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU, adoptada en 1948, se han ocupado de las minorías, la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzoso.

Ese mismo año, la Convención para la prevención y Sanción del Delito de Genocidio, fue invocada por miembros de pueblos indígenas cuyos pueblos habían sido víctimas de genocidio cultural o etnocidio. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, vigentes desde 1976, también fueron invocados, especialmente en referencia a la discriminación basada en la raza, color, sexo, lengua, religión, origen social o nacional.³²⁴

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue la primera organización internacional que se ocupó específicamente de la problemática indígena, mediante la defensa de los derechos sociales y económicos de los grupos cuyo idioma, costumbres, tradiciones o instituciones los diferencian de otros sectores de al interior de los Estados. En 1953 la OIT publicó un estudio³²⁵ sobre poblaciones indígenas del mundo, en el cual se dio cuenta de las reuniones de la Comisión de Expertos en Trabajo Indígena. Es interesante señalar que en una reunión de dicha Comisión de Expertos celebrada en Ginebra en 1954, se hace referencia explícita al derecho indígena: “A este respecto, la Comisión estimó que convendría admitir que, mientras los grupos indígenas vivan en condiciones de aislamiento y de protección, sus derechos y deberes deberían definirse teniendo en cuenta sus normas consuetudinarias, pero a medida que se avance en el proceso de integración, los indígenas que hubiesen adquirido sus derechos de ciudadanía deberían asumir gradualmente los deberes que les correspondan, según la legislación nacional”³²⁶.

De esta manera se daba cuenta de la necesidad de respetar las normas consuetudinarias, en el marco de un proceso paulatino de integración al Estado Nacional y a su ordenamiento jurídico. Ciertamente, el discurso integracionista consagrado era muy propio de la época. Esta fue la perspectiva que predominó durante este periodo en la legislación internacional. En efecto, en 1957 se adoptó el Convenio N° 107 y la Recomendación N° 104 sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales, que se fundamentan en una política paternalista y asimilacionista, pero que, sin embargo, constituyen los primeros instrumentos jurídicos internacionales creados específicamente para proteger los derechos de las poblaciones a formas y estilos de vida diferentes.

Con la participación más activa de algunas organizaciones indígenas durante las décadas del 70 y 80, los propósitos integracionistas de organizaciones internacionales como la OIT

³²⁴ En ese sentido, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos señala:

“Artículo 27.- Derecho de las minorías a tener su propia vida cultural, religión u idioma.

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponda, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.”

³²⁵ OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT): *Poblaciones Indígenas. Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones autóctonas de los países independientes*. Estudios y documentos, nueva serie, N° 35, Ginebra 1953.

³²⁶ Citado en: González Galván, Jorge Alberto: El reconocimiento del derecho indígena en el Convenio 169 de la OIT. En: Análisis interdisciplinario del Convenio 169 de la OIT. IX Jornadas Lascasianas. s/a <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/91/8.pdf>

fueron modificándose paulatinamente. Como resultado, en junio de 1989 la Conferencia Internacional del Trabajo aprobó una versión revisada del Convenio N° 107 (actualmente Convenio N° 169) sobre pueblos indígenas y tribales³²⁷.

El Convenio genera obligaciones cuyo cumplimiento debe certificarse mediante memorias periódicas que los gobiernos envían a la OIT y que son objeto de examen por sus órganos de supervisión. Es importante señalar que el Convenio N° 169 incluye como un principio fundamental que la forma de vida de los pueblos indígenas es permanente y perdurable, y por tanto, protegible. En este sentido, desarrolla conceptos básicos como el respeto de la identidad propia de los pueblos indígenas, la participación efectiva de estos pueblos en los procesos de adopción de decisiones que los afectan, el reconocimiento al derecho consuetudinario³²⁸ y el establecimiento de instituciones o mecanismos apropiados para administrar los programas que los afecten.

El Convenio 169 es el único instrumento internacional de Derechos Humanos sobre el tema que ha cumplido un rol fundamental influyendo en los procesos de reforma constitucional en el ámbito latinoamericano en lo que se refiere a la atención de la problemática indígena.

En 1970 la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, organismo dependiente de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, recomendó que se llevara a cabo un estudio general y completo del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas, que es conocido como el estudio “Martínez Cobo”³²⁹. En 1982 se creó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas que entregó la propuesta de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el año 1994. En la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro en junio de 1992, los pueblos indígenas tuvieron un papel destacado al reconocerse expresamente el importante aporte de sus conocimientos y prácticas tradicionales en la gestión ambiental y el desarrollo.

Posteriormente en diferentes Conferencias realizadas por organismos especializados de las Naciones Unidas como la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo, 1994), la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (Copenhague, 1995), la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995) y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Asentamientos Humanos (Hábitat II) (Estambul, 1996), han formulado diversas recomendaciones relativas a los pueblos indígenas.

La Comisión de Derechos Humanos de la ONU ha propuesto un “Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas” elaborado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas que depende de dicha instancia, con miras a su adopción por la Asamblea General de la ONU. Es importante anotar que el artículo 4° del proyecto

³²⁷ El Convenio lo han ratificado hasta la fecha catorce países: Noruega 19.06.90, México 05.09.90, Colombia 7.08.91, Bolivia 11.12.91, Paraguay 10.08.93, Costa Rica 2.04.93, Perú 2.02.94, Honduras 28.03.95, Dinamarca 22.02.96, Guatemala 05.06.96, Países Bajos 02.02.98, Fiji 03.03.98, Ecuador 15.05.98, Argentina 03.07.2000. El Congreso Legislativo de Austria lo ha aprobado, estando pendiente el registro de su ratificación ante la OIT. Los Congresos Legislativos de Chile, Brasil y Nicaragua lo están considerando para su aprobación.

³²⁸ Sobre los respectivos artículos 8° y 9° véase capítulo 6.2

³²⁹ MARTÍNEZ COBO, Jose Hector: Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. E/CN.4/Sub.2/1986, 5 tomos

reconoce el derecho de los pueblos indígenas a conservar y reforzar sus sistemas jurídicos.³³⁰

En el ámbito Regional, se puede citar a la Convención Americana sobre Derechos Humanos 1959 (Pacto de San José), la cual a través de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, aborda la problemática indígena desde el tema de la discriminación. En las últimas décadas la Organización de Estados Americanos (OEA) ha demostrado de manera más concreta su preocupación por las poblaciones indígenas Americanas, elaborando el proyecto de la “Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas” que está en proceso de discusión.

6.2 Normatividad Nacional

El Estado nacional heredado del proceso de independencia por su composición y estructura de poder, marginó a las culturas indígenas mayoritarias en nuestro país. Basándose en concepciones de igualdad ante la ley y unidad del estado, promovió y consolidó los principios liberales occidentales en cuanto a la estructuración de un Estado-Nación que respondiera a la “nación peruana”, entendiéndola como única y excluyendo a las diferentes nacionalidades existentes. Recién desde el año 1920 se reconocen a las comunidades indígenas andinas en el marco constitucional y desde 1974, a los indígenas amazónicos en el marco legal. Sin embargo, sí se legisló sobre la Amazonía³³¹, pero las leyes se orientaron más a facilitar el acceso a las tierras que a proteger los derechos de sus habitantes indígenas.

A tenor del reordenamiento rural iniciado con el proceso de reforma agraria que se produjo en el país a partir de 1969, las comunidades nativas fueron objeto de protección mediante de la dación de leyes especiales (Primera ley de comunidades nativas. Ley 20653). La vigente ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva (Ley 22175) promulgada el 10 de mayo de 1978, dedicó un artículo a la competencia de las autoridades comunales para la administración de justicia. Señaló que los propios órganos de gobierno de la comunidad resuelven o sancionan en forma definitiva cualquier falta o conflicto civil de mínima cuantía cuando se produce entre sus miembros. Establece también la obligación de que en todo proceso civil o penal en que estén involucrados los indígenas, los jueces tendrán en cuenta las costumbres, creencias y valores de las comunidades. Es decir se reconoció la posibilidad de resolver de acuerdo a sus costumbres y cultura, aún cuando estaba referida a casos de mínima cuantía y dentro del ámbito de la justicia de paz.

La constitución de 1993 ha modificado el tratamiento inicialmente establecido por la ley de comunidades nativas, al reconocer la existencia de una jurisdicción especial indígena, es decir, la posibilidad de administrar justicia de las comunidades nativas y campesinas de acuerdo a su derecho consuetudinario, sin limitaciones de cuantía, materia o de aplicación a sus miembros, entre otros aspectos.

³³⁰ Proyecto de Declaración de los Pueblos Indígenas : Art. 4. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado

³³¹ BALLÓN AGUIRRE, Francisco: La amazonía en la norma oficial peruana: 1821 – 1990. Tomo 1. Lima 1991

El mismo año, el Perú ratificó el Convenio 169 OIT mediante Resolución Legislativa N° 26253. Dicho instrumento tiene carácter vinculante formando parte del ordenamiento jurídico nacional. Esto es sumamente importante ya que al tener este carácter, lo dispuesto en él debiera ser de obligatorio cumplimiento. No obstante, entre algunas autoridades estatales prevalece la opinión de que el Convenio debe ser objeto de un desarrollo legislativo que inserte los diferentes aspectos que el convenio regula en la legislación ordinaria.

Cabe precisar que una Declaración, como pudiera ser la Declaración de Universal de Derechos Humanos, es un instrumento internacional que sienta las bases y define los principios y lineamientos de una política deseable para la protección de los derechos. Cuando los Estados se adhieren y suscriben Pactos y Convenios que desarrollan de manera concreta las Declaraciones éstas son de naturaleza obligatoria debido a su ratificación³³², como es el caso del Convenio 169 de la OIT.

Por ello, las normas del Convenio N° 169 respecto al tratamiento del Derecho Consuetudinario Indígena³³³ reconoce a dichos pueblos el derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias, e impone al Estado el deber de tenerlo en cuenta al aplicar la legislación nacional, así como la obligación de respetar el derecho consuetudinario siempre que no sea incompatible con los derechos fundamentales reconocidos en la legislación nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. En cuanto a las formas de sanción para quienes alteran el orden interno de sus pueblos, el Convenio obliga al Estado a respetar los métodos tradicionalmente utilizados por los pueblos indígenas en la represión de delitos cometidos por sus miembros. En el caso de que un indígena esté incurso en un delito sancionado penalmente por la legislación ordinaria, los jueces deberán tener en cuenta las costumbres de estos pueblos. En el Perú, sin embargo, ello no se está cumpliendo.

6.2.1 Constitución de 1993

La Constitución Peruana reconoce el derecho consuetudinario de las comunidades campesinas y nativas³³⁴, con lo cual establece la vigencia de una jurisdicción especial que debería coordinar con el sistema de administración de justicia oficial.³³⁵ Esta jurisdicción se ejercerá dentro de dos limitaciones: la de su ámbito territorial y la no-violación de los derechos fundamentales de la persona.

³³² La ratificación es un acto formal en el que el país se compromete a cumplir las obligaciones derivadas del Convenio.

³³³ Convenio 169. Artículos 8,9 y 10

³³⁴ El art. 149 de la Constitución establece:

“Las autoridades de las Comunidades campesinas y Nativas con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

³³⁵ El artículo 139 en su inciso 1 señala la unidad y exclusividad del Poder Judicial como órgano de administración de justicia en el Perú, con lo cual se puede advertir una contradicción con la interpretación del artículo 149 de la Constitución.

Al reconocer el derecho consuetudinario, el Estado da cuenta de la naturaleza plural de la sociedad nacional, reconociendo a las comunidades nativas y campesinas con normas sociales diferentes. Aunque la misma constitución borró preceptos fundamentales como la inembargabilidad y la inalienabilidad de las tierras comunales, limitó la imprescriptibilidad y no otorgó los derechos exclusivos a los recursos naturales, la inclusión del artículo 149° puede de alguna manera fortalecer autonomía de los pueblos indígenas mediante el reconocimiento de su propia administración de justicia. En este sentido, TAMAYO FLORES afirma “que el artículo 149° puede servir como una palanca fundamental en el proceso de afirmación étnica de concurrir los esfuerzos de los pueblos indígenas amazónicos, la sociedad civil y el Estado.”³³⁶

Con respecto a la ley de coordinación exigida en el artículo 149° de la Constitución Peruana, IRIGOYEN FAJARDO menciona que éste otorga la atribución de administrar justicia directamente a las autoridades indígenas por lo que “... no se requiere de una Ley Reglamentaria para que la jurisdicción comunal tenga vigencia. Solo se requiere de una Ley para establecer la coordinación entre la Jurisdicción Especial y los Juzgados de Paz y demás instancias del Poder Judicial.”³³⁷, que no se ha dado hasta la actualidad.

VII EL DERECHO INDÍGENA EN EL MARCO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Desde su origen la conceptualización de los derechos humanos ha tenido como fundamento a la persona humana considerada individualmente. Esto se expresa desde las luchas por alcanzar el respeto a una vida digna que se recogen en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1779), hasta la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), sin dejar de mencionar diversos pactos internacionales. Se proclaman derechos iguales para todos los hombres, partiendo de una concepción universal de estos derechos, basados en su integralidad en tanto son indivisibles e interdependientes. Estos derechos se sustentan en el concepto de dignidad³³⁸ que se considera consustancial e inherente a la persona humana.

Sin embargo, el desarrollo legal que mencionamos no puede desconocer la existencia de identidades y diferencias entre grupos humanos. Se procura afirmar el derecho a la diferencia debido a la existencia de particularidades sociales, étnicas, culturales, religiosas, históricas diversas que hacen necesarios sistemas de protección especial. Este es el caso de los derechos de los pueblos indígenas que tienen una naturaleza colectiva y no individual.

Sin embargo, la concepción universalista procura atraer y amalgamar las diversidades culturales para que sean asumidas con matices bajo la misma perspectiva. Ello generaría un debate muy importante entre el universalismo y el relativismo cultural. Por ello se afirma

³³⁶ TAMAYO FLORES, Ana María: Balance y perspectivas de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario, a partir del contexto de vulnerabilidad que enfrentan los pueblos indígenas amazónicos. Lima 1997. En: *Nosotros y los otros: Avances en la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos*. Carlos Yáñez (ed.). Lima 1998:131-202, cita p. 140

³³⁷ IRIGOYEN FAJARDO, Raquel: Marco constitucional para la pluralidad jurídica. En: *Desfatiendo entuertos*. Boletín N° 1, 1996. p. 22

³³⁸ “la noción de dignidad humana es el valor de cada persona que exige el respeto a su condición de ser humano, respeto que impide que su vida o su integridad sea sustituida por cualquier otro valor social”. FERNÁNDEZ, Eusebio: *Dignidad y Derechos Humanos*. En: *Filosofía del Derecho*. Universidad Carlos III de Madrid

que en tanto los derechos del hombre se han ido configurando históricamente, al irse modificando e incorporando nuevos derechos de acuerdo a las condiciones históricas y sociales, lo que parece ser fundamental en una época histórica o en un grupo social determinado, no necesariamente es fundamental en otras épocas o culturas.

El análisis de las culturas indígenas que tienen otra cosmovisión del mundo, con referentes sociales, culturales, económicos y políticos distintos en relación a la sociedad occidental desafía aún más la concepción universalista. Por ello se torna imprescindible promover un diálogo amplio que compatibilice el discurso universalista con el carácter multicultural de los derechos de los pueblos indígenas, para evitar imposiciones que afecten el derecho a la diferencia y a la diversidad cultural y étnica.

En el caso de los pueblos indígenas, los derechos humanos no se circunscriben al discurso individualista de los derechos del hombre y del ciudadano, sino que son derechos colectivos que les permiten sobrevivir como pueblos diferentes. El derecho a existir como pueblos, a poseer un territorio propio, a la propiedad colectiva de la tierra, a la administración de justicia, son derechos fundamentales para su sobrevivencia. A este respecto una sentencia de la Corte Constitucional de Colombia, estableció “...por Derechos Humanos no hay que entender ya simplemente esta tabla de derechos que se establecen a priori de acuerdo con una filosofía racional universalista sino, aquellos derechos que han ganado un mayor consenso intercultural.”³³⁹

7.1 Limitaciones a la administración de justicia indígena

La Constitución señala como límite de la jurisdicción especial indígena los derechos fundamentales de la persona. Aquí es necesario analizar cómo se compatibilizan los derechos indígenas que se ejercen en concordancia con sus propias prácticas culturales y sistema de valores de naturaleza colectiva con los valores de protección individual del sistema de derechos de nuestra sociedad. Nos encontramos ante una limitación que se establece al ejercicio de un derecho propio, al otorgarles a las comunidades nativas y campesinas la facultad jurisdiccional de administrar justicia conforme a su derecho consuetudinario pero sin trasgredir los derechos humanos. Ciertamente esta limitación también está señalada en el Convenio 169 de la OIT.

Una forma de compatibilizar el derecho indígena y los derechos humanos es reduciendo estas limitaciones al ejercicio del derecho indígena estableciendo que se deben respetar irreductiblemente ciertos derechos humanos que han ganado consenso intercultural o aquellos referidos a un núcleo duro de derechos que no pueden ser violados ni evadidos y que el derecho indígena debe respetar. Esta interpretación pretende armonizar la vigencia de derechos fundamentales con los principios de reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas y el respeto a su cultura.

En este sentido, la jurisprudencia colombiana ha establecido este principio. En efecto, el magistrado colombiano Carlos Gaviria indicaba que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos había establecido que esos derechos únicamente podían ser aquellos que hubieran

³³⁹ Referencia expresada por el magistrado colombiano Carlos Gaviria en el Taller de Jurisdicción Especial y Derecho Indígena. Universidad Católica. Febrero 2001. Lima. Manuscrito. Ponencia gravada y tipeada por el PCN.

ganado un consenso intercultural y enunciaba como ejemplos: el derecho a la vida, el derecho a no ser vendido, el derecho a no ser torturado, el derecho al debido proceso.³⁴⁰ Para el caso colombiano afirman SÁNCHEZ BOTERO y JARAMILLO SIERRA que “en el análisis de cada caso se determinará cuándo la limitación o la regulación está afectando el núcleo esencial del derecho en cuestión.”³⁴¹ No se conoce pronunciamientos correspondientes para el caso peruano.

En el trabajo de campo recogimos la preocupación de los Ashaninka por el encarcelamiento. Allí hay que tomar en cuenta el derecho fundamental a la integridad física, psíquica y moral, tal como está consagrada en el artículo 1° de la Constitución Peruana. Se ha dicho que la expulsión de la comunidad o del grupo residencial es considerada la sanción más grave en el derecho Ashaninka y lo mismo se entendería del encarcelamiento en el caso que el hecho haya sido juzgado por el sistema judicial oficial³⁴². Estas formas de aislamiento que les quita toda referencia parental y espiritual significa desconectarlos de lo que es la esencia de su existencia. La reclusión en establecimientos estatales, adicionalmente a las situaciones infrahumanas actuales e históricas dentro de éstos, los expone además a la discriminación por la condición de ser indígena, mientras que la expulsión según su propio sistema les permite ser integrado, aún bajo condiciones difíciles, a otra comunidad que sí los aceptará. ¿La separación total en las cárceles no provocará mayores daños en el estado psíquico que las sanciones propias de los Ashaninka?

Si la Constitución protege los derechos humanos de los pueblos indígenas deberá reconocer también lo que les diferencia. “...una Constitución que se decide por el principio de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural no es una Constitución neutral desde el punto de vista axiológico. Y esa decisión ética debe complementarse armónicamente con respecto a otras decisiones valorativas de la Constitución, como la decisión de reconocer la dignidad humana como principio fundante del Estado.”³⁴³

7.2 El derecho indígena y experiencias de incorporación al derecho nacional en la región andina

Como se señaló anteriormente, el Convenio 169 de la OIT ha ejercido gran influencia en diversos países de Latinoamérica respecto a la protección de los derechos de los pueblos indígenas, coadyuvando en la incorporación en materia constitucional de diversos derechos fundamentales para dichos pueblos desde una visión multiétnica y pluricultural. Los legisladores han ido adoptando paulatinamente un discurso más acorde que refleje la

³⁴⁰ Este núcleo de los derechos humanos se conoce también en el derecho internacional humanitario como el mínimo de derechos que debajo ninguna circunstancia, por ejemplo en casos de peligro público, se debe transgredir que son el derecho a la vida, la prohibición de la tortura, los castigos o tratos inhumanos, la esclavitud y la servidumbre. Véase “El núcleo” en la página de la Cruz Roja Internacional: <http://www.icrc.org/icrcspa.ns>

³⁴¹ SÁNCHEZ BOTERO, Esther y Isabel Cristina JARAMILLO SIERRA: *La jurisdicción especial indígena*. Santafé de Bogotá 2000. P. 87

³⁴² En comparación, los castigos de calabozo no son parte del repertorio de sanciones tradicionales de los Ashaninka aún son aplicados actualmente en algunas pocas comunidades con una duración de un, máximo dos días.

³⁴³ SÁNCHEZ BOTERO, Esther y Isabel Cristina JARAMILLO SIERRA: *La jurisdicción especial indígena*. Santafé de Bogotá 2000. P. 87

realidad socio-cultural de nuestros países; con patrones de conducta y regulaciones diferentes entre sí.

La tardía acogida de estos planteamientos en las constituciones de los países latinoamericanos no ha significado ninguna variación en el desenvolvimiento de cada pueblo que ha continuado haciendo uso de sus propios valores, normas, códigos de actuación, creencias, autoridades y procedimientos propios, al margen de un ordenamiento legal oficial que no sintonizó con las sociedades reales que tienen una legitimidad que no puede ser soslayada, toda vez que son anteriores a la creación de los propios Estados.

Anteriormente, los sectores oficiales estatales no entendieron esta situación porque consideraban que cuestionaba las concepciones monistas del Estado. Los pueblos indígenas siempre han reclamado un tratamiento distinto, sobre todo cuando tuvieron que enfrentar un sistema legal que los consideró incivilizados y salvajes, desconociendo que sus sociedades han podido existir ejerciendo su propio derecho resolviendo sus problemas y conflictos, sancionando a los transgresores de la paz y tranquilidad a la que aspiran. A continuación, hacemos una breve referencia a las normas que sobre la materia se han dictado en el ámbito de los países andinos.

7.2.1 Las normas y procedimientos indígenas en la Constitución colombiana

La Constitución Política de Colombia de 1991 se caracterizó por haber incluido diversos derechos indígenas. Respecto a la función jurisdiccional el artículo 246° prescribe :

"Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional".

Un aspecto a resaltar es el tratamiento constitucional como pueblos indígenas, con todas las connotaciones que de ello se derivan y que refleja la importancia y el papel que tienen en el ordenamiento legal colombiano como sujetos de derecho, en tanto define los lineamientos que se deben seguir para legislar sobre su problemática y derechos.³⁴⁴

La Constitución colombiana establece expresamente la jurisdicción especial indígena; es decir, la facultad de administrar justicia. Le otorga competencia en el ámbito territorial de sus propios territorios. Legitima a sus autoridades tradicionales y deja a sus propias normas y procedimientos la regulación de su actuación, estableciendo como límite que esta actuación no sea contraria a la Constitución y las leyes. Dispone que una ley especial de coordinación defina su relación con el ordenamiento jurídico nacional, lo que no se dio hasta la fecha.

A respecto dice TAMAYO FLORES que “a diferencia de la Constitución Colombiana que expresamente instituye la jurisdicción indígena dentro del capítulo V, denominado de las jurisdicciones especiales en el Título VIII dedicado al Poder Judicial, la Constitución Peruana de 1993 consagra la jurisdicción especial indígena en el último artículo del capítulo dedicado al Poder Judicial, en forma asistemática. La prescripción constitucional

³⁴⁴ El artículo 149 de la constitución peruana tiene su origen en dicho artículo colombiano aunque no ha sido incluido el concepto de pueblos indígenas y se añadió la función de las rondas campesinas como ante auxiliar.

sobre la coordinación de ambas jurisdicciones demanda un serio esfuerzo para desarrollar diversas formas de interrelación que no tergiversen el carácter autónomo y especial de la jurisdicción especial.”³⁴⁵ Tal como lo señalan algunos estudiosos, no es necesaria la dación de una ley para que tenga vigencia esta jurisdicción especial.³⁴⁶

El caso colombiano es sumamente ilustrativo, dado que hay una variada y nutrida ejecutoria de la Corte Constitucional de Colombia que ha venido desarrollando los derechos fundamentales reconocidos a los pueblos indígenas, e incidiendo especialmente en la defensa del fuero indígena.

7.2.2 La administración y aplicación de normas de las comunidades indígenas y campesinas en la Constitución boliviana

La constitución Boliviana fue reformada el año 1994. En su artículo 1 reconoce el carácter multiétnico y pluricultural del país, y en el artículo 171 inciso III³⁴⁷, señala la facultad de las autoridades “naturales” de las comunidades indígenas y campesinas de administrar y aplicar normas propias a sus costumbres y con sus procedimientos.

El artículo en mención deja vacíos que deben ser objeto de interpretación legislativa, en concordancia con la aplicación del Convenio 169 de la OIT. La denominación de pueblos indígenas no es asumida por el legislador boliviano. No se señala expresamente el ámbito de competencia de la jurisdicción indígena, pero se presume que se aplica dentro del territorio de las comunidades indígenas y campesinas, incluyendo a las personas no indígenas que se encuentren dentro de su territorio.

Al señalar como limitación en su aplicación el respeto a las normas constitucionales y la ley ordinaria, asume una posición más restringida ya que los límites al derecho consuetudinario van más allá de las posibles incompatibilidades con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional y los derechos humanos internacionalmente reconocidos, como lo establece el Convenio 169 de la OIT.

La posibilidad de que cualquier persona involucrada en un proceso en el cual se ha hecho uso del derecho y la costumbre pueda valerse de este límite para interponer alguna acción de amparo al haberse violado algún principio jurídico oficial de naturaleza legal o constitucional que, por ejemplo, haya obviado el principio del debido proceso, de la doble instancia, o de la cosa juzgada, pone en riesgo el funcionamiento de la administración de justicia indígena. En el derecho occidental estos principios son válidos y legítimos pero para los indígenas podrían constituir conceptos sin mayor importancia por la forma cómo opera su justicia. A pesar de estas observaciones, la legislación constituye sin duda un avance en el reconocimiento de los derechos indígenas.

³⁴⁵ TAMAYO FLORES, Ana María: Balance y perspectivas de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario, a partir del contexto de vulnerabilidad que enfrentan los pueblos indígenas amazónicos. Lima 1997. En: Nosotros y los otros: Avances en la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos. Carlos Yáñez (ed.). Lima 1998:131-202, cita p. 141

³⁴⁶ Compárese al respecto IRIGOYEN FAJARDO en el capítulo 6.3.1

³⁴⁷ Artículo 171, inciso III:

"Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los poderes del Estado."

7.2.3 Las costumbres o derecho consuetudinario de los pueblos indígenas en la Constitución ecuatoriana

La constitución de la República del Ecuador de 1998 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a utilizar su derecho consuetudinario en la resolución de conflictos internos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y la ley.³⁴⁸

El artículo señala la vigencia del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, establece su competencia al interior de los pueblos, señala sus límites legales y constitucionales, y encarga la relación con el sistema legal ordinario a una ley.

7.2.4 El derecho propio y las tradiciones ancestrales en la Constitución venezolana

La Constitución venezolana de 1999 declara en el artículo 260³⁴⁹, el reconocimiento a la administración de justicia por los pueblos indígenas, aplicando su propio derecho (normas y procedimientos sobre la base de sus tradiciones ancestrales) y señalando como competencia territorial el “hábitat” de dichos pueblos. Su límite es el respeto a la constitución, la ley y el orden público.

Según el “Congreso Nacional Extraordinario de los Pueblos Indígenas de Venezuela” se debe “constituir un juzgado o tribunal indígena integrado por profesionales del derecho especializados en asuntos indígenas”.³⁵⁰

³⁴⁸ Artículo 191, párrafo 4:

“Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional.”

³⁴⁹ Artículo 260:

"Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales y que solo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional."

³⁵⁰ Congreso Nacional Extraordinario de los Pueblos Indígenas de Venezuela: Los pueblos indígenas y el proceso constituyente. En: Nuestra amazonía. Año 6, N° 13, julio 1999

VIII PROYECTOS DE LEY SOBRE JURISDICCIÓN ESPECIAL INDÍGENA

Los proyectos de ley que proponen regular el derecho consuetudinario y jurisdicción especial, y que actualmente están en la agenda legislativa del Congreso Nacional, son objeto de análisis en la siguiente sección. Los temas adicionales que contemplan dichos proyectos, no son abordados aquí.

8.1 Comentarios al Proyecto N° 164 “Ley de desarrollo del artículo 149° de la constitución política del estado y de adecuación normativa del convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales”

Objeto

- Según la denominación del proyecto, tendría como objeto:
- Desarrollar constitucionalmente el Artículo 149 de la Constitución.
- A este respecto es conveniente señalar lo siguiente:
- Dicho artículo prescribe el derecho que tienen las autoridades de las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de la ronda, a ejercer la administración de justicia.
- Se ejerce de conformidad con su derecho consuetudinario.
- Establece un ámbito de aplicación territorial comunal.
- Limita el ejercicio de la jurisdicción a que no se violen los derechos fundamentales de la persona.
- Señala la necesidad de una ley de coordinación entre el fuero indígena y el sistema ordinario.

Sin embargo al analizar el texto del proyecto se observa que el planteamiento es un **desarrollo constitucional sobre el carácter y papel de la Ronda Campesina** en el marco del artículo 149, como se expondrá a continuación. De la norma constitucional no se infiere que la ronda campesina sea titular del derecho de administrar justicia, sino se le considera un elemento auxiliar y de apoyo a la jurisdicción comunal. Obviamente este es el texto expreso de la norma y no creemos que pueda variar dicha situación aún cuando se procuren diversas interpretaciones.

El compromiso social con un sector de la población organizada y que es parte de la realidad social y cultural del país, no puede hacernos desconocer la realidad legal, que indudablemente no está reflejando todos aquellos espacios democráticos y de poder que están en continuo proceso de creación y consolidación, como sucede en el caso de la Ronda Campesina.

Ciertamente esta realidad, especialmente en el tema de administración de justicia, no está debidamente reconocida, sin embargo es conveniente advertir que también hay muchos aspectos por precisar. Para el reconocimiento de ese derecho, no es procedente hacerlo mediante una ley, sino se deberá promover una reforma constitucional para considerar a la Ronda como titular de ese derecho, pero con la delimitación y precisión del caso.

De la adecuación normativa en el ámbito nacional del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales:

El Convenio establece una serie de derechos a los Pueblos Indígenas como el derecho a la existencia como tales, a la autoidentificación, a la tierra y territorio, a la administración de justicia, a la autonomía, a la consulta y participación, a la salud, a la educación bilingüe, a la educación entre otros aspectos, los que no son contemplados en el presente proyecto.

En los considerandos del proyecto se afirman los derechos que el convenio reconoce a los pueblos indígenas, vinculándolos a la normatividad legal respecto a las rondas campesinas y proponiendo que éstas merezcan protección en dicho marco. Ello facilitará el establecimiento de mecanismos de protección, garantía y promoción adecuados, en tanto se plantea el desarrollo legal de compromisos asumidos por el Estado.

Análisis del Contenido del Proyecto.

1. El proyecto desarrolla tres capítulos. El primero sobre Rondas Campesinas; el segundo sobre Derechos comunes de pueblos indígenas, comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas; y el tercero sobre justicia indígena y comunal, y las correspondientes disposiciones finales y transitorias.

En el primer capítulo se reitera el reconocimiento de la personalidad jurídica a las Rondas Campesinas establecidas por la Ley N° 24571³⁵¹, añadiéndosele y especificando una serie de funciones que estarían reflejando la situación actual de desarrollo social, como por ejemplo, el ejercicio por delegación de algunas funciones de gobierno local, establecer interlocución con el Estado, administrar la justicia tradicional que la ley les reconoce³⁵², y otras funciones relativas a la seguridad y paz comunal dentro de su ámbito territorial. Y se añade que adquieren titularidad al ser sujetos de aquellos derechos reconocidos a las CC.CC. y CC.NN. en todo lo que les favorezca.

En relación a la delegación de facultades de gobierno local, ésta es una potestad que puede ser ejercida por la autoridad edil, sin menoscabo de su competencia y función, lo cual creemos que constituye una adecuación a la realidad local existente.

La interlocución con el Estado es un derecho que les corresponde como organización poseedora de una personería jurídica reconocida, en tanto tenga la legitimidad social que la justifica y sostiene.

En cuanto a “la administración de formas de justicia tradicional que la ley les reconoce”, el proyecto propone el otorgamiento de una facultad que constitucionalmente no está reconocida a la Ronda Campesina, como ya lo hemos mencionado. Ello merecería una reforma constitucional para concederla. La ley no puede modificar el artículo constitucional vía una interpretación que es ampliamente discutible, y que no se desprende de lo preceptuado.

³⁵¹ La Ley 24571 de 1986 reconoce la existencia legal de las Rondas Campesinas pacíficas, democráticas y autónomas como organizaciones destinadas al servicio de la comunidad, el desarrollo y la paz social, teniendo además como objetivos la defensa de sus tierras, cuidado de su ganado y demás bienes. Y establece que su estatuto y reglamentos se rigen por las normas de las comunidades campesinas que establecen la Constitución y el Código Civil.

³⁵² Esta facultad no está contemplada en la ley ni en la norma Constitucional.

El proyecto también establece los derechos y deberes de los miembros de la Ronda Campesina, fomenta la participación de la mujer y el tratamiento especial a niños, personas con discapacidad y ancianos. Prohíbe la discriminación del Estado a las organizaciones de ronderos, reconociéndoles autonomía organizativa, económica, administrativa, jurisdiccional, etc., en el marco de su propio derecho consuetudinario y los derechos consagrados en la constitución.

2. El capítulo segundo establece derechos comunes de los pueblos indígenas, comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas.

Se propone que la ronda campesina sea tratado como los pueblos indígenas, otorgándoles derechos que son reconocidos a estos últimos, como por ejemplo el derecho a la consulta y participación. El proyecto aún señala que el Estado promueva dicha consulta; no propone, ni delinea, ni menos desarrolla algún mecanismo o procedimiento para materializar una consulta mediante lo cual podría ser aplicado lo prescrito por el Convenio 169 de la OIT, lo cual obviamente es insuficiente para darle contenido a una obligación del Estado.

En relación al derecho a la participación, control y fiscalización de las autoridades del Estado, se abordan diferentes aspectos que están referidos a la gestión administrativa, financiera y política de autoridades de todo nivel, y a su control y fiscalización, a los cuales los pueblos indígenas y las rondas campesinas tendrían derecho.

En este sentido el proyecto carece de una propuesta que concrete de manera específica la participación de los pueblos indígenas en todo aquello que se propone; es decir, no hay un desarrollo legislativo a este respecto. Las facultades de control y fiscalización de autoridades y planes de todo nivel, debiera haber sido precisada dado que habría que diferenciar aquellas funciones propias de órganos del Estado (Contraloría, JNE, OCMA, SUNAT, SUNARP, SUNASS, OSIPTEL, en el nivel municipal, consejo municipal, etc.) y que cuentan con las atribuciones y facultades correspondientes. Se podría estar produciendo duplicidad e interferencias en la competencia. Es necesario una mayor precisión para que no se frustre la aplicación y desarrollo de este derecho.

Estos vacíos que traslucen una falta de contenidos en las propuestas de adecuación normativa del Convenio 169 y que debieran implicar un desarrollo concreto de los derechos por él consagrados, permite interpretar que más que una adecuación normativa y de desarrollo del Convenio en materia de Consulta y Participación, el proyecto es un mecanismo de acceso de la ronda campesina a los derechos que dicho instrumento establece, con lo cual se desnaturaliza completamente la propuesta.

En el capítulo tercero sobre la Justicia Indígena y Comunal se aprecia con claridad que el contenido del proyecto no responde al lineamiento inicialmente planteado de desarrollar el artículo 149 de la Constitución. En el artículo 7 se reconoce la validez y vigencia de las “decisiones de la Ronda Campesina en ejercicio de sus funciones jurisdiccionales” y la aplicación de su derecho consuetudinario dentro de su ámbito territorial, sin mencionar las comunidades campesinas y nativas. Por ello la denominación del capítulo: “Justicia Indígena y Comunal”, no responde al contenido. Este está referido exclusivamente a la Ronda Campesina. Hay otro aspecto que no es debidamente considerado, y es que gran parte de las rondas campesinas existentes no se reconocen como indígenas y en la mayoría de casos, especialmente de la zona de Cajamarca, ésta no responde a asentamientos con patrones de propiedad comunal sino a anexos o caseríos compuestos por propietarios

individuales. A estos sectores se les reconoce una práctica social de gestión de gobierno con características comunales como asambleas, elección de autoridades etc., que debiera tener un tratamiento diferente y específico absolutamente diferenciado al de los pueblos indígenas.

En el proyecto no existe un desarrollo de la Justicia Indígena, se trata más bien de otorgar a la Ronda Campesina la facultad de administrar justicia, desconociendo la práctica de los pueblos indígenas amazónicos que si han desarrollado sistemas de resolución de conflictos y ordenes jurídicos de características particulares y que son nacional e internacionalmente reconocidos. Adicionalmente colisiona con el sistema actual de la organización indígena en el cual la asamblea comunal es la máxima autoridad y la ronda o los comités de autodefensa se subordinan a ésta.

Con esta propuesta en la práctica se diluye el contenido del derecho de los pueblos indígenas a administrar justicia al obviar flagrantemente a los sujetos y titulares de ese derecho colectivo, con lo cual el proyecto podría bloquear cualquier iniciativa que a futuro proponga un desarrollo del tema, al haber sido así presentado.

La propuesta referida nos parece absolutamente inconveniente. Esto no significa que las rondas no tengan legítimo interés en plantear que el Estado les reconozca ese derecho, pero para ello debiera ser objeto de una reforma constitucional previa, y una acción concertada y en consulta con las organizaciones indígenas amazónicas y andinas directamente afectadas por una normatividad que es parte fundamental de su derecho como pueblo.

En relación al tema de coordinación entre el fuero indígena y el ordinario, el proyecto únicamente transcribe el precepto constitucional, respecto al que se establecerán relaciones de coordinación, pero no tiene ningún lineamiento adicional sobre el tipo de coordinación, mecanismos, instancias o materias que pudieran darle contenido específico a dicha coordinación, o si se propone una coordinación de respeto a la autonomía del fuero especificando aquellos casos que puedan ser objeto de un tratamiento especial. Se añade el auxilio de la fuerza pública y de las demás autoridades del Estado a las autoridades de la jurisdicción especial.

Por la situación de los Ashaninka merece especial atención la propuesta del proyecto sobre la derogación de una serie de normas, entre las cuales están las leyes que crean los comités de autodefensa, que adecuan el funcionamiento de la ronda a la de los comités, y su reglamentación, la ley de posesión de armas.

En atención a la situación socio-política del país, se pensaría que es adecuada la propuesta de derogación de estas normas, sin embargo hay que recordar que no todo el país está aún pacificado. Existen zonas especialmente en Selva Central, en la zona Ashaninka del río Ene, donde la presencia de senderistas es continua y activa. Recordemos que en el mes de octubre del 2001, se produjo la muerte de cinco miembros de la Policía Nacional los que en un acto de ensañamiento fueron descuartizados.

En estas zonas operan rondas y comités de autodefensa Ashaninka y de colonos. ¿Cuál sería la situación de estos sectores, al dejar a su población sin sustento legal? ¿Se convertirán en rondas? Y si esto ocurriese, ¿tendrán las mismas atribuciones y competencias señaladas por la presente propuesta legislativa?. ¿O es que se espera que con la derogación, éstas desaparezcan?. Por la experiencia de los comités que están actualmente en permanente actividad por la presencia senderista en algunas zonas de la Selva Central,

esta propuesta sería absolutamente inconveniente, y probablemente rechazada. Cualquier tratamiento deberá ser consultado con los sectores directamente involucrados en el tema.

La subordinación efectiva bajo el mecanismo de “coordinación” que se realiza con el comando militar debe ser revisada, dando un mayor papel a la autoridad civil, y debe ser objeto de una redefinición. Obviamente, debido a que el manejo del armamento debe ser supervisado regularmente habría que proponer salidas acordes con la situación de la zona, especialmente aquella donde todavía prevalecen los rezagos de la actividad terrorista.

Adicionalmente hay la experiencia de utilización política de las rondas campesinas, que bajo modalidades diversas, como anexos colonos, comités de autodefensa, rondas campesinas y rondas urbanas, son formados con el objeto de facilitar el ingreso a las zonas de propiedad territorial indígena y con ello crear situaciones de tráfico de tierras afectando a dichos pueblos. Se están produciendo casos en los cuales los miembros de la ronda, que son los dueños o parceleros de tierras, no cumplen su rol de servicio para brindar la seguridad en zonas donde existe presencia senderista, sino más bien que éstos pagan a terceros para que los sustituyan en dicho servicio. Obviamente esta modalidad está paulatinamente introduciéndose en diversos sectores. Por ello se estaría configurando una ronda de cuerpos civiles que bajo un salario hacen uso de las atribuciones que la ley les pueda otorgar, con lo cual se incrementaría el peligro de una utilización de la experiencia rondera que ha sido exitosa en Cajamarca para situaciones totalmente diferentes.

8.2 Comentarios al Proyecto N° 822 Ley de Administración de justicia para los pueblos indígenas, comunidad campesinas y nativas

El proyecto fue presentado por la congresista *Emma Vargas de Benavides (UN)*, el 27 de Setiembre del 2001, en el Congreso de la República.

Propone regular el derecho a la *Administración de Justicia para los Pueblos Indígenas, Comunidades Campesinas y Nativas*.

Según sus fundamentos, este derecho “*es vital para su existencia como pueblos distintos y con identidad cultural propia*”. Parte del reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena plasmado en el artículo 149 de la Constitución, y en ese sentido señala que esta “*debe ser entendida dentro de la especificidad cultural de cada pueblo indígena*” el cual está “*acompañado del reconocimiento de sus normas y procedimientos*”, teniendo la “*limitación del territorio y la pertenencia étnica*”.

Explica, asimismo, que “*las autoridades de cada pueblo indígena pueden conocer los hechos ocurridos dentro del resguardo³⁵³ de su pueblo y dentro del territorio habitualmente ocupado por su pueblo, el cual expresaría el factor de pertenencia étnica*”.

Un aspecto que es importante resaltar es la utilización del concepto de Pueblos Indígenas, en consonancia con el Convenio 169 de la OIT, hecho que se repite de manera reiterada en el articulado. Evidentemente ello expresa el interés de incorporar dicha terminología que tiene un contenido más amplio acorde a las demandas indígenas y que esperan ser

³⁵³ Subrayado nuestro: El resguardo es una demarcación política propia de la legislación colombiana y extraña a nuestra realidad, haciendo suponer que se estaría replicando textualmente la experiencia colombiana.

expresamente incorporados al lenguaje legislativo y administrativo oficial, dada la obligación convencional que señala el Convenio 169.

El proyecto contiene principalmente dos temas centrales que conviene analizar de manera diferenciada. El tema del acceso a la Administración de Justicia (ordinaria) por parte de los pueblos indígenas y sus miembros al cual se le dedican 9 artículos, y por otro lado el tema de la Jurisdicción Especial Indígena 2 artículos (5° y 11°).

Acceso a la administración de justicia ordinaria.

1.1 Defensa de Oficio

La designación de defensores de oficio especializados en materia de defensa de derechos de los pueblos indígenas, constituye una propuesta positiva en tanto mejora el acceso a la justicia, facilitando la participación de los integrantes de pueblos indígenas. Hay que anotar que la asesoría legal y defensa gratuita se tendrían que avocar a los siguientes ámbitos según la legislación que rige la materia : Jurisdiccional, especialmente en aspectos de naturaleza penal y derechos de familia, en el Fuero Militar, en el Ministerio Público, Fiscalías en materia penal y de familia., en el ámbito policial, por casos a cargo de las direcciones policiales de DININCRI, DINANDRO, DINCOTE, y divisiones especializadas; y en centros penitenciarios.

El nombramiento de defensor de Oficio facilitaría la defensa de indígenas involucrados en procesos, quienes al carecer de recursos económicos difícilmente pueden acceder a una asesoría y defensa legal, relegándolos a situaciones de desamparo jurídico por las características de nuestro sistema judicial. (Artículos 1 y 2 del Proyecto)

1.2. Exoneración de tasas judiciales

La exoneración de tasas y gastos de los procesos judiciales para las comunidades campesinas y nativas así como para sus miembros, sería un reconocimiento a la situación de precariedad económica permanente en que se hallan los miembros de las comunidades nativas y campesinas. Ello justifica una propuesta de exoneración de tasas y gastos procesales. La propuesta apunta a facilitar los mecanismos de acceso procesos judiciales. (artículos 3 y 4).

1.3. Sobre el respeto de las costumbres, creencias y valores.

El proyecto propone que en todo proceso judicial donde intervenga una persona indígena, el poder judicial al momento de resolver, deberá tener en cuenta las costumbres, tradiciones, creencias y valores socio-culturales de dichos pueblos.

Se precisa que en los procesos penales prevalecerá la costumbre indígena, en armonía con el artículo 15 del Código Penal.

Cuando la costumbre deba ser acreditada es obligatorio el Informe Pericial Antropológico, bajo responsabilidad del juez.

Se encarga al Ministerio Público velar por el cumplimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas desde el inicio de la investigación y durante el proceso, explicitándose además el derecho al uso de interprete en procesos judiciales y administrativos. (Art. 6,8,9 y 10).

Los artículos citados, mejoran el tratamiento y el acceso de los miembros de comunidades nativas y campesinas involucrados en procesos en el ámbito de la justicia ordinaria y dispone el uso de interprete en procesos administrativos, lo cual es favorable a los indígenas.

Sobre la Jurisdicción Especial Indígena.

El Proyecto aborda la Administración de Justicia Indígena como un objetivo principal, al mencionar la necesidad de desarrollar la normatividad constitucional (art.149) y de dar cumplimiento a la obligación del Estado Peruano de incorporar el Convenio 169 de la OIT a la legislación nacional. Sin embargo, sólo le dedica dos artículos (Jurisdicción Especial, 5° y Contienda de competencia, 11°).

El artículo 5 está dividido en dos párrafos que expresan un mismo contenido pero de diferente manera, por lo cual es reiterativo. Adicionalmente repite la formula establecida por el artículo 149 de la Constitución, agregándole el término Pueblos Indígenas.

Esta conceptualización de Pueblo Indígena obligaría a definir cuales son los límites del territorio indígena, que no está sujeto a la demarcación establecida por la propiedad de la tierra de una comunidad campesina o nativa sino a un territorio étnico que puede abarcar una o varias cuencas geográficas y que termina donde está ubicado el pueblo vecino. En definitiva, sería un derecho sustancial colectivo a ser reconocido por el Estado Peruano.

Por el contrario el proyecto limita la competencia personal al establecer que a dicha jurisdicción están sujetos sólo los miembros de dicho pueblo, comunidad campesina y nativa incluyendo de esta manera a personas foráneas empadronadas en las actuales comunidades. Se colige que aquellas personas que no son miembros pero que están dentro del ámbito territorial del pueblo indígena, no se encuentran bajo la competencia de dicho fuero, con lo cual se estaría fragmentando la jurisdicción, al sustraer a terceros del poder que se les otorga a los pueblos indígenas para resolver los conflictos o delitos que se pudieran cometer dentro de dicho ámbito.

Agrega también que las autoridades que asumirán competencia serán aquellas que establezcan los órganos de gobierno del pueblo indígena, siempre que no violen los derechos humanos. De acuerdo a la investigación con los Ashaninka, no existe entre ellos un órgano de gobierno o autoridad definida que asuma la función exclusiva de administrar justicia, pues ello está sujeto a diversas circunstancias propias de su pueblo o de las comunidades, como el parentesco, la ubicación o legitimidad de autoridades o líderes naturales en cada comunidad, que no necesariamente son parte de un órgano de gobierno específico. Por ello el proyecto debería ser objeto de modificación en el sentido de considerar dicha función para la autoridad tradicional que bajo distintas modalidades puede estar ejerciendo dicha función.

Es importante señalar que en esta propuesta está ausente el tema de la Ronda Campesina, como elemento auxiliar o titular del Derecho a Administrar Justicia, lo cual sería favorable en tanto el proyecto regula derechos colectivos de Pueblos Indígenas, por lo que la Ronda Campesina merecería un tratamiento especial diferenciado.

El artículo 5 reconoce la jurisdicción especial de los pueblos indígenas y comunidades nativas y campesinas, dentro de su ámbito territorial y con competencia sobre sus miembros, ejerciéndose de acuerdo a sus normas y procedimientos (derecho

consuetudinario), poniendo como límite a dicha jurisdicción, el respeto a los derechos fundamentales de la persona. Con ello sólo se reafirma el derecho establecido en la Constitución, pero no se desarrolla. Repite el texto constitucional, pero aporta poco al reconocimiento de las diferencias culturales y axiológicas de dichos pueblos.

Sobre los conflictos de competencia.

Se establece la dirimencia de contiendas de competencia en las Cortes Superiores.(art. 11). Es evidente la subordinación de la competencia jurisdiccional indígena a la jurisdicción ordinaria. Obviamente deja una serie de vacíos.

Se entiende que al reconocer una jurisdicción especial esta conlleva todo aquello que va a hacerla vigente y eficaz, al igual que *“la jurisdicción del Estado, la jurisdicción indígena comprende los poderes de la notio, la iudicium y el imperium”*³⁵⁴. Desde reconocer que en cada cultura se establecen procedimientos propios (debido proceso) hasta la obligatoriedad de acatar lo resuelto por la autoridad tradicional (cosa juzgada), incluyendo la necesidad del auxilio de la fuerza pública, establecer los apremios para la comparecencia o el ejercicio del poder para obligar al cumplimiento.

8.3 Comentarios al Proyecto N° 1990 Ley que regula el ejercicio de la función jurisdiccional de las comunidades campesinas y nativas

Análisis del Proyecto de Ley N° 1990 : Proyecto de ley que regula el ejercicio de la Función Jurisdiccional de las Comunidades Campesinas y Nativas.

I. El proyecto invoca como fundamento :

1. Constitución. Artículos 2 inc.19, 89 y 149.
2. Convenio 107 OIT y Convenio 169 OIT. Arts. 6,8 y 9
3. Consulta Indígena realizada en Pucallpa, (Nov. 2000). Incluyó tema de la administración de justicia para los pueblos indígenas.
- 4.Informe Defensorial N° 12
- 5 Ley de Rondas N° 24571
- 6.Ley N° 24656 Ley General de Comunidades Campesinas, art. 2.
- 7.Decreto Ley N° 22175 "Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva", el Artículo 8°.
8. Código Civil, Art. 134

II. Contenido

El artículo 1 establece el marco legal de comunidades campesinas y nativas, así como supletoriamente de las rondas campesinas, *garantizando su reconocimiento en el ejercicio*

³⁵⁴ SÁNCHEZ BOTERO, Esther y Isabel Cristina JARAMILLO SIERRA: La jurisdicción especial indígena. Santafé de Bogotá 2000. p. 144.

de la función jurisdiccional, de conformidad con el art.149 de la Constitución y Convenio 169 de la OIT.

Además de la deficiente redacción del texto sobre el marco legal de comunidades campesinas, nativas y de rondas campesinas, se considera supletorio el papel de esta última a la que también se le “garantiza su reconocimiento en el ejercicio de la función jurisdiccional”.

Si el proyecto de ley tiene como propósito regular el ejercicio de la función jurisdiccional de las comunidades campesinas y nativas, no se entiende cómo, de manera “supletoria”, se otorga el reconocimiento a la ronda campesina de una función jurisdiccional, lo que indicaría que el proyecto también legisla sobre la actuación y función de las autoridades aludidas, sin embargo esto no se manifiesta a lo largo del proyecto. Lo que denotaría una grave omisión y deficiencia.

Los artículos segundo y tercero son fundamentales para reconocer la naturaleza de la propuesta de regulación de la jurisdicción especial indígena, en tanto se establece las competencias, territorial, material y personal; y lo que no es objeto de su competencia.

En la primera parte del artículo segundo, si bien se repite la formula constitucional, sin embargo se sustituye a los sujetos comunidades campesinas y comunidades nativas por el de pueblos indígenas a quienes se les reconoce la jurisdicción especial, lo cual es sólo un avance declarativo. En la segunda parte del artículo se vuelve a referir a las comunidades campesinas y nativas, abandonando la noción de pueblos indígenas. Establece también una jurisdicción facultativa, ya que señala que “pueden” someterse a la jurisdicción los conflictos y controversias, y agrega, ampliando la competencia personal, “sin importar que sean miembros o no de la misma”.

Si bien no se distingue que tipos de conflictos y controversias serian materia de la jurisdicción, agrega que adicionalmente “aquellas controversias sobre las cuales las partes tienen facultad de libre disposición”.

Luego enumera aquello que “puede” ser sometido a dicha competencia:

- las materias propias de la justicia de paz como son las faltas, las controversias de naturaleza civil de mínima cuantía, las “sumarias intervenciones” respecto de menores que han cometido acto antisocial con el objeto de dictar ordenes provisionales y urgentes sobre tenencia y guarda del menor en situación de abandono o peligro moral. Concluida su intervención, se señala que se remitirán inmediatamente al Juez de Familia o al Juez que corresponda.

El artículo tercero es explícito en aquello que no puede ser objeto de la jurisdicción de las comunidades campesinas y nativas, como son los delitos, o asuntos concernientes a funciones del Estado, o personas o entidades de derecho público, o sobre las que hay resolución judicial firme.

Del análisis de estos dos artículos se puede afirmar que no hay coherencia en reconocer la jurisdicción especial indígena, con sus propias normas, procedimientos y valores, cuando se establecen tal grado de limitaciones que la desnaturalizan al extremo de hacerla subordinada a la justicia de paz, al señalarse que se remitirá de inmediato lo actuado en lo que corresponda.

La obligatoriedad de la comunicación a un estamento del poder judicial expresa el nivel de subordinación que se está determinando para dicha jurisdicción, lo que se explicita claramente en el artículo 10 al señalar que dirime las contiendas de competencia entre comunidades el juez de paz de la zona; y si se produce un conflicto de competencia con un órgano del poder judicial, léase juzgado de paz, quien dirime será el juez civil de la zona.

Si se reconoce el derecho de los pueblos a elaborar, mantener vigentes y actuar conforme a sus propias normas y procedimientos, resulta totalmente contradictorio establecer limitaciones a una facultad que es constitucionalmente reconocida, y que el mismo proyecto repite, pero que luego desconoce, retrocediendo a propuestas legislativas ya superadas y propias de la primera ley de comunidades nativas de 1974 cuando las comunidades se limitaban a atender casos de mínima cuantía en el ámbito civil. Obviamente en esa época no existía como norma nacional del Convenio 169 de la OIT, y estaba en vigencia la constitución de 1931. Pero el marco legal ha cambiado sustancialmente y ello no es incorporado en la propuesta descrita. Adicionalmente se desconoce que en varias zonas, sobre todo de la selva, no hay jueces de paz responsables.

Al excluir los delitos de la competencia de la jurisdicción especial, se niega el derecho de los pueblos a determinar cuales son las conductas que consideran socialmente reprimibles, asimismo la clasificación que por costumbre cada pueblo realiza y que difiere totalmente de nuestra forma occidental de tipificación. Se le pretende encasillar en definiciones extrañas a su cultura, lo que restringe el derecho de los pueblos indígenas.

La exclusión de personas o entidades del sector público, aún cuando puedan cometer o realizar actos que estén dentro de la competencia que el proyecto les reconoce, reduce aún más dicha facultad.

El artículo cuarto confiere características obligatorias de la jurisdicción especial, la cual será necesariamente oral, ágil y rápida. El artículo quinto establece el procedimiento e incluye la invitación a una conciliación de las partes prorrogables hasta diez días después de la primera audiencia. ¿Y el derecho a establecer procedimientos y normas de acuerdo a sus propias costumbre y características?. ¿Acaso no es este artículo atentatorio a tal extremo de desconocer este derecho?. Creemos que sí.

Capítulo Primero:

Respecto al Capítulo Primero, sobre jurisdicción, competencia y acción, el proyecto no sólo designa a la Asamblea General y a la Directiva Comunal como los órganos con facultades jurisdiccionales en las comunidades campesinas y nativas, sino establece también las instancias de la jurisdicción.

Señala como primera instancia a la Directiva Comunal y conoce en grado de apelación la Asamblea General Comunal, indica que harán uso de aquellas medidas coercitivas y cautelares que la ley establece, requiriendo el apoyo de las Rondas Campesinas si fuera el caso.

La designación de autoridades, la creación de instancias y procedimientos son ajenos a las propias formas de estas organizaciones sociales, en tanto el derecho consuetudinario y la jurisdicción indígena ha desarrollado su propia lógica. Este capítulo no sólo desconoce la realidad social sino que es abiertamente inconstitucional y atentatorio de lo prescrito por el Convenio 169.

Capítulo Segundo:

El Capítulo Segundo sobre Rondas Campesinas, no puede ser más extraño y alejado de la realidad al establecer que las comunidades campesinas y las comunidades nativas impulsen la conformación de rondas campesinas dentro de sus comunidades para apoyar las funciones jurisdiccionales de las autoridades comunales. Es decir se considera un órgano auxiliar a la ronda campesina para el ejercicio de la jurisdicción. ¿Y la naturaleza supletoria jurisdiccional de la ronda expresada en el primer artículo del proyecto? Obviamente el proyecto es incongruente con vacíos insalvables y serias contradicciones que lo hacen inviable.

Capítulo Tercero:

En cuanto a la actividad procesal que regula el capítulo tercero, resulta absolutamente sorprendente y fuera de toda lógica del ejercicio de una jurisdicción especial que el proyecto proponga que las autoridades comunales apliquen, para los procesos por faltas, las normas del Código de Procedimiento Penales. Es decir se propone la aplicación de normas que no son propias sino de otra realidad legal, ordinaria, positiva, predominante, de la cual justamente los pueblos indígenas reclaman autonomía.

Capítulo Cuarto:

El capítulo cuarto sobre medios probatorios, establece el procedimiento de actuación de prueba. Ello resulta igualmente contradictorio y reglamentarista ingresa a definir aspectos que deben estar fuera de toda injerencia en atención a ser una jurisdicción especial diferente.

Capítulo Quinto:

En cuanto a las formas de conclusión del proceso, obviamente el proyecto desliza propuestas fuera del contexto indígena que son extrañas a la práctica socio-cultural que vienen desarrollando los pueblos indígenas. Por lo que todo lo expresado resulta sumamente contradictorio e inconveniente.

Capítulo Sexto:

Sobre el tema de recursos impugnatorios el proyecto es sumamente rico en repetir lugares comunes propios de procedimientos regulares ventilados por la justicia ordinaria, entre los que podemos citar los recursos inadmisibles e improcedentes, los de reposición, revisión y apelación. Este último creado “sólo para efectos explicativos” (art.28). Establece plazos y términos perentorios, así como su “diligenciamiento” y notificación. Se habla de autos inimpugnables, de terceros legitimados y de adhesión del apelante etc. Y para concluir se prescribe que “en las materias no reguladas por esta ley, se aplicarán supletoriamente las normas del Código de Procedimientos Penales, Código de Procedimientos Civiles y el Código de los Niños y Adolescentes en lo que sean pertinentes”.

Preguntamos ¿queda algún procedimiento propio de la Jurisdicción Especial Indígena?

Por todo lo anteriormente descrito, el Proyecto no desarrolla la Jurisdicción Especial Indígena, sino todo lo contrario, la desnaturaliza totalmente, siendo atentatoria a la Constitución vigente y al Convenio 169 de la OIT.

IX CONCLUSIONES

Los Ashaninka sienten la necesidad de que el Estado y la sociedad reconozcan su cultura de manera que el discurso y la práctica de los diferentes estamentos estatales y sociales reflejen este reconocimiento y lo respeten. Ello implica el respeto de culturas diversas con sus prácticas propias de las que forman parte su sistema de administración de justicia legítimo y válido para los miembros de esas sociedades.

Para definir el derecho indígena hemos enfatizado aquellos aspectos que son fundamentales para caracterizar la cultura Ashaninka. Uno de ellos es el aspecto de los valores y bienes jurídicos que son objeto de tutela por parte de la sociedad Ashaninka. A partir de ello se procura identificar los fundamentos de un orden jurídico estrechamente entrelazado con su orden social y sus características culturales.

El sistema jurídico Ashaninka es diferente al orden jurídico ordinario, con una estructura propia que actúa independientemente. Esto es característico de los pueblos indígenas. Las relaciones jurídicas que se crean tienen un sustento familiar y sus relaciones sociales están enmarcadas en un parentesco amplio que varía de cuenca en cuenca o de comunidad en comunidad. Cada cuenca o comunidad acentúa cierta particularidad propia de acuerdo a su propia vivencia, frecuencia de contactos con otros grupos, liderazgo, etc.

Aunque el sistema jurídico Ashaninka es complejo y varía en cada lugar se pueden identificar rasgos generales. No es codificable fácilmente, lo que por varias razones tampoco se considera conveniente. Por un lado, no podrían incluirse todas las formas de aplicación de las normas o se las metería forzosamente en un molde del sistema dominante y, por otro lado, perdería la flexibilidad y creatividad que le otorgan los pueblos indígenas³⁵⁵. Ante la gran variedad de pueblos indígenas en el Perú con sus diferentes formas de administrar justicia se debe encontrar un marco amplio y flexible para poder establecer una coordinación con la justicia ordinaria.

No existe una normatividad explícita, escrita, sino que ésta se nutre de la cultura. A su vez, la cultura, eminentemente oral y muy diversa debido justamente a la diferencia geográfica, se va adaptando a nuevas circunstancias. La normatividad del derecho indígena incluye normas tradicionales y normas adaptadas, lo que le otorga la vigencia y legitimidad necesarias para operar en esas sociedades. Culturalmente podemos hablar de rasgos similares en la normatividad que observamos en los diversos espacios locales Ashaninka que, en su aplicación a situaciones diversas, van adaptándose siempre dentro de un patrón cultural común.

Los Ashaninka tienen una variedad de formas de resolver situaciones conflictivas en cada comunidad, desde la autoridad que es requerida para intervenir hasta el tipo de sanción aplicada. Sin embargo, existen aspectos que son similares en todas las comunidades y cuencas como, por ejemplo, las prácticas sociales de organización social y familiar. Por ello resulta complejo hacer generalizaciones sobre el derecho Ashaninka, algunos de cuyos aspectos varían en cada espacio local. Lo que se entiende en una comunidad como

³⁵⁵ SÀNCHEZ BOTERO, Esther y Isabel Cristina JARAMILLO SIERRA: La jurisdicción especial indígena. Santafé de Bogotá 2000. P. 71

autoridad comunal no necesariamente coincide con lo reglamentado en la legislación sobre comunidades. En algunas comunidades el teniente gobernador o el presidente del CAD es considerado una autoridad comunal. Muchos dirigentes Ashaninka manifestaron no conocer bien sus funciones como autoridades (jefe de la comunidad, teniente gobernador, presidente del CAD) según las diferentes legislaciones, pero en la práctica aplicaban su “*leal saber y entender*”. La legitimidad y el poder que tiene una autoridad puede depender de varios factores entre los que destacamos su relación de parentesco, su carisma, sus calidades y habilidades personales.

Igualmente, la importancia de entender que la administración de justicia Ashaninka es un sistema flexible cobra sentido cuando se analiza el concepto de la individualidad dentro de un sistema colectivo. Ello es importante no sólo en las sociedades Ashaninka sino también en el ordenamiento y las instancias de justicia nacionales, donde las características particulares del procesado siempre forman parte de la evaluación del juez para llegar a un resultado.

Las formas tradicionales de asentamiento Ashaninka que algunos mantienen hasta la actualidad, son núcleos o grupos residenciales con un número pequeño de familias, generalmente 5 ó 6 ubicados en el bosque o en las riberas de los ríos interactuando con otros grupos. Tienen rasgos culturales comunes pero desarrollan sus experiencias independientemente. De allí que cuando se intenta indagar sobre la comisión de delitos graves hay muy pocas referencias a casos de los que el colectivo tenga memoria. Lo que sí es común escuchar es que “antes” no habían tantos problemas como ahora. Dado que vivían de manera independiente en núcleos pequeños y con fuertes vinculaciones familiares no se producían transgresiones mayores entre ellos. Ahora tienen experiencias como una comunidad centralizada se observan más problemas de menor incidencia en cuanto al bien tutelado. Pero no todos aceptan esta residencia conjunta y nucleada. En efecto, muchas veces familias íntegras viven un poco alejadas del núcleo principal de la comunidad.

El valor de bienestar que la cultura Ashaninka cautela colisiona con el estado de malestar. Sentirse enfermo no es un estado normal - lo normal es estar sano -, por lo tanto, se presume que ha sido provocado por un tercero. Para descubrir quién causó este problema, los Ashaninka establecen un tipo de investigación donde tiene un rol protagónico el *seripiari* o las curanderas que vaporizan. Mediante vaporizaciones, sueños, aplicaciones de tabaco y ayahuasca y los encuentros y consulta a los espíritus benévolos, éstos presumen e indican quien es el responsable del daño que causa el mal. Ante esta prueba, que es aceptada sin ningún cuestionamiento, la autoridad actúa. Primero recomienda al acusado que deje de actuar causando daño. Y si el enfermo empeora, le echan ají en los ojos al brujo de manera que si no le duele es un indicio de que es el culpable y lo someten a procedimientos generalmente violentos hasta que admita su culpa. Con respecto a sanciones violentas KUPPE³⁵⁶ reflexiona sobre el consentimiento del transgresor a que se le aplique dicha sanción, especialmente, en el caso de que esta sanción entre en conflicto con el derecho nacional por violar la integridad física. El autor señala que entre los aborígenes australianos generalmente el trasgresor acepta la sanción.

³⁵⁶ KUPPE, René: El reconocimiento del derecho consuetudinario indígena: Experiencias y propuestas en Australia. En: Desfaciendo entuertos. Boletín N°3-4, octubre 1994:1-8, cita p. 7f

Los Ashaninka consideran que el orden actual de su mundo no es equilibrado. Según el mito sobre Inka³⁵⁷ los Ashaninka son los verdaderos propietarios de los bienes que les han sido despojados por los españoles, en otras palabras, la sociedad dominante. Esta sociedad sigue produciendo cosas que “en realidad estarían destinadas a ellos. Sólo el regreso del Inka puede restablecer la justicia.”³⁵⁸ Posiblemente esta creencia mesiánica fomentó la esperanza de salvación por los diferentes personajes que se presentaron en su territorio como Juan Santos Atahualpa, Guillermo Lobatón y los jefes militares de Sendero Luminoso.

³⁵⁷ Véase el capítulo 3.5 sobre cosmovisión

³⁵⁸ RODRÍGUEZ VARGAS, Marisol: Desplazados. El caso Ashaninka. Lima 1993. P.21

X RECOMENDACIONES

Propuestas para abordar el tema de derecho indígena y administración de justicia especial

- Formular un trabajo de investigación y concertación amplia incluyendo datos tanto de los pueblos más numerosos de la selva, como también de la sierra para formular propuestas representativas. Se realizaron proyectos amplios financiados por el Banco Mundial en Ecuador, Bolivia y Colombia sobre la administración de justicia indígena, lo que se puede considerar también para el Perú.

Propuestas para regular la administración de justicia indígena

- Considerar un marco jurídico indígena de tipo general, dejando lugar a la interpretación y tratamiento de las especificidades de cada pueblo, manteniendo una estructura flexible y participativa.
- Reconocer sus sistemas normativos internos para la regulación y sanción en tanto no sean contrarios a los derechos humanos.
- Crear las condiciones para que los pueblos indígenas tengan la posibilidad de ejercer el derecho a desarrollar sus normas específicas de organización social, cultural, política y económica.
- Reconocer el derecho de los pueblos indígenas a existir como tales con autonomía social, administrativa, política y jurídica, lo cual implica el respeto a su tradición cultural, su sistema de valores, su organización social, sus procedimientos de resolución de conflictos y el sistema de administración de justicia
- Reconocer el pluralismo cultural y jurídico de la sociedad peruana mediante el reconocimiento y la institucionalización de la facultad de los pueblos indígenas de administrar su propia justicia indígena que corresponde a sus propios valores y normas
- Desarrollar un sistema de administración de justicia indígena con sus particularidades, reconociendo el tipo de justicia indígena que cada pueblo desarrolla.
- Establecer un nuevo paradigma en el sistema jurídico nacional para la atención de casos en los que estén involucrados indígenas, con lo que se facilita el acceso a la justicia de estos sectores más vulnerables de la sociedad.
- Incorporar la normatividad establecida por el Convenio 169 en la legislación nacional, desarrollando cada derecho que éste reconoce, especialmente el referido al sistema de administración indígena.
- Repensar el concepto de comunidad y sistema de autoridades impuestas y proponer el concepto de Pueblo Indígena.

Propuestas para la capacitación y reflexión sobre el derecho indígena

- Incentivar la revalorización o reafirmación de (elementos de) la cultura considerados por los pueblos indígenas como valores para garantizar una mayor autonomía y decisión propia de los pueblos indígenas
- Capacitar a los operadores jurídicos sobre el derecho indígena y la justicia indígena. Retomar y participar de las acciones propuestas por la “Mesa de Diálogo y Cooperación para las Comunidades Nativas”: “Organizar entre las autoridades judiciales, policiales y militares campañas de información, educación y capacitación sobre los sistemas de valores y justicia indígena comunales.”³⁵⁹
- No codificar el sistema jurídico indígena, ya que sus normas son flexibles y se adaptan a la cultura, las personas y las circunstancias.

³⁵⁹ Acción D 4.3 del objetivo D 4 “Prevenir futuros rebrotes de la violencia política” del área de trabajo “Construir condiciones de paz y seguridad para las comunidades nativas de la Selva Central”. Publicado en El Peruano fecha:

XI BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ LOBO, Ricardo: *TSLA. Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali*. Salamanca 1984
- ARDITO VEGA, Wilfredo: *Las reducciones jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la amazonía peruana*. Lima 1993
- AROCA MEDINA, Javier: *Opinión y sugerencias sobre la investigación de derecho consuetudinario en la Selva Central*. Documento interno. Programa de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo. Lima, enero 2001
- ASOCIACIÓN PARA LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO DEL CUTIVIRENI (ACPC), CONSERVACIÓN INTERNACIONAL (CI), CENTRO DE DESARROLLO DEL INDÍGENA DE LA AMAZONÍA (CEDIA): *Programa de conservación participativa y desarrollo sostenible con comunidades en Vilcabamba. Expediente técnico para el establecimiento del área natural protegida. Reserva Comunal Ashaninka*. Lima, octubre 2001
- BAER, Gerhard: *Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru*. Basel 1984
- BAER, Gerhard: *Was Mythen aussagen*. En: Paideuma 22, 1976
- BALLÓN AGUIRRE, Francisco: *Etnia y represión penal*. Lima 1980
- BALLÓN AGUIRRE, Francisco: *La amazonía en la norma oficial peruana: 1821 – 1990*. Tomo 1. Lima 1991
- BALLÓN AGUIRRE, Francisco: *Sistema jurídico aguaruna y positivismo*. En: Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina. Mexico 1990: 117-139
- BANT, Astrid: *La política del suicidio: El caso de las mujeres Aguaruna en la amazonía peruana*. En : HEISE, María, Liliam LANDEO y Astrid BANT: *Relaciones de género en la amazonía peruana*. Lima 1999: 119-148
- BENAVIDES, Margarita: *Autodefensa Asháninka en la selva central*. En: Amazonía indígena. Nos. 17 y 18, Setiembre 1991.
- BEWÄHRUNGS- UND STRAFFÄLLIGENHILFE RHEINHESSEN E.V.: *DIALOG – Täter-Opfer-Ausgleich* <http://www.dialog-mainz.de/Konzeption.htm>
- BOCK, Mechthild: *Bodenlose Aussichten? Zur Situation der Indianer im peruanischen Amazonasgebiet*. Tesis de maestría en etnología, no publicada. Frankfurt am Main 1992, p. 17f
- BODLEY, John H.: *Campa Socio-economic adaption*. Ann Arbor 1970.
- BRANDT, Hans Jürgen: *Justicia Popular: Nativos Campesinos*. Lima 1986
- COMISIÓN DE EMERGENCIA ASHÁNINKA (ed.): *En memoria a Henrique Aller, gran gallego, amigo inolvidable*. En : *Voz de los pueblos indígenas de la Selva Central*. Vocero de la y ARPI-S.C.-AIDSESEP. Diciembre 1999:4
- CONGRESO NACIONAL EXTRAORDINARIO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE VENEZUELA: *Los pueblos indígenas y el proceso constituyente*. En: *Nuestra amazonía*. Año 6, N° 13, julio 1999
- COORDINADORA NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS: *Los Ashaninkas: Un pueblo que busca renacer*. Lima 1995
- CRAIG, Alan K.: *Franciscan exploration in the central montaña of Peru*. En: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Actas y Memorias. Lima 1970, Vol. 4, publicado 1972:127-143
- DÁVILA HERRERA, Carlos: *Rebeliones nativas en la Amazonía Peruana*. En: *Panorama Amazónico* n° 4. Lima 1980

- DEFENSORÍA DEL PUEBLO (ed.): *Diagnóstico para un programa de defensa de las comunidades nativas de la amazonía*. En: "La fortaleza de la persuasión" Lima 1997
- DENG, Francis M.: *Los desplazados internos*. Informe del Representante del Secretario General, Sr. Francis M. Deng, presentado en cumplimiento de la resolución 1995/57 de la Comisión de Derechos Humanos. Adición. Estudio de casos de desplazamiento: Perú <http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/>
- DIARIO DE DEBATES DEL CONGRESO CONSTITUYENTE.
- DRADI, María Pía: *La mujer Chayahuita: ¿Un destino de marginación?* Lima 1987
- DURKHEIM, Emilio: *El suicidio*. Buenos Aires 1971
- ESPINOZA DE RIVERO, Oscar: *El pueblo Ashaninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural*. En: Derechos humanos y pueblos indígenas de la amazonía peruana. Lima 1996:77-132
- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar: *La repetición de la violencia*. Lima 1994.
- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar: *Rondas campesinas y nativas en la amazonía peruana*. Lima 1995
- FABIÁN ARIAS, Beatriz y Oscar ESPINOSA DE RIVERO: *Las cosas ya no son como antes: La mujer Asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*. Lima 1997.
- FERNANDEZ, Eduardo y Michael F. BROWN: *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana*. Lima 2001
- FERNÁNDEZ, Eusebio: *Dignidad y Derechos Humanos*. En: Filosofía del Derecho. Universidad Carlos III de Madrid
- GAGNON, Mariano: *Guerreros en el paraíso*. Lima 2000
- GARCÍA HIERRO, Pedro: *Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú*. Lima 1995.
- GARCÍA Hierro, Pedro; Soren HVALKOF; Andrew GRAY: *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú*. Copenhague 1998.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto: *El reconocimiento del derecho indígena en el Convenio 169 de la OIT*. En: Análisis interdisciplinario del Convenio 169 de la OIT. IX Jornadas Lascasianas. s/a <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/91/8.pdf>
- GÓMEZ, Magdalena: *Derecho indígena y constitucionalidad*. Ponencia presentada en el Congreso "Derecho consuetudinario y pluralismo legal: el reto para el tercer milenio. 13-17 de marzo 2000, Arica, Chile
- GRAY, Andrew: *Indigenous rights and development: self determination in an amazonian community*. Vol. 3. Providence 1997
- GUEVARA GIL, Armando: *La antropología del derecho en el Perú: Una disciplina marginal y periférica*. En: América Indígena. Vol. LVIII, Nos. 1-2. Mexico 1998:341-373
- GUEVARA GIL, Armando y Joseph THOME: *Apuntes sobre el pluralismo legal*. En: Ius et veritas; 19, Año 9, 1999: 286-304, originalmente publicado en el idioma ingles: Beyond law. En: Revista del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos – ILSA, N° 5, Bogotá julio 1992: 75-102
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMACIÓN: <http://inei.gob.pe>
- INSTITUTO PERUANO DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS; NEGOCIACIÓN Y MEDIACIÓN (IPRECONM): *Desfaciendo entuertos*. Boletín N° 1, octubre 1993
- INTERNATIONAL COMITÉE OF THE RED CROSS: *El núcleo*. 1998. <http://www.icrc.org/icrcspa.ns>
- IRIGOYEN FAJARDO, Raquel: *Marco constitucional para la pluralidad jurídica*. Desfaciendo entuertos. Boletín N° 1, 1996:21-27
- KUPPE, René: *El reconocimiento del derecho consuetudinario indígena: Experiencias y propuestas en Australia*. En: Desfaciendo entuertos. Boletín N°3-4, octubre 1994:1-8

- LUDESCHER, Monika: *Las sociedades indígenas de la amazonía en el derecho peruano: la 'comunidad nativa', institución jurídica y realidad social*. En: Law and Anthropology, Vol. 1, 1986: 131-176
- MARTÍNEZ COBO, Jose Hector: *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. E/CN.4/Sub.2/1986, 5 tomos
- MAUSS, Marcel: *Los dones: Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid 1971
- MEHRINGER, Jakob: *Pajonal-Asheninka (Campa-Indianer). Ihre kulturelle Stellung im Rahmen der ostperuanischen proto-aruaq Stämme*. Hohenschäftlarn 1986. p. 201
- MÜLLER, Klaus E.: *Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens; ein ethnologischer Grundriß*. Frankfurt am Main 1987,
- MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE RÍO TAMBO: *Plan Estratégico de Desarrollo Distrital de Río Tambo 2002-2004*, versión preliminar, Puerto Ocopa 2001.
- NARBY, Jeremy: *La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber*. Lima 1997
- NITZ, Sabine: *Die kollektive Gesundheitssicherung bei den Campa im peruanischen Amazonasgebiet*. Kassel 1984
- OCHOA SIGUAS, Nancy: Apuntes sobre la noción de justicia entre los Chayahuita. En: Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto constitucional. Máximo Gallo Q. (ed.). Lima 1993:191-217
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO: *Poblaciones Indígenas. Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones autóctonas de los países independientes*. Estudios y documentos, nueva serie, N° 35, Ginebra 1953
- POGROM. Zeitschrift für bedrohte Völker. Göttingen 1983, n° 99
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD): *Amazonía Peruana. Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos*. Lima 1997
- RACIMOS DE UNGURAHUI y COMISIÓN DE EMERGENCIA ASHANINKA: *Manual para capacitadores indígenas. Introducción a la administración de justicia comunal intercultural*. Lima 2001
- REGAN, Jaime: *Perfil Antropológico de los Ashaninka*. América Indígena N° 4,1993;
- RENARD CASEVITZ, France-Marie: *Commerce et guerre dans la foret centrale du Perou*. Documento no publicado. 1991
- RODRÍGUEZ G., Yolanda: *Violencia Política en la Selva Central*. Lima 1990
- RODRÍGUEZ VARGAS, Marisol: *Desplazados. El caso Ashaninka*. Lima 1993
- ROJAS ZOLEZZI, Enrique: *Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima 1994
- SÀNCHEZ BOTERO, Esther y Isabel Cristina JARAMILLO SIERRA: *La jurisdicción especial indígena*. Santafé de Bogotá 2000.
- SANTOS GRANERO, Fernando: *El poder del amor*. Quito y Lima 1994.
- SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY REY DE CASTRO: *Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima 1995
- SCHIRMER, Jennifer: *The dilemma of cultural diversity and equivalency in universal human rights standards*. En: Human rights and anthropology. Downing, Theodore E. and Gilbert Kushner, eds. Cambridge 1988:91-106
- STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego ITURRALDE (comp.): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Mexico 1990
- TAMAYO FLORES, Ana María: *Balance y perspectivas de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario, a partir del contexto de vulnerabilidad que enfrentan los pueblos indígenas amazónicos*. Lima 1997. En: Nosotros y los otros: Avances en la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos. Carlos Yáñez (ed.). Lima 1998:131-202

URTEAGA CROVETTO, Patricia: *La conceptualización de los derechos humanos y la identidad cultural en el grupo étnico Aguaruna*. Lima 1991.

URTEAGA CROVETTO, Patricia: *Comunidad nativa y derechos. Dos experiencias en Madre de Dios, Peru*, próximo a publicarse en la Revista Amazonía Peruana (2002)

VAN GENNEP, Arnold: *Les rites de passage*. Paris 1909

VARESE, Stefano: *La sal de los cerros*. Lima 1973

VILLAPOLO, Leslie y Norma VÁSQUEZ: *Entre el juego y la guerra*. Lima 1999

VILLAVICENCIO RÍOS, Frezia Sissi: *La administración de justicia Aguaruna*. Lima 1994

VON BENDA-BECKMANN, Franz; Keebet VON BENDA-BECKMANN y Joep SPIERTZ: *Equidad y pluralismo legal: la consideración del derecho consuetudinario en las políticas sobre recursos naturales*. En: *Buscando la equidad. Concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*. Rutgerd Boelens y Gloria Dávila (eds.). Los Países Bajos 2000

WEISS, Gerald: *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*. New York 1975

WESEL, Uwe: *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*. Frankfurt am Main 1990

WESEL, Uwe: *Fast alles was Recht ist. Jura für Nicht-Juristen*. Frankfurt am Main 1992

XII ANEXOS

Declaración³⁶⁰

Los jefes y autoridades Ashaninka de cincuenta y tres Comunidades Nativas y anexos del Distrito de Río Tambo, de las cuencas de los ríos Tambo y Ene, reunidos los días 9, 10, 11 de julio del año 2001 en la C.N. Puerto Ocopa, en el taller “En búsqueda de la paz. Derecho consuetudinario y Derechos Humanos. Experiencia Ashaninka” declaramos:

Reafirmamos nuestra identidad y cultura Ashaninka revalorando nuestras costumbres ancestrales de respeto a la vida rechazando cualquier forma de tortura y de violación a los derechos humanos

Exigimos el respeto a nuestra cultura Ashaninka y el respeto a nuestros derechos territoriales.

Acoger los consejos de los ancianos, valorando la experiencia de vida de nuestros ancestros

Cualquier problema que ocurre en la comunidad se debe solucionar en la misma comunidad por sus autoridades. Si el caso merece que se apliquen sanciones, estas medidas serán propias de nuestra costumbre y cultura.

En el caso de que se produjeran delitos graves como homicidio y violación, estos casos deberán ser puestos en conocimiento de las autoridades judiciales competentes.

Procurar sancionar con castigos propios de nuestra cultura las faltas y los delitos cometidos por Ashaninka evitando aplicar aquellos castigos que son propios de otros sectores.

Cualquier persona que ingrese en nuestro territorio deberá respetar las normas propias de nuestra cultura.

Promover la elección en cada comunidad de un delegado llamado **defensor comunal**, quién deberá ser capacitado en el área legal, para apoyar al jefe de la comunidad en la resolución de conflictos.

³⁶⁰ Aprobada por el Congreso Ordinario de la Central Ashaninka del Río Tambo realizada el mes de Agosto del 2001, y con la presencia de la mayoría de autoridades de las comunidades.

Presencia de Instituciones públicas y privadas en el Distrito Río Tambo

El Municipio Distrital, el Área de Desarrollo Educativo (ADE Tambo - Ene) y las postas de Salud del Ministerio de Salud (MINSA) mantienen una presencia permanente, no siendo así la otras entidades del Estado que sostienen una presencia limitada y esporádica, como CONTRADROGAS, PAR - Programa de Apoyo al Repoblamiento, FONCODES, el Proyecto Especial Pichis Palcazú (PEPP), Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA). La siguiente mención de instituciones se refiere solamente a una incidencia en relación con el distrito Río Tambo, siendo el centro principal de trabajo de campo para la presente investigación:

Proyecto Especial Pichis Palcazú - PEPP.- Es un proyecto estatal creado específicamente para el fomento al desarrollo de la Selva Central desde la década del 80. Durante los últimos años estuvo a punto de ser desactivado, sin embargo en el último período se ha constituido en órgano ejecutor de los proyectos de Contradrogas, con lo cual se ha revitalizado institucionalmente.

Programa de Apoyo al Repoblamiento y Desarrollo de Zonas de Emergencia (PAR) .-Debido a las exigencias y requerimientos de los pueblos indígenas Ashaninka y Nomatsiguengas de Río Tambo y Pangoa, esta institución instaló una oficina en el año 1997, desarrollando acciones limitadas, principalmente orientadas al repoblamiento de personas afectadas y desplazadas por efectos de la violencia política. Sin embargo es conocida la autocrítica de sus funcionarios al haber reconocido que en muchas ocasiones fueron inducidos a error proveyendo recursos de apoyo a colonos migrantes.³⁶¹

Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social (FONCODES).- Las acciones que realiza esta entidad han tenido un reconocimiento de la población indígena en tanto han permitido intervenir directamente a los pobladores a través de los núcleos ejecutores por comunidades. Actúa en la zona desde 1993

CONTRADROGAS.- Esta entidad canaliza recursos de la cooperación internacional para realizar proyectos de desarrollo alternativo a través de entidades ejecutoras para combatir el narcotráfico y el consumo de drogas. Recientemente ha sido fuertemente cuestionado por los indígenas y agricultores colonos del valle del río Ene quienes han dado cuenta de obras inexistentes.

La Oficina Descentralizada de Satipo de la Defensoría del Pueblo.- Desde su creación como Oficina Piloto para comunidades nativas en Octubre de 1997, ha venido realizando diversas acciones de promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas y la supervisión de los funcionarios públicos.

La presencia de otras entidades estatales es sólo referencial, dado que muchas de ellas no disponen de presupuesto suficiente y en muchas ocasiones no realizan acciones directas. Si embargo también habría que señalar el trabajo de algunas organizaciones no gubernamentales, que han mantenido una presencia en la zona.

Asociación para la Conservación del Patrimonio del Cutivireni (ACPC).- Organismo no gubernamental que realiza proyectos de manejo medioambiental, y de promoción y capacitación comunal. Participa en un consorcio conjuntamente con Conservación Internacional y CEDIA para la creación de las Reservas Comunales de los ríos Ene y Vilcabamba, así como de un Parque Nacional. Trabaja principalmente en la cuenca del río Ene.

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).- Es una institución de los Obispos de la iglesia católica con jurisdicción en la Amazonía. Desarrolla proyectos de promoción integral en las comunidades Ashaninka, principalmente en el río Tambo. Desarrolló un papel importante en la atención del pueblo Ashaninka en los momentos más álgidos de la violencia.

Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA).- Ha iniciado acciones de promoción y capacitación en la cuenca del río Tambo en el período reciente.

³⁶¹ Véase también: *En memoria a Henrique Aller, gran gallego, amigo inolvidable*. En : Voz de los pueblos indígenas de la Selva Central. Vocero de la Comisión de Emergencia Asháninka y ARPI-S.C.-AIDSESP. Diciembre 1999, p. 4.

Equipo de Promoción y Capacitación Amazónica (PROCAM).- Su presencia en la zona es reciente, habiendo iniciado trabajos en agroforestería en algunas comunidades.

Servicio Alemán de Cooperación Social Técnica (DED).- Organización cooperante Internacional del Gobierno Alemán que facilita expertos internacionales como contrapartes para las entidades que realizan acciones con los pueblos indígenas. Actualmente mantiene cooperaciones con las siguientes instituciones en la Selva Central: CIPA, PROCAM, ACPC y Defensoría del Pueblo.

La Iglesia Católica.- La región de Selva Central está bajo la jurisdicción eclesiástica del Vicariato Apostólico de San Ramón, que mantienen presencia sólo en la Misión de Puerto Ocopa y en la comunidad de Cheni, única comunidad que mantiene una práctica católica. El padre a cargo de la Misión de Puerto Ocopa, Teodorico Castillo, en la época más álgida de la violencia, permaneció sin abandonar la zona a pesar de la amenaza terrorista. La Misión del Cutivireni en el río Ene fue atacada varias veces, siendo finalmente destruida lo que obligó a la población a emigrar masivamente a la zona del río Urubamba ubicándose en las comunidades nativas de Tangoshari y Timpia. En el período de violencia la iglesia realizó importantes esfuerzos por atender la emergencia alimentaria sufrida por los Ashaninka en situación de desplazamiento y refugio.

Policía Nacional.- No existe ninguna dependencia policial en el ámbito distrital. Sin embargo debido a la presencia reciente de agricultores colonos en algunos sectores y por los litigios de tierras al interior de estos y con las comunidades, ingresan a realizar las indagaciones o diligencias al igual que el Ministerio Público, desde el Distrito de Mazamari o la Provincia de Satipo.

Autoridades Políticas.-Las autoridades políticas tienen una presencia extendida en las comunidades, producto de las continuas exigencias para lograr algún apoyo estatal para sus pueblos. En el distrito se nombra un gobernador y diferentes tenientes gobernadores en gran parte de las comunidades. La naturaleza de su actuación varía según el grado de conocimiento de su función y de las exigencias que por disposición política se implementan. A principios del año en curso fue nombrado un gobernador ashaninka.

Juzgado y Ministerio Público.- No existen en todo el distrito fiscales ni jueces de paz. Ésta se limita al juez Mixto de la Provincia y el Fiscal Provincial de Satipo que tienen competencia e ingresan a la zona. Pocas han sido las veces que un problema judicial ha involucrado a comuneros nativos, generalmente, por problemas derivados de posesión de tierras. Al interior de las comunidades se producen pocos delitos que obliguen a derivar los casos a la justicia común.

Presencia Militar.- La existencia de rezagos de la violencia política y social por la presencia de Sendero Luminoso principalmente en el río Ene, hace que sea necesaria la permanencia de las bases militares acantonadas en diversos sectores del río Ene. La zona, en términos de estrategia y despliegue militar, oficialmente esta siendo atendida por tres Bases Militares: Satipo (Batallón Contrasubversivo 324 Natalio Sánchez), Pichanaki (Batallón 319) y Pichari (río Apurimac-Ayacucho)

Organizaciones Indígenas.- Los indígenas mantienen una estructura organizacional débil. Tienen representación al nivel de las diferentes cuencas, reclamándose legítimos integrantes y representantes del Pueblo Ashaninka, Nomatiguenga o Yanesha respectivamente. En el distrito de Río Tambo surgieron las organizaciones indígenas CART y CARE:

Central Ashaninka del río Tambo (CART)

Central Ashaninka del río Ene (CARE)

A nivel regional de la Selva Central con sede en Satipo actúa la Comisión de Emergencia Ashaninka – Asociación Regional de Pueblos Indígenas (CEA - ARPI). ARPI es la coordinadora nacional de la organización nacional de pueblos indígenas de la amazonía AIDSESEP (Asociación Indígena de Desarrollo de la Selva Peruana) para la zona de Selva Central y lleva a CEA, que fue creado en tiempos de la violencia, como un programa de su institución. Las siguientes organizaciones son afiliadas a ARPI:

Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC)

Organización Ashaninka del Río Apurimac (OARA)

Organización Indígena Regional de Atalaya (OIRA)

Apatyawaka Nampitzi Ashaninka Pichis (ANAP)

Unión Nativa Asheninka – Yanesha (UNAY)

Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga KANUJA del valle de Pangoa - KANUJA

Central Ashaninka del río Ene (CARE) (mencionada arriba)

Organización Asheninka del Gran Pajonal (OAGP)³⁶²

La organización CART con que se ha trabajado mayormente para éste proyecto, mantiene una coordinación con ARPI, pero está afiliada a la otra organización nacional indígena de selva, que es la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP). Sin embargo, en el Congreso Anual Ordinario de la CART en agosto del año 2001, la asamblea se dio un plazo de seis meses para evaluar si se quedaba afiliada a CONAP o si iba ser independiente.

Las siguientes organizaciones indígenas de la Selva Central son afiliadas a CONAP:

Consejo de Organizaciones Nomatsiguenga y Ashaninka de Pangoa (CONOAP)

Federación de Comunidades Nativas Campa Ashaninka (FECONACA)

³⁶² Esta coordina con la organización regional de AIDSESEP en Pucallpa, porque pertenece al departamento de Ucayali.

Proyecto de Ley Nro : 164***Exposición Motivos*****Fundamentos**

El presente proyecto de ley desarrolla los conceptos contenidos en el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que forma parte del derecho nacional por haber sido ratificado por el Perú en 1994.

En dicho Convenio se reconoce:

- a) El derecho de los pueblos indígenas a su autoidentificación (artículo 1° inciso 1, literal b. e inciso 2).
- b) El respeto a la identidad social y cultural, costumbres y tradiciones e instituciones de los pueblos indígenas (artículo 2°, inciso 2, literal b.).
- c) El derecho de Consulta cada vez que se prevea medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente (artículo 6°).
- d) El derecho de los pueblos indígenas a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo en la medida que afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar su propio desarrollo económico, social y cultural (artículo 7°, inciso 1). Este artículo también establece que los pueblos indígenas deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.
- e) El respeto del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, y el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos humanos, debiendo establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que surjan entre el derecho consuetudinario y los derechos humanos (artículo 8°).
- f) El respeto a los métodos a los que los pueblos indígenas recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros (artículo 9°, inciso 1).
- g) El derecho de los pueblos indígenas a tener protección contra la violación de sus derechos, pudiendo iniciar procedimientos legales, para asegurar el respeto efectivo de sus derechos (artículo 12°).
- h) La preeminencia de las normas que otorgan más derechos y ventajas a los pueblos indígenas (artículo 35°).
- i) La proposición de medidas legislativas y de otra índole para la aplicación del Convenio, deberá hacerse en cooperación con los pueblos indígenas (artículo 33°, inciso 1, literal b).

Asimismo, es pertinente señalar el papel que han cumplido las Rondas Campesinas en nuestro país, particularmente en el proceso de pacificación y derrota del terrorismo. Tal reconocimiento se hizo patente a través de la promulgación, en 1986, de la Ley No. 24571, que reconoce la existencia legal de las Rondas Campesinas pacíficas, democráticas y autónomas como organizaciones destinadas al servicio de la comunidad, el desarrollo y la paz social, teniendo además como objetivos la defensa de sus tierras, cuidado de su ganado y demás bienes, y que establece que su estatuto y reglamentos se rigen por las normas de las comunidades campesinas que establecen la Constitución y el Código Civil.

Por ello la protección que merecen las Comunidades Campesinas y las Rondas Campesinas es un compromiso que se ha asumido a través de los Convenios pertinentes. El presente desarrollo legal apunta a facilitar el establecimiento de mecanismos de protección, garantía y promoción adecuados para los fines que la normatividad internacional ha planteado respecto de este tema.

Efecto de la Vigencia de la Norma sobre la Legislación Nacional**Análisis Costo Beneficio**

La presente iniciativa no plantea mayores gastos al Estado en la medida que es un desarrollo legal de compromisos asumidos por éste a través de Convenios Internacionales. Se apunta por ello, al respeto que merecen las comunidades nativas e indígenas en nuestro país y a la protección de los derechos de sus

miembros. Tal decisión, que se enmarca dentro de las orientaciones políticas actuales en el Estado, es beneficiosa para los sectores involucrados.

Proyecto de ley sobre Rondas Campesinas

El Congresista de la República que suscribe, en uso de las facultades de iniciativa legislativa que la Constitución Política del Estado y el Reglamento del Congreso le confieren, y;

Considerando:

Que, el inciso 19) del artículo 2° de la Constitución Política del Estado establece que: *"Toda persona tiene derecho: (...) A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación"*.

Que, el artículo 149° de la Constitución Política del Estado establece que: *"Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial"*.

Que, las Rondas Campesinas son formas de organización comunal que nacieron donde no había comunidades campesinas así constituidas, sino estancias, aldeas, caseríos y centros poblados.

Que, en tales lugares, las Rondas Campesinas constituyen "la organización comunal", que representan y organiza la vida comunal, ejercen funciones de justicia, gobierno local, interlocución con el Estado y realizan tareas de desarrollo, seguridad y paz comunal.

Que los pueblos indígenas, comunidades campesinas y nativas y rondas campesinas tienen su propio derecho consuetudinario y formas de administración de justicia, que se rigen de acuerdo a sus propios principios y cultura.

Que, asimismo, las Rondas Campesinas han sido un importante pilar en la lucha por la pacificación nacional; sin embargo, el gobierno fujimontesinista lejos de apreciar este esfuerzo comunal, y dentro de su política antisubversiva, impuso normas que atentaban contra la independencia y autonomía de las Rondas Campesinas, obligándolas a subordinarse al comando correspondiente de las Fuerzas Armadas, normas que ahora deben ser derogadas.

Presenta el siguiente Proyecto de Ley:

EL CONGRESO DE LA REPUBLICA

Ha dado la siguiente Ley:

LEY DE DESARROLLO DEL ARTICULO 149° DE LA CONSTITUCION POLITICA DEL ESTADO Y DE ADECUACION NORMATIVA DEL CONVENIO 169 DE LA OIT SOBRE PUEBLOS INDIGENAS Y TRIBALES

CAPITULO I SOBRE RONDAS CAMPESINAS

Artículo 1°.- Personalidad jurídica y derechos.

Reconózcase personalidad jurídica a las Rondas Campesinas, como forma autónoma y democrática de organización comunal, la cual puede ejercer, por delegación, algunas funciones de gobierno local, establecer interlocución con el Estado, administrar las formas de justicia tradicional que la ley les reconoce, funciones relativas a la seguridad y la paz comunal dentro de su ámbito territorial.

Los derechos reconocidos a los pueblos indígenas y comunidades campesinas y nativas se aplican a las Rondas Campesinas en lo que les corresponda y favorezca.

Artículo 2°.- Derechos y deberes de los miembros de las Rondas Campesinas.

Los miembros de las Rondas Campesinas tienen los derechos y deberes que la organización establezca, sin menoscabar los derechos fundamentales que la constitución reconoce a todas las personas. .

Las Rondas Campesinas promoverán los derechos y participación de la mujer a todo nivel. Igualmente tendrán consideración especial de los derechos del niño y el adolescente, los de los minusválidos y los ancianos.

Artículo 3°.- Derecho de no discriminación.

Bajo responsabilidad, las instituciones y autoridades del sector público no podrán establecer formas o modalidades de discriminación, directa o indirecta, en el ejercicio de sus derechos colectivos e individuales a las organizaciones protegidas por la presente Ley.

Artículo 4°.- Derecho a la autonomía interna.

Reconózcase a las Rondas Campesinas, democráticas y autónomas su derecho a la autonomía organizativa, administrativa, económica, jurisdiccional y en todos los campos, en el marco de su propio derecho consuetudinario y los derechos consagrados por la Constitución. Su Estatuto y Reglamento se elaboran por la propia organización rondera.

**CAPITULO II
DERECHOS COMUNES DE PUEBLOS INDÍGENAS, COMUNIDADES CAMPESINAS,
COMUNIDADES NATIVAS Y RONDAS CAMPESINAS**

Artículo 5°.- Derecho de consulta y participación.

El Estado promueve la consulta previa a los pueblos indígenas, las comunidades campesinas y nativas y rondas campesinas, de todas las medidas legislativas y administrativas que puedan afectarles.

Artículo 6°.- Derecho de control y fiscalización.

Reconózcase a los Pueblos Indígenas, Comunidades Campesinas, Comunidades Nativas y Rondas Campesinas su derecho de participación, control y fiscalización de los programas, presupuestos, planes y políticas de desarrollo local, regional y nacional. También tienen el derecho de controlar y fiscalizar a las autoridades de todo nivel. Tienen el derecho de promover la remoción de las autoridades locales y regionales, mediante los procedimientos que la ley establece para tal efecto.

**CAPITULO III
JUSTICIA INDÍGENA Y COMUNAL**

Artículo 7°.- Reconocimiento y respeto del derecho consuetudinario y jurisdicción especial.

Reconózcase la validez y vigencia de las decisiones de las Rondas Campesinas en ejercicio de sus funciones jurisdiccionales y la aplicación de su derecho consuetudinario dentro de su ámbito territorial, sin violación de los derechos reconocidos por la Constitución y las leyes.

Artículo 8°.- Relaciones de coordinación y apoyo.

Establézcase relaciones de coordinación entre las autoridades de la jurisdicción especial y las autoridades de la jurisdicción ordinaria y otras autoridades del sector público, respetando el derecho de autonomía de aquellas. Las autoridades de la jurisdicción especial pueden solicitar el apoyo de la fuerza pública y demás autoridades del Estado.

DISPOSICIONES FINALES Y TRANSITORIAS

Primera.- Establézcase el 29 de Diciembre como el "Día de las Rondas Campesinas" y declárese al Caserío de Cuyumalca del Distrito y Provincia de Chota, Departamento de Cajamarca, como cuna y patrimonio histórico de las Rondas Campesinas del Perú.

Segunda.- Créase una Comisión Multisectorial con participación de representantes del Sector Público y representantes de organizaciones de los Pueblos Indígenas, Comunidades Campesinas, Comunidades Nativas

y Rondas Campesinas, para la elaboración y ejecución de políticas públicas que desarrollen los derechos colectivos e individuales de dichas organizaciones y sus miembros.

Tercera.- Deróguese el Decreto Supremo No. 002-93-D/CCFFAA que dispone que las Rondas Campesinas adecuen su organización y funciones a las de los Comités de Autodefensa, el Decreto Legislativo No. 740 que norma la posesión y uso de armas y municiones por las Rondas Campesinas, el Decreto Legislativo No. 741, Ley de Reconocimiento de los Comités de Autodefensa, el Decreto Supremo No. 077/DE-CCFFAA-92 Reglamento de Organización y Funciones de los Comités de Autodefensa, y todas las disposiciones legales que se opongan a la presente ley.

Cuarta.- Dispóngase el pago de indemnización por error judicial en los casos de ronderos que sufrieron privación de libertad o procesos penales vinculados al ejercicio de sus funciones jurisdiccionales.

Quinta.- La aplicación de la Ley de Conciliación, Ley No. 26872, y su reglamento no afectarán la autonomía, atribuciones y alcance de la jurisdicción especial. Las autoridades de la jurisdicción especial no pueden ser nombradas o designadas por el Ministerio de Justicia ni ninguna otra autoridad estatal.

Comuníquese al Presidente de la República para su promulgación.

Casa del Congreso, en Lima, Julio de 2001.

HENRY PEASE GARCIA
Congresista de la República

Proyecto de Ley Nro : 822

Título : ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA. COMUNIDAD CAMPESINA-NATIVA

Sumilla : Propuesta de Ley de Administración de Justicia para los Pueblos Indígenas, Comunidades Campesinas y Nativas

Fecha de Presentación : 27/09/2001

Autor : Vargas de Benavides Emma

Exposición Motivos

Fundamentos

Es reconocido como derecho fundamental de la persona humana, el derecho a la identidad étnica y cultural, en el inciso 19) del artículo 2° de la Constitución. Dicha norma señala que el Estado el reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación.

En el mismo sentido, el artículo 89° de la Constitución señala que el Estado respeta la identidad cultural de las comunidades campesinas y nativas y que éstas tienen existencia legal, son personas jurídicas autónomas en su organización, en lo económico y administrativo.

Asimismo, el artículo 149° de la Constitución Política del Estado precisa que las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, poniendo como límite de dichas funciones jurisdiccionales, la no violación de los derechos fundamentales de la persona.

Con relación a la utilización del término "pueblos indígenas", obedece a que el Estado peruano es suscriptor del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre Pueblos Indígenas y tribales. Este instrumento internacional se aplica a aquellos pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista, la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras nacionales y que, cualquiera que sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La novedad de este instrumento aprobado por el Perú en el año 1993, mediante Resolución Legislativa N° 26153 radica en el hecho de señalar que la conciencia de la identidad indígena debe ser considerada como criterio fundamental para determinar a los grupos interesados.

En tal sentido, corresponde al Estado peruano, sobre la base del principio de la buena fe y fiel observancia de los tratados, honrar sus compromisos internacionales y desarrollar el marco legislativo que permita la adecuación de la Legislación nacional al referido Convenio.

Cabe por ello acotar que los artículos 8° y 9° del Convenio 169 de la OIT, reconocen el derecho de los pueblos indígenas de conservar sus costumbres e instituciones propias y que asimismo, siempre que sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, se respeten los métodos a los que dichos pueblos recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

Sin embargo, en materia de regulación de derechos y situaciones que involucren a los pueblos indígenas, no resulta apropiado crear o modificar el marco normativo, sin antes realizar un proceso de consulta con los propios interesados, conforme emerge de las exigencias del artículo 6° del Convenio N° 169 de la OIT.

Es por tal motivo que la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la República, concebida para

abordar de manera integral y especializada las iniciativas legislativas que involucren a los pueblos indígenas, en un trabajo que contó con la participación del Programa Especial de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), llevó a cabo los días 10, 11 y 12 de Noviembre del año 2000 en la ciudad de Pucallpa, una Audiencia Pública Descentralizada, que tuvo como objeto, llevar a consulta a los propios involucrados nueve temas de suma trascendencia para los pueblos indígenas, entre los cuales se trató el de "administración de justicia para los pueblos indígenas.

Luego de realizada la consulta a los pueblos indígenas, se arribó a importantes conclusiones en los nueve temas llevados a consulta, de modo tal que el presente Proyecto de Ley es un reflejo de ellas, y que fue promovido en el período legislativo anterior, sin que haya podido ser visto por el Pleno del Congreso.

La defensa de oficio que se propone incorporar a favor de los integrantes de los pueblos indígenas se constituirá como un mecanismo que coadyuve a evitar situaciones de indefensión de dichas personas, causada principalmente por la carencia de ingresos económicos.

En lo que se refiere a la exoneración de tasas judiciales para los integrantes de las comunidades campesinas y nativas, se busca solucionar una deficiencia normativa, ya que el artículo 95° del Decreto Ley N° 22175, Ley de Comunidades Nativas, publicado el 10 de Mayo de 1978-, estipula que "los agricultores y los miembros de las comunidades nativas quedan exonerados de papel sellado y pago de costas y multas judiciales". De igual modo, en lo que se refiere a las Comunidades Campesinas, el artículo 28° de la Ley N° 24656, Ley General de Comunidades Campesinas, publicada el 14 de abril de 1987, señala en su segundo párrafo que dichas comunidades están "exoneradas del pago de todos los derechos que por concepto de inscripción y otros actos cobren los Registros Públicos y cualquier otro órgano del Sector Público Nacional".

En tal sentido, una correcta interpretación sistemática de las normas que componen el sistema jurídico permitiría establecer que prima la norma especial sobre la general. Sin embargo, dado que dicha exoneración no se encuentra contemplada en el artículo 24° del Texto Unico Ordenado de la Ley Orgánica del Poder Judicial, genera incertidumbre jurídica respecto de la vigencia de dicha exoneración, con la consiguiente pérdida en la práctica de dicho beneficio. Se ha considerado por ello necesario la modificación de la Ley Orgánica del Poder Judicial y el Código Procesal Civil.

Respecto de la Jurisdicción Especial indígena, el artículo 149° de la Constitución establece la jurisdicción especial indígena, señalando que las comunidades campesinas y nativas pueden ejercer funciones jurisdiccionales.

Dicha función precisa:

- a) Que la posibilidad de administrar justicia debe entenderse como un derecho de los pueblos indígenas, relacionado directamente con su derecho de autodisposición.
- b) El derecho de administrar justicia de los pueblos indígenas es vital para su existencia como pueblos distintos y con identidad cultural propia, para mantener esa situación en el tiempo.
- c) Que se entienda la jurisdicción especial como un derecho de los pueblos indígenas con dos consecuencias jurídicas:
 - Cuando el Derecho es ejercido, las decisiones tienen, frente al Estado peruano, un valor jurídico igual al de aquellas tomadas por los jueces ordinarios.
 - Cuando el Derecho no se ejerce, no puede entenderse que ha ocurrido una denegación de justicia.
- d) Que la jurisdicción especial indígena debe ser entendida dentro de la especificidad cultural de cada pueblo indígena. El Derecho de administrar justicia de cada pueblo indígena está acompañado del reconocimiento de las normas y procedimientos de cada pueblo indígena.
- e) La jurisdicción está limitada por el territorio y la pertenencia étnica.

f) Las autoridades de cada pueblo indígena pueden conocer los hechos ocurridos dentro del resguardo de su pueblo y dentro del territorio habitualmente ocupado por su pueblo : factor de pertenencia étnica. Si todos los individuos y todos los intereses en juego son los de un pueblo indígena y los hechos ocurren en el territorio de ese pueblo, la jurisdicción radica en las autoridades del pueblo indígena en cuestión.

Respecto de la pericia antropológica, algunos jueces se preguntan cómo estar seguros de que pese a las pérdidas culturales -porque muchos ya no tienen su ropa o su lengua-, a las imposiciones e incorporaciones como un nuevo sistema religioso o una economía de mercado permitan que una persona siga siendo indígena.

La condición indígena tampoco puede ser el conjunto de fenómenos relacionados con base en una visión evolucionista según la cual a mayor implementación de fenómenos de otras sociedades, menor es la identidad o la cultura. Es por ello que se ha adoptado la fórmula de la pericia antropológica como mecanismo para salvar esta problemática, en los casos en los que se involucre a una persona indígena en un proceso penal.

Asimismo, se ha considerado importante precisar la necesidad de que el Ministerio Público cumpla con su papel de velar por el irrestricto cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la necesidad de que cuenten con intérprete, de conformidad, con lo preceptuado en el inciso 19) del artículo 2° de la Constitución.

Finalmente, cabe señalar que esta iniciativa legislativa cuenta con opinión favorable de la Defensoría del Pueblo, institución que en su Cuarto Informe Anual remitido a este Poder del Estado (páginas 399 -400), ha señalado lo siguiente:

"La aprobación del proyecto de ley de administración de justicia para los pueblos indígenas, comunidades campesinas y nativas, permitiría empezar a desarrollar adecuadamente los mecanismos jurídicos, administrativos e institucionales que coadyuven a una eficaz protección de los derechos indígenas en el sistema de administración de justicia. Este proyecto de ley permite además que, el conjunto de normas penales, elementos del sistema de control penal y, por consiguiente, del control social, se elaboren, interpreten y apliquen de acuerdo con la Constitución. Los derechos de la persona y las garantías de la administración de justicia constituyen el 'mínimum' axiológico que debe ser tomado en cuenta para fijar los límites al respeto del pluralismo cultural. Por ello, es necesaria aprobar una ley como la propuesta porque permite garantizar no sólo el derecho a la jurisdicción especial indígena establecida en el artículo 149° de la Constitución, sino también el derecho a la identidad étnica y cultural reconocida en el inciso 19) del artículo 2° de la Carta Fundamental del artículo."

Efecto de la Vigencia de la Norma sobre la Legislación Nacional

El proyecto presentado establece de manera adecuada las aspiraciones esenciales de las organizaciones indígenas del país, que representan una parte muy importante de la población nacional, con arreglo al Convenio 169 de la OIT. Además, abre el camino para la adecuación de la legislación nacional al mencionado convenio, lo cual permite al Perú honrar sus compromisos internacionales en materia de pueblos indígenas.

Se propone en esencia modificar el artículo 24° del Texto Único Ordenado de la Ley Orgánica del Poder Judicial, el artículo 413° del Código Procesal Civil, incorporarse la defensa de oficio a favor de los pueblos indígenas del Perú y dotarse de roles tuitivos de los derechos indígenas al Ministerio Público.

Análisis Costo Beneficio

La iniciativa legislativa presentada no genera desembolso alguno para el erario nacional y, además, permitirá la elaboración de una legislación adecuada para regular adecuadamente los derechos de los pueblos indígenas y promover su desarrollo.

Formula Legal

Texto del Proyecto

La Congresista de la República que suscribe, integrante del Grupo Parlamentario Unidad Nacional, en uso del derecho de iniciativa legislativa que el artículo 107° de la Constitución le confiere;

CONSIDERANDO:

Que, el inciso 19) del artículo 2° de la Constitución Política establece que el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de a Nación.

Que, en el mismo sentido, el artículo 89° de la Constitución señala que el Estado respeta la identidad cultural de las comunidades campesinas y nativas y que éstas tienen existencia legal, son personas jurídicas autónomas en su organización, en lo económico y administrativo.

Que, asimismo, el artículo 149° de la Constitución Política del Estado precisa que las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, poniendo como límite de dichas funciones jurisdiccionales, la no violación de los derechos fundamentales de la persona.

Que, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) suscrito por nuestro país, sobre Pueblos Indígenas y Tribales se aplica a aquellos pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista, la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras nacionales y que, cualquiera que sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Que, corresponde al Estado peruano, sobre la base del principio de buena fe y fiel observancia de los tratados, honrar sus compromisos internacionales y desarrollar el marco legislativo que permita la adecuación de la Legislación nacional al referido Convenio.

Que los artículos 8° y 9° del Convenio 169 de la OIT, reconocen el derecho de los pueblos indígenas de conservar sus costumbres e instituciones propias y que asimismo, siempre que sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, se respeten los métodos a los que dichos pueblos recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

Presenta la siguiente proposición de ley:

LEY DE ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS, COMUNIDADES CAMPESINAS Y NATIVAS

Defensa de Oficio

Artículo 1°.- Autorícese al Ministerio de Justicia para que en el Marco del Sistema Nacional de Defensa de Oficio, designe defensores de oficio que protejan los derechos de los pueblos indígenas y sus integrantes, entre los defensores actualmente incorporados al Servicio Nacional de Defensa de Oficio.

Defensores de Oficio

Artículo 2°.- El nombramiento de defensores de oficio de los pueblos indígenas y sus integrantes se hará por concurso público, prefiriéndose a aquellos que conozcan la cultura de los pueblos indígenas.

Exoneración de Tasas Judiciales

Artículo 3°.- Incorporase al artículo 24° del Texto Único Ordenado de la Ley Orgánica del Poder Judicial, aprobado por Decreto Supremo N° 017-93-JUS, modificado por Ley N° 26846 y Ley N° 26966, el siguiente inciso:

"Artículo 24°.- La Administración de Justicia es gratuita para las personas de escasos recursos económicos y para todos los casos expresamente previstos por Ley. Se encuentran exonerados del pago de tasas judiciales:

(...)

j) Las comunidades campesinas y nativas, así como sus miembros."

Exoneración de Costas Judiciales

Artículo 4°.- Modifíquese el artículo 413 del Texto Único Ordenado del Código Procesal Civil, aprobado por R.M. N 010-93-JUS, modificado por el artículo 5 de la Ley N 26846, de acuerdo al siguiente texto:

"Artículo 413°.- Exención y exoneración de costas y costos.- Están exentos de la condena de costas y costos los Poderes Ejecutivo, Legislativo y judicial, el Ministerio Público, los órganos constitucionalmente autónomos, los gobiernos regionales y locales.

Están exonerados de los gastos del proceso las Universidades Públicas y las Comunidades Campesinas y Nativas y sus integrantes, quienes obtengan auxilio judicial y la parte demandante en los procesos de alimentos dentro de los límites establecidos en la Ley pudiendo ser condenados al pago de costas y costos.

También está exonerado quien reconoce o se allana a la demanda dentro del plazo para contestarla."

Jurisdicción Especial Indígena

Artículo 5°.- Los conflictos y controversias que se originen dentro del ámbito territorial de los pueblos indígenas, comunidades campesinas y nativas y entre sus miembros, serán resueltos y/o sancionadas en su caso por los órganos de gobierno del pueblo indígena, conforme a su derecho consuetudinario, siempre que no se violen los derechos fundamentales de la persona, reconocidos por el sistema jurídico nacional y las normas internacionales de derechos humanos.

Se reconoce la jurisdicción especial de los pueblos indígenas para administrar justicia con arreglo a sus normas y procedimientos propios, dentro de su ámbito territorial.

Respeto de las costumbres creencias y valores

Artículo 6°.- En los procesos judiciales donde intervenga una persona indígena, el Poder Judicial tendrá en cuenta al resolver, las costumbres, tradiciones, creencias y valores socio-culturales de dichos pueblos.

En los procesos penales prevalecerá la costumbre indígena, en armonía de lo dispuesto en el artículo 15 del Código Penal. En el caso de presentarse los supuestos del error de comprensión culturalmente condicionado, se procederá conforme al siguiente artículo.

Pericia Antropológica

Artículo 8°.- Cuando la costumbre deba ser acreditada en los procesos judiciales en que se involucren a ciudadanos indígenas es obligatorio el Informe Pericial Antropológico, bajo responsabilidad del Juez.

Ministerio Público

Artículo 9°.- El Ministerio Público velará desde el inicio de la investigación y durante el proceso, del irrestricto cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Derecho a Intérprete

Artículo 10°.- En los procesos judiciales y administrativos donde sea parte una persona indígena que ignore el castellano, ésta tendrá el derecho de expresarse por medio de un intérprete que designe la persona interesada o en su defecto las organizaciones indígenas.

Conflictos de competencia

Artículo 11°.- Los conflictos de competencia entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción nacional serán resueltos por la Sala Superior.

Entrada en vigencia

Artículo 12°.- La presente norma entrará en vigencia al día siguiente de su publicación en el diario oficial.

Lima, 26 de setiembre de 2001.

Proyecto de Ley Nro : 1990

Exposición Motivos

Fundamentos

Considerando el Artículo 2 inciso 19 de la Constitución Política del Estado señala que toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación.

Que, el Artículo 89° de la Constitución Política del Estado precisa que las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo 88° de la Constitución Política del Perú. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas.

Que, el Artículo 149° de la Constitución Política del Estado prescribe que las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

Que, el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo sobre "Protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes" que fuera aprobado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo en 1957, ratificado por el Perú, establece que al definir los derechos y obligaciones de estas poblaciones se deberá tener en consideración su derecho consuetudinario. Señala además que los métodos de control social de las poblaciones en cuestión deberán ser utilizados, en lo posible, para la represión de los delitos cometidos por los miembros de dichas poblaciones.

Que, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo- OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, documento internacional ratificado por el Perú, reconoce diversos derechos a los Pueblos Indígenas bajo el principio de su autoidentificación.

Que, los artículos 6°, 8° y 9° del Convenio 169 de la OIT, reconoce el derecho de los Pueblos Indígenas de conservar sus costumbres e instituciones propias y que asimismo, siempre que sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, se respeten los métodos a los que dichos pueblos recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros. Sin embargo, en materia de regulación de derechos y situaciones que involucren a los pueblos indígenas, para crear o modificar el marco normativo se debe consultar con los propios interesados.

Que, en el Perú respecto a ello, se tiene el antecedente realizado por la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la República, con participación de la Defensoría del pueblo, y el Centro Amazónico de Antropología y aplicación Práctica (CAAAP) realizado con fecha 10, 11 y 12 de Noviembre del 2000 en la ciudad de Pucallpa, en cuya Audiencia se llevó a consulta a los interesados también el tema sobre administración de justicia para los pueblos indígenas.

Que, dentro de este contexto, se debe resaltar y reconocer la existencia dentro de dichos pueblos y Comunidades Campesinas y Nativas de la presencia de importantes instituciones de largo arraigo cultural, que recoge la sabiduría innata y ancestral de nuestros antepasados, no obstante, también debe reflexionarse que deberá evitarse la indefensión.

Que, el Derecho Consuetudinario es el derecho no escrito que nace de la repetición, a lo largo del tiempo, de actos de naturaleza jurídica, otorgando un consentimiento tácito que les confiere fuerza de ley. La costumbre

jurídica debe responder a la necesidad de cubrir una necesidad jurídica e ir en armonía con la moral y las buenas costumbres para ser considerada como fuente de derecho y estar amparada por el derecho consuetudinario.

Que, el derecho consuetudinario indígena desarrolla su propia lógica inmersa en una cosmovisión integradora.

Que, las nacionalidades y pueblos indígenas, abrigan la necesidad de que la legislación nacional y los tribunales tomen en consideración sus costumbres y/o derecho consuetudinario, con absoluto respeto a sus códigos, normas y valores ancestrales en la administración de justicia.

Que, según el Informe Defensorial N° 12 "Nosotros y los otros: Avances en la Afirmación de los Pueblos Indígenas Amazónicos" de la Defensoría del Pueblo del Perú, la jurisdicción especial de las comunidades nativas, previstas en la Constitución, es una indiscutible vía alternativa consensual "desjudicializadora" para mejorar la administración de la justicia en el Perú.

Que, si bien este informe hace referencia a las comunidades nativas, y basandonos en los preceptos constitucionales, bien podríamos incluir la jurisdicción especial de las Comunidades Campesinas y Nativas en esa vía alternativa de mejora de la administración de la justicia.

Que, la Ley N° 24571 reconoce a las Rondas Campesinas pacíficas democráticas y autónomas, cuyos integrantes están debidamente acreditados ante la autoridad política competente, como organizaciones destinadas al servicio de la comunidad y que contribuyen al desarrollo y a la paz social, sin fines políticos partidarios. Tienen además como objetivos, la defensa de sus tierras, cuidado de su ganado y demás bienes, cooperando con las autoridades en la eliminación de cualquier delito.

Que, es innegable la actuación de las rondas campesinas en el proceso de pacificación del país, y su valiente y estratégica lucha contra la subversión, quedando claramente establecido el papel fundamental y determinante de las comunidades campesinas frente a la violencia política.

Que, uno de los derechos esenciales y fundamentales del ser humano es la justicia, la misma que debe ser ejercida de manera legal, siendo que al interior de las Comunidades Campesinas y Nativas del Perú, existen normas jurídicas que regulan las relaciones al interior del grupo, con sus instituciones, autoridades y con formas de administración de justicia propias, las que tienen necesariamente consecuencias jurídico-políticas; siendo pues necesario darle el marco legal a dichas prácticas reconocidas constitucionalmente, reconociendo su importancia, garantizando su vigencia, y sobre todo, incorporandolas a la estructura e institucionalidad estatal, evitando así la informalidad y posibilitando que ciertos aspectos litigiosos tengan solución al interior de las Comunidades Campesinas y Nativas.

Que, el Artículo 2 de la Ley N° 24656 "Ley General de Comunidades Campesinas", acota que las Comunidades Campesinas son organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica, integrados por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligados por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y el desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y del país. Constituyen anexos de la Comunidad, los asentamientos humanos permanentes ubicados en territorio comunal y reconocidos por la Asamblea General de la Comunidad.

Que, el Artículo 8° del Decreto Ley N° 22175 "Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva" manifiesta que las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Ceja de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso.

Que, el Artículo 134 del Código Civil señala que las comunidades campesinas y nativas son organizaciones tradicionales y estables de interés público, constituidas por personas naturales y cuyos fines se orientan al mejor aprovechamiento de su patrimonio, para beneficio general y equitativo de los comuneros, promoviendo

su desarrollo integral. Están reguladas por legislación especial.

Que, la Constitución Política del Estado reconoce el carácter pluricultural del País, por lo que reconoce a todas las personas el derecho a su identidad étnica y cultural, las mismas que gozan de irrestricto respeto y se les debe otorgar el marco legal adecuado a fin de que se desarrollen e integren al País, pero siempre y primigeniamente en concordancia con su identidad y desarrollo de ésta dentro de sus costumbres y demás manifestaciones dentro de su riqueza ancestral.

Que, este carácter impregna al Derecho, es decir, se elabora un pluralismo legal, dado que, el sistema jurídico responde a los usos y costumbres de los pobladores, reconociéndose de esta manera el denominado "Derecho Consuetudinario".

Que, cabe destacar las particularidades de dicha población, puesto que muchas costumbres ancestrales y culturales son diametralmente opuestas a la población que no la conforma, destacándose por ejemplo la edad temprana que adquieren la nupcialidad las mujeres de la Comunidades Campesinas y Nativas, quienes se casan o unen a entre los doce y catorce años, siendo el promedio de fecundidad elevado, considerándose entre 7 y 11 hijos por mujer; otra característica de la población indígena es ser eminentemente joven (49,7% es menor de 15 años) , y el índice de mortalidad ligeramente sobrepasa el doble del otro porcentaje nacional según nos informa el INEI (1996).

Que, el acceso a la Justicia, como expresión de efectividad de la defensa jurídica, se halla en la base de todo derecho, en cuanto constituye la última y definitiva garantía de su viabilidad. Más dicha expresión, "acceso a la Justicia", no es suficientemente indicativo de tal garantía si se pretende que ésta lo sea cabalmente, sin contraerse a una mera apariencia o revestimiento externo. Se trata, en definitiva, de que las posibilidades de defensa judicial no se queden en el ámbito de los derechos meramente formales, sin el trasunto de una efectiva realización práctica.

Que, en nuestro Ordenamiento Jurídico se manifiesta y recoge la exigencia aludida al calificar en el marco más elevado, en nuestra Constitución como "efectiva" la tutela que se tiene derecho a alcanzar de los Jueces y Tribunales, con la nota de proscripción de toda indefensión, y con la expresión de caracteres fundamentales del proceso debido. Ello comporta la constitucionalización del derecho a la jurisdicción.

Que, este derecho a la jurisdicción ha sido viabilizado para el Derecho Consuetudinario, a través de la delegación de funciones jurisdiccionales a las Comunidades Campesinas y Nativas.

Que, esta jurisdicción debe ejercerse sin violación de los derechos fundamentales de la persona. No obstante, dispone que la ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial. Sin embargo, esta ley hasta la fecha no se ha dado.

Que, a pesar de estar constitucionalmente reconocida la Administración de Justicia Especial que pueden administrar las Comunidades Campesinas e Indígenas, cuando efectivamente ejercen tales facultades, se generan graves conflictos contra dichas autoridades con la justicia formal de modo que se atacan a las normas comunales, sus costumbres y tradiciones, debilitando a sus autoridades y destruyendo el sentido de normatividad y jurisdiccionalidad especial, que, por el contrario, debe protegerse por constituir muchas veces el único en parajes alejados del interior del país.

Que, existiendo modos de investigación de los hechos ilícitos a nivel de la comunidad, para los que resultan instrumento las conducciones compulsivas, retenciones o detenciones, hasta ponerles ante la autoridad, se han generado formas de atacar a quienes razonablemente decidieron ejercerlas aduciendo: secuestros, abusos de autoridad etc.. . lo cual no debe ser permitido pues resultan medidas razonables, en tanto limitaciones provisionales a la libertad.

Que, si bien es cierto la Constitución protege derechos fundamentales como la libertad, no es menos cierto que aquella legalmente puede ser limitada, entendiéndose que resulta legítimos que a nivel comunal pueda aceptarse tales limitaciones, debiéndose sancionar únicamente los excesos que no puedan ser admitidos por razones de humanidad, debiéndose dejar esta calificación al criterio discrecional.

Que, si bien es cierto la Legislación Nacional ha eliminado las penas infamantes y las que constituyen castigos físicos, no es menos cierto que en zonas alejadas del país, donde no existen jueces de paz, inclusive, se administra justicia, resolviéndose sancionar con las penas ya mencionadas, las mismas que pueden causar vergüenza o humillación, (en el primer caso) sólo se realizan ante la comunidad, de la cual suele huir el penado, o se determinan castigos físicos tradicionales caracterizados por el dolor inmediato pero sin causar lesiones graves permanentes.

Que, una norma como la presente, cuyo sentido es reconocer y dar calidad legal a las normas consuetudinarias de las Comunidades Campesinas y Nativas, tienen que necesariamente valorar las instituciones consuetudinarias de carácter normativo en tanto fruto de la historia y tradición de pueblos que se encuentran protegidos colectivamente como sujetos de derechos fundamentales en condición similar de igualdad y hasta prevalencia, en relación a cada uno de sus integrantes.

Que, en casos de conflicto entre las normas consuetudinarias y las comunales, los jueces de paz de Primera Instancia deben tener como elementos a considerar, cuando se trate de emitir sentencia :

- a) Los contextos culturales y tradiciones
- b) Los efectos que causará el sentido de su decisión para el grupo y para cada individuo
- c) El que se dejará sentado un precedente.

Que, por lo expuesto, debe dictarse una norma legal que precise el ejercicio de las funciones jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y Nativas, a fin de dar cumplimiento a lo dispuesto en el Art. 149° de la Constitución Política del Perú.

Efecto de la Vigencia de la Norma sobre la Legislación Nacional

El Proyecto de ley propuesto, establecerá el marco legal de ejercicio de las funciones jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y Nativas, así como del apoyo que deben prestar las Rondas Campesinas; derecho reconocido en el Art. 149 de la Constitución Política del Perú, y, establecer las relaciones de estas Comunidades con el Poder Judicial.

Analisis Costo Beneficio

La aprobación de la presente iniciativa legislativa no ocasionará costo alguno al erario nacional, mientras que sus beneficios serán elevados, dado que, se establecerá el marco jurídico que precise el ejercicio de las funciones jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y Nativas; asimismo, se dará cumplimiento al artículo 149 de la Constitución Política del Estado; y, se coadyuvará a la seguridad jurídica en la solución de conflictos por las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas.

Formula Legal

Texto del Proyecto

PROYECTO DE LEY QUE REGULA EL EJERCICIO DE LA FUNCION JURISDICCIONAL DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS Y NATIVAS.

El Congresista de la República que suscribe, ALCIDES CHAMORRO BALVÍN, integrante del Grupo Parlamentario del Frente Independiente Moralizador (FIM), en ejercicio del derecho de iniciativa legislativa que le confiere el Artículo 107° de la Constitución Política del Estado, concordado con el Artículo 75° del Reglamento del Congreso de la República, presenta el siguiente Proyecto de Ley:

EL CONGRESO DE LA REPÚBLICA
HA DADO LA LEY SIGUIENTE:

TITULO PRIMERO

CAPITULO UNICO DISPOSICIONES GENERALES

ARTÍCULO 1.- La presente Ley establece el marco legal de las Comunidades Campesinas y Nativas, así como supletoriamente de las Rondas Campesinas, garantizando su reconocimiento en el ejercicio de la función jurisdiccional, de conformidad con el artículo 149° de la Constitución Política del Perú, así como de el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

ARTÍCULO 2.- Se reconoce la jurisdicción especial de los pueblos indígenas para administrar justicia conforme a su derecho consuetudinario, siempre que no colisionen con los derechos fundamentales de la persona, reconocidos por el sistema jurídico nacional y las normas internacionales de derechos humanos, con arreglo a sus normas y procedimientos propios, respeto de sus creencias, costumbres y valores, dentro de su ámbito territorial. Pueden someterse a la jurisdicción de las Comunidades Campesinas y Nativas los conflictos y controversias que se susciten en el territorio de las referidas Comunidades, sin importar que las partes sean miembros o no de la misma; asimismo, las controversias sobre las cuales las partes tienen facultad de libre disposición, evitando el proceso judicial que podría promoverse.

Pueden igualmente someterse a la jurisdicción de las Comunidades Campesinas y Nativas aquellas materias que son de competencia de los Jueces de Paz, exclusivamente las relativas a:

- a) Las faltas previstas en el Código Penal.
- b) Sumarias intervenciones respecto de menores que han cometido acto antisocial y con el solo objeto de dictar órdenes provisionales y urgentes, sobre tenencia o guarda del menor en situación de abandono o peligro moral. Concluida su intervención remitirán de inmediato lo actuado al Juez de Familia o al Juez que corresponda.
- c).- Las controversias de naturaleza civil de mínima cuantía.

ARTÍCULO 3.- No pueden ser objeto de jurisdicción de las Comunidades Campesinas y Nativas, las controversias o pretensiones sobre los asuntos siguientes:

1. Aquellos sobre los que ha recaído resolución judicial firme.
2. Los que versan sobre delitos.
3. Los directamente concernientes a las atribuciones o funciones del Estado, o de personas o entidades de derecho público.

ARTICULO 4°.- La Jurisdicción de las Comunidades Campesinas y Nativas deberá ser necesariamente oral, ágil y rápida.

ARTICULO 5°.- Se procurará esencialmente la conciliación dentro de los conflictos que conozca; por tanto, en la primera reunión que tengan con las partes, sin perjuicio de la aplicación de su derecho consuetudinario, invitarán a las partes a una conciliación, la misma que prudencialmente podrá ser transferida hasta después de diez días, previa reflexión e invitación a ello.

TITULO SEGUNDO CAPITULO PRIMERO "JURISDICCIÓN, COMPETENCIA Y ACCIÓN"

ARTÍCULO 6.- La jurisdicción lo detentan los órganos, que por ley, se les reconoce a las Comunidades Campesinas y Nativas. Estos órganos son: la Asamblea General y la Directiva Comunal.

ARTÍCULO 7.- La competencia se determina por el lugar donde sucedieron los hechos y cuando no se puede determinar, por el lugar donde es miembro cualquiera de las partes en conflicto.

ARTÍCULO 8.- La Asamblea General conoce en grado de apelación los procesos resueltos en primera

instancia.

ARTÍCULO 9.- La Directiva Comunal conoce:

- a) Todas las causas que esta ley señala en primera instancia.
- b) Hacer uso de las medidas cautelares y coercitivas, que las leyes establecen durante el proceso, requiriendo el apoyo de las Rondas Campesinas, si fuere el caso.
- c) Disponer las medidas de protección o socio-educativas según sea el caso.

ARTÍCULO 10.- En caso de cuestionamiento de competencia de Comunidades Campesinas o Nativas, el interesado podrá recurrir al Juez de Paz de la zona de cualquiera de las Comunidades, a fin que dirima la competencia.

Si el cuestionamiento es entre la Comunidad Campesina o Nativa con un órgano del Poder Judicial, dirimirá el Juez Civil de la localidad.

ARTÍCULO 11.- Las partes del conflicto tendrán oportunidades de poder ser escuchados y presentar las pruebas que consideren.

CAPITULO SEGUNDO

" DE LAS RONDAS CAMPESINAS "

ARTICULO 12°.- Las Comunidades Campesinas y Nativas impulsarán la conformación de Rondas Campesinas dentro de sus comunidades, a fin de que éstas se desarrollen en forma organizada, autónoma y disciplinada, las mismas que se regiran por la ley y su estatuto.

ARTÍCULO 13°.- Las Rondas Campesinas, conforme a ley, apoyarán a las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas en el cumplimiento de las funciones jurisdiccionales , participando de manera democrática, disciplinada y ordenada en la pacificación y desarrollo de su comunidad y del País.

CAPITULO TERCERO

"ACTIVIDAD PROCESAL"

ARTÍCULO 14.- La Asamblea General y la Directiva Comunal conocen las materias que esta ley señala, las cuales son las faltas previstas en el Código Penal.

Asimismo, conocen, los actos antisociales cometidos por los niños y adolescentes. Además, pueden dictar, según fuese el caso, órdenes provisionales y urgentes, sobre tenencia o guarda del menor en situación de abandono o peligro moral

ARTÍCULO 15.- - La Asamblea General y la Directiva Comunal de las Comunidades Campesinas y Nativas tendrán en cuenta el respeto a los derechos fundamentales de la persona, así como, aquellos principios y garantías que la Constitución señala para la función jurisdiccional.

ARTÍCULO 16.- En los procesos por faltas, los órganos jurisdiccionales aplicarán las normas que sobre este proceso regula el Código de Procedimientos Penales en lo que corresponda.

ARTÍCULO 17.- En los procesos por infracciones cometidos por niños y adolescentes, así como, para el dictado de órdenes provisionales y urgentes, sobre tenencia o guarda de los niños y adolescentes en situación de abandono o peligro moral, tendrán en cuenta que se aplicará la que sea mejor y más beneficiosa para dicho menor, así como se tratará en lo posible de mantenerlos dentro de su comunidad.

CAPITULO CUARTO

"MEDIOS PROBATORIOS"

ARTÍCULO 18.- Serán permitidos como medios de prueba, los que consideren y admitan la Directiva Comunal, los mismos que tendrán por finalidad esclarecer los hechos materia de controversia, así como acreditar los derechos de las partes.

ARTÍCULO 19°.- Cuando la Directiva Comunal rechace la actuación de alguna prueba ofrecida por las partes, éstas podrán apelar inmediatamente ante la Asamblea General, la que resolverá en última instancia sobre la actuación de la prueba.

ARTÍCULO 20.- Cuando los medios probatorios ofrecidos por las partes no produzcan convicción a la Directiva Comunal, ésta, previa reunión y por votación mayoritaria, podrá pedir a las partes, o excepcionalmente con el auxilio de las rondas campesinas, la actuación de otros medios probatorios adicionales que considere indispensables para la solución del conflicto.

CAPITULO QUINTO

"LAS FORMAS DE CONCLUSIÓN DEL PROCESO"

ARTÍCULO 21.- Todo proceso que se ventile ante los órganos jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y Nativas, pueden concluir de las siguientes formas:

- a) Conciliación
- b) Sentencia.
- c) Desistimiento del proceso

ARTÍCULO 22 .- Mediante la sentencia se pone fin a la instancia o al proceso en definitiva, pronunciándose en decisión expresa, precisa y motivada sobre la causa.

ARTÍCULO 23.- Las partes pueden conciliar su conflicto de intereses en cualquier estado del proceso.

ARTICULO 24°.- La conciliación puede ocurrir ante el órgano jurisdiccional que esté ventilando la causa, en la audiencia respectiva, o en la que éste convoque de oficio o cuando lo soliciten cualquiera de las partes para tal efecto.

ARTÍCULO 25.- Mediante el desistimiento del proceso, éste se da por concluido sin afectar la pretensión. Asimismo, el desistimiento no se presume, debe ser expresado.

ARTÍCULO 26.- La resolución que da por concluido el proceso adquiere la autoridad de cosa juzgada, siempre y cuando se encuadren dentro de los alcances de esta norma.

CAPITULO SEXTO

"LOS RECURSOS IMPUGNATORIOS"

ARTÍCULO 27.- Cuando las partes o una de ellas no esté de acuerdo con el fallo final de la controversia, por considerar que es injusto, podrán solicitar que se anule o reforme, en forma total o solo una parte de ella, para lo cual pedirá que revise la misma Directiva Comunal.

ARTÍCULO 28.- Asimismo, de persistir la disconformidad, podrá pedir que dicha causa sea revisada por la Asamblea General, que solo para efectos explicativos se le llamará recurso de apelación. que se realizará en la misma audiencia, el recurso debe ser interpuesto verbalmente y se resuelve de inmediato, previo traslado a la parte contraria o en su rebeldía.

ARTÍCULO 28.- Los medios impugnatorios que se pueden interponer son:

- a) Revisión
- b) Apelación.

ARTÍCULO 29.- Por la revisión, el órgano que expidió la resolución lo ventilará a fin que lo revoque.

ARTÍCULO 30.- El Plazo para interponerlo es de tres días, contado desde la notificación de la resolución. Si

interpuesto el recurso, el órgano advierte que el vicio o error es evidente, o que el recurso es notoriamente inadmisibles o improcedente, lo declarará así sin necesidad de trámite. De considerarlo necesario, el Juez conferirá traslado por tres días. Vencido el plazo, resolverá con su contestación o sin ella.

Si la resolución impugnada se expidiera en una audiencia, el recurso debe ser interpuesto verbalmente y se resuelve de inmediato, previo traslado a la parte contraria o en su rebeldía.

El auto que resuelve el recurso de reposición es inimpugnable.

ARTÍCULO 31.- El recurso de apelación tiene por objeto que el órgano jurisdiccional superior examine, a solicitud de parte o de tercero legitimado, la resolución que le produzca agravio, con el propósito de que sea anulada o revocada, total o parcialmente.

ARTÍCULO 32.- El que interpone apelación debe fundamentarla, indicando el error de hecho o de derecho incurrido en la resolución, precisando la naturaleza del agravio y sustentando su pretensión impugnatoria.

ARTÍCULO 33.- La apelación se interpone dentro del plazo de diez días después de notificada la resolución.

ARTÍCULO 34.- El órgano superior no puede modificar la resolución impugnada en perjuicio del apelante, salvo que la otra parte también haya apelado o se haya adherido. Sin embargo, puede integrar la resolución apelada en la parte decisoria, si la fundamentación aparece en la parte considerativa.

ARTÍCULO 35.- Dentro de cinco días de recibido, el superior comunicará a las partes que los autos están expeditos para ser resueltos y señalará día y hora para la vista de la causa. Es inadmisibles la alegación de hechos nuevos. La resolución definitiva se expedirá dentro de los diez días siguientes a la vista de la causa. Con lo que resuelva el Superior se agota la vía procedimental.

DISPOSICIONES FINALES

PRIMERA.- En las materias no reguladas por esta ley, se aplicarán supletoriamente las normas del Código de Procedimientos Penales, Código de Procedimientos Civiles y el Código de los Niños y Adolescentes en lo que sean pertinentes

SEGUNDA.- Deróguense las disposiciones que contravengan a la presente ley.

TERCERA.- La presente Ley entrará en vigencia al día siguiente de su publicación en el diario oficial "El Peruano".

Lima, 12 de Enero del 2002.

ALCIDES CHAMORRO BALVIN
Congresista de la República