

Informe Final

**“Construcción de criterios territoriales de identificación de Pueblos Indígenas
en el marco de la Ley de Consulta Previa”**

Investigadores:
Rafael Barrio de Mendoza
Alexandra Cussianovich¹

GRADE

18 de octubre de 2012

¹ Por motivos de fuerza mayor y de índole estrictamente personal, Alexandra Cussianovich se retiró del proyecto al inicio de esta investigación. En su lugar, el antropólogo Nehemías Pino Venero asumió un papel activo en el desarrollo de este estudio. Por ello, queremos agradecer y destacar el gran apoyo y los valiosos aportes de Nehemías a esta investigación.

INDICE

1.	Introducción.....	1
2.	Marco conceptual.....	2
2.1.	El concepto de “pueblo indígena” en la legislación internacional y nacional	2
2.2.	El papel de la relación territorial en la identificación de un “pueblo indígena” en la legislación	10
2.3.	El concepto de “territorio”	17
2.4.	Territorio y “diferencia cultural”	18
2.5.	¿Dónde observar la relación entre un colectivo y un territorio?	20
3.	Aspectos metodológicos.....	21
3.1.	Modificación de los escenarios estudiados.....	22
3.2.	Técnicas empleadas	22
4.	Territorialidad en una Comunidad Campesina de los Andes	24
4.1	Aspectos generales de la comunidad campesina de Chacán	24
4.2	Prácticas territoriales.....	26
4.3	Discursos territoriales.....	40
4.4	Arreglos institucionales	54
4.5	Conclusiones.....	60
5.	Territorialidad en una Comunidad Nativa Amazónica	61
5.1	Aspectos generales de los Cacataibo de la comunidad de Puerto Azul.....	61
5.2	Prácticas territoriales.....	63
5.3	Discursos territoriales.....	73
5.4	Arreglos institucionales	94
5.5	Ampliación territorial y conflicto con la concesión maderera.....	105
5.6	Conclusiones.....	109
6.	Análisis y comparación de los casos	111
6.1	Contextos.....	112
6.2	Comparaciones: regularidades y diferencias	114
6.3	Discusión	118
7.	Recomendaciones.....	122
7.1	Conceptualización e Indicadores.....	122
7.2	Métodos	124
7.3	Política Pública.....	125
8.	Bibliografía	127
9.	Anexos	138
9.1	Anexo 1: Matriz metodológica	138
9.2	Anexo 2: Guía de entrevista	140
9.3	Anexo 3: Ficha de autoridades locales	145
9.4	Anexo 4: Ficha de localidad	154
9.5	Anexo 5: Guía de observación	170

Resumen

La investigación plantea el estudio del vínculo entre un colectivo y su espacio para formar indicadores que sirvan para identificar a un “pueblo indígena” en el marco de la Ley de Consulta Previa. Desde el punto de vista territorial, se propone el estudio de prácticas, discursos e instituciones que dichos colectivos han desarrollado para controlar y vincularse con su espacio cotidiano e histórico. Al desplegar estas dimensiones territoriales, estos colectivos muestran condiciones de vulnerabilidad, subordinación y diferenciación cultural. A partir de esto, se propone nueve indicadores que den cuenta de la condición “indígena” de un territorio, y se exponen los criterios de política pública para emplear estos indicadores en la identificación de pueblos indígenas. Así, se suscribe la propuesta de que cada país debe de diseñar un concepto propio de “indígena”, atendiendo las especificidades históricas y sociales de la categoría.

Abstract

This study aims to analyze the bound that peasant and native communities establish with its space in order to formulate indicators that allow the identification of “indigenous peoples” in the framework of the Peruvian Prior Consultation Law. From a territorial point of view, this specific concept should be shaped through the analysis of three basic dimensions: the practices, discourses and institutions that communities have developed to relate with and control its daily and historical space. When deploying/unfolding these territorial dimensions, these communities evidence conditions of vulnerability, subordination and cultural differentiation. On this behalf, the study proposes nine indicators to identify the “indigenous” status of certain territory, as well as the public policy criteria that should be taken in consideration in the identification process. Finally, it supports the statement that each country should design a specific concept of “indigeneity” able to grasp different historical and social particularities.

1. Introducción

El texto que se presenta a continuación contiene la versión final de un Proyecto Breve que se hizo acreedor a la beca del Centro de Investigación Económica y Social 2011. Este constituye un estudio exploratorio que busca establecer criterios mínimos a nivel territorial para la identificación de territorios indígenas en el país, a propósito de la promulgación de la Ley de Consulta Previa y su posterior reglamento. En este sentido, a través del estudio de prácticas, discursos y arreglos institucionales, se busca identificar de qué manera las concepciones y prácticas territoriales podrían facilitar la identificación del carácter indígena de un territorio.

El argumento principal señala que, como parte del ejercicio de identificación y reconocimiento de “pueblos indígenas” en el marco de la Ley de Consulta Previa, se considera relevante recoger información y establecer criterios territoriales de establecimiento de “diferencia cultural”. Esto a partir de la constatación, en la literatura sobre el concepto internacional de “pueblo indígena”, de los problemas que tiene su definición y consiguiente aplicación en los casos nacionales. En el caso peruano, el relativamente reciente debate sobre el concepto se desarrolla sobre las bases de las definiciones proporcionadas por los organismos internacionales, por un lado, y las organizaciones indígenas, por el otro. En ese sentido, tres brechas emergen como fundamentales en términos de definición de política pública: a) la adecuación a la realidad peruana de los criterios de identificación y reconocimiento de un “pueblo indígena”, b) la confusión y/o ausencia de los límites legales de los conceptos de “propiedad colectiva de tierras” y “territorio”, y c) el papel del reconocimiento territorial en la identificación de un “pueblo indígena”.

Para construir y plantear criterios que aporten al debate sobre estas tres brechas, la investigación propone analizar la relación entre dos colectivos y sus territorios para constatar la existencia de diferencias culturales frente al tratamiento de esta relación por parte de otros colectivos y el Estado. Para ello, se están realizando dos estudios etnográficos en la comunidad campesina de Chacán, en Cusco, y la comunidad nativa de Puerto Azul, en Ucayali, en donde información sobre las dimensiones discursivas, de prácticas cotidianas y arreglos institucionales es recogida y analizada para dar cuenta de la relación colectivo-territorio y la diferencia cultural que de ésta emerge

A continuación se presenta una sistematización de literatura especializada, organizando con los hallazgos una exposición sobre dos temas: el tratamiento y los retos de la conceptualización “pueblo indígena” en la normativa internacional y nacional, por un lado, y la operacionalización de la relación teórica entre territorio y pueblo indígena, por otro.

Seguidamente, se plantean las preguntas de investigación, las técnicas preparadas para responderlas y los instrumentos diseñados para recopilar información relevante para abordar el problema estudiado, así como las limitaciones y reconsideraciones presentadas durante el curso de la investigación. En esa misma sección, se hace una descripción de las estrategias desarrolladas en el primer trabajo de campo. Así, este informe parcial trata de desarrollar el argumento central de la investigación a nivel teórico y presenta el enfoque metodológico que viene aplicándose en los trabajos de campo, actualmente en desarrollo.

2. Marco conceptual

2.1. El concepto de “pueblo indígena” en la legislación internacional y nacional

El concepto de “pueblo indígena” es, como categoría sociológica y jurídica, una construcción histórica, contingente e interactiva (Merlan, 2009). En ese sentido, el contenido de su definición ha estado en permanente composición y pugna. Existe un consenso difuso en la literatura sobre el origen del concepto, indicando su aparición como término legal a partir de debates y producciones académicas que, en los países con pasado de asentamiento colonial europeo, lograron explicitar la existencia de colectividades subordinadas por razones culturales y que, para efectos históricos, descienden o provienen de sociedades pre-coloniales (Coates, 2004). Con distintos derroteros, el concepto se ha ido homologando o dando nuevos sentidos a categorías como “aborigen”, “salvaje”, “tribal” o “nativo”, ahí en donde éstas surtieran efectos diferenciadores. Las experiencias que dieron forma a este concepto provienen de Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, los países nórdicos europeos y América Latina. En ese sentido, los cuerpos legales que los Estados de estos países han preparado para lidiar con sus respectivos contextos de reclamo e interpelación, constituyen la principal fuente de comprensión y de distribución de sentidos comunes sobre el término. En estos casos nacionales, el tenor de la legislación se ha desplazado desde la asimilación de estas poblaciones a la vida nacional hasta el reconocimiento de su diferencia y el derecho a la definición de destinos propios, dentro de los márgenes de la comunidad nacional. Este desplazamiento no es homogéneo, y en la mayoría de casos ha sido producto de la adecuación a mandatos de la legislación internacional sobre asuntos indígenas.

Así, gran parte de la internacionalización del término indígena ha partido de dos procesos interactuantes. El primero, la movilización política de las colectividades indígenas que lograron articular redes transnacionales y forjar espacios de encuentro en donde sus reivindicaciones fueron acogidas por audiencias globales sensibles a estos temas (Hodgson, 2002). El segundo, la evolución de una institucionalidad internacional enfocada en el tema que, desde distintas membresías y mandatos, se ha constituido en el principal soporte

institucional y financiero de las agendas indígenas. Ambos procesos han ido desarrollando rangos propios de comprensión del concepto de “pueblo indígena”, aunque mutuamente constituyentes. De esta forma, las principales fuentes de definición del concepto han sido la elaboración de borradores y declaraciones sobre el tema por parte del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), las definiciones trabajadas por el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA por sus siglas en inglés), y los estándares impulsados por el Banco Mundial. En el primer caso, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas ha trabajado y empleado definiciones con distintos grados de generalidad, además de declaraciones y conceptos que son aún objeto de consulta. No obstante, la definición utilizada con más frecuencia por este grupo proviene del estudio elaborado por el relator especial Martínez (1987: 30-31):

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades, que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”.

Los elementos centrales de esta definición inciden en la continuidad histórica con grupos pre-coloniales, el carácter “territorial” del desenvolvimiento de esta continuidad, su papel subordinado en las sociedades nacionales actuales, la autoidentificación y la autodeterminación. Una línea similar sigue la definición brindada por el Convenio 169 de la OIT, la única que tiene carácter vinculante, propone que los pueblos indígenas son aquellos (OIT, 2007: 17-18):

“...cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial”.

Así como:

“aquellos descendientes de las poblaciones que habitaban el país o la región en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”.

Las ideas que plantea la definición contenida en el Convenio 169 de la OIT no difieren mucho de aquéllas empleadas por Martínez Cobo, enfatizando la diferencia cultural y abriendo pistas de entendimiento más flexible e históricamente pertinente, como la

posibilidad de que esta continuidad cultural sea parcial o que las instituciones indígenas hayan tenido acotaciones y/o supervivencias parciales. Como en el caso anterior, la condición de descendencia de grupos pre-coloniales primigenios es un criterio relevante, articulado además con la situación de continuidad que estos colectivos habrían desarrollado con el establecimiento de los Estados republicanos. Un aspecto sobre el que llamar la atención es la invocación del texto en conceder importancia a la autoidentificación de un colectivo como indígena como criterio fundamental para determinar la adjudicación de los derechos diferenciados (OIT, 2007:18):

“La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.”

Una definición parecida es elaborada por IWGIA a partir de las fuentes antes mencionadas, pero modera los alcances del concepto al afirmar que “no existe una definición universal del concepto ‘Pueblos Indígenas’, pero sí existen un número de criterios que sirven para identificarlos globalmente y caracterizar individualmente a cada grupo” (IWGIA, en línea). Por otra parte, si bien el Banco Mundial no ofrece una definición en sí misma, plantea una serie de consideraciones basándose en las recomendaciones de los organismos especializados –como los mencionados líneas arriba- y, de acuerdo a su mandato, ofrece una comprensión que vincula la situación de vulnerabilidad de los grupos indígenas con políticas de desarrollo, afirmando que: “...han sido los habitantes más desfavorecidos, marginados y excluidos en muchas partes del mundo. Sus identidades, culturas, tierras y recursos se encuentran estrechamente entrelazados y son especialmente vulnerables a los cambios que causan los programas de desarrollo” (Banco Mundial, en línea).

La expansión del concepto en diversos espacios, como foros internacionales, redes de activismo, coordinadoras de movimientos indígenas, organizaciones no gubernamentales y organismos multilaterales ha devenido en su creciente problematización y puesta en cuestión. Si bien las interrogantes sobre el contenido y los alcances del concepto de “pueblo indígena” provienen de distintas aristas, se puede identificar hasta tres campos de formación de consensos y disensos. El primero, el de los movimientos sociales indígenas y la institucionalidad internacional que los representa, ha tratado de elaborar conceptos relacionados a su diferencia cultural, posicionando una serie de discursos de identidad (Li, 2000), en donde no pocas veces se han dado visiones y conceptos que compiten, a la vez que muchos colectivos se han adscrito a definiciones de “indigeneidad” que encontraban problemáticas (Hodgson, 2002). Existe, en ese sentido, una tensión entre las posibilidades que supone contar con una red de organizaciones y una institucionalidad internacional organizada, con acceso a circuitos de comunicación y producción de política públicas, por

un lado, y la posibilidad de que en términos identitarios, legales y políticos el concepto de “pueblo indígena” no tenga réditos de reconocimiento en los contextos nacionales de cada colectivo, por el otro.

El segundo campo está definido por la dinámica de la economía política de los organismos multilaterales que mediante sus políticas acogen, propagan e incentivan la adopción de decisiones favorables a la condición de los colectivos indígenas. Uno de los casos más relevantes es el Banco Mundial. Mediante una serie de grupos de trabajo y la elaboración de directivas y protocolos, el banco ha puesto a disposición incentivos financieros e institucionales para aquellos Estados y empresas que cumplan con enfocar sus proyectos de inversión y desarrollo de maneras que incluyan y atiendan los intereses de los pueblos indígenas que pudieran salir afectados con el despliegue de dichos emprendimientos (Sarfaty, 2005). Estos incentivos dinamizan los debates nacionales sobre el tema, propiciando la construcción de legislación que aborde el reconocimiento de derechos indígenas, afinando aquellas normativas preparadas para el caso y/o desarrollando tratamientos diferenciados directos entre el banco y las poblaciones indígenas (Sarfaty, 2005:1794).

El tercer espacio se organiza alrededor del debate académico y político sobre la conceptualización de “pueblo indígena”. Por un lado, se anota una tensión al interior de las democracias liberales sobre los alcances de los derechos colectivos. En ese sentido, dentro de la “cultura política liberal” los reclamos de los pueblos indígenas por derechos diferenciados y/o reivindicaciones políticas habrían tenido el apoyo inicial de activistas y teóricos liberales, pero los límites de los derechos individuales frente a los colectivos habrían llevado a invocar peligros como la emergencia de nacionalismos o el fortalecimiento de identidades étnicas excluyentes (Merlan, 2009; Rawls, 2006). Estas disyuntivas son recogidas por posiciones que propugnan una apertura hacia el establecimiento de acuerdos sociales sobre los rangos de reconocimiento de la autonomía de colectividades que se anuncian y piensan como diferentes en el marco del Estado-nación, propiciando consensos multiculturales y comunitaristas (Taylor, 1994; Kymlicka, 1995; Povinelli, 2002). Por otro lado, un sector de la literatura ha llamado la atención sobre la política del significado de la indigeneidad, resaltando que el concepto de “pueblo indígena” es pensado por los movimientos sociales de este signo dentro de un proyecto mayor de cuestionamiento a la relación colonial antes que solo a una situación de vulnerabilidad y subordinación (Hall, 1996; Escobar, 2004; González, Burguete y Ortiz, 2010).

La problematización del concepto de “pueblo indígena” ha tenido, desde distintos campos, desafíos basados en las historias regionales y nacionales, entablando un escenario de

negociación política de argumentos y posturas entre Estados, organismos multilaterales y colectivos indígenas. De este modo, diferencias en el entendimiento de las experiencias que cuentan para definir a la población indígena han dado forma al debate en los movimientos africanos frente a la conceptualización construida desde América y Oceanía (Hodgson, 2002). Una serie de disensos mayores pueden ser encontrados en lo que se ha dado en llamar “la controversia asiática”, en donde Estados como el Chino e Indio, entre otros, han levantado objeciones al concepto de “pueblo indígena”, argumentado su especificidad dotada por experiencias coloniales ajenas a la región (Kingsbury, 1998). Los razonamientos presentados que ponen en cuestión la aplicabilidad del concepto de “pueblo indígena” en Asia pueden ser categorizados de tres maneras (Kingsbury, 1998: 433):

“[los argumentos definicionales]...radican en una visión de ‘indígena’ que implica una ocupación previa, y estipulada, asociando a los ‘pueblos indígenas’ con los efectos nocivos del colonialismo europeo. El argumento práctico es que es imposible o engañoso tratar de identificar a los ocupantes anteriores de los países y regiones con historias tan largas y complejas de flujos, movimientos y mestizajes. El argumento político es el más persuasivo, y plantea que el reconocimiento de derechos sobre la base de la ocupación previa para una serie particular de grupos estimulará y legitimará la movilización y demandas de una amplia gama de grupos, socavando los valores que involucran y dan forma al Estado en cuestión²”.

El concepto promovido desde la institucionalidad internacional especializada no tendría réditos legales en estos países debido a que los criterios que plantea para la identificación de los sujetos de derecho no son pertinentes en tejidos sociales que no tienen categorías de diferenciación cultural para un colectivo “indígena” en tanto primigenio, por una parte, y en donde la subordinación y vulnerabilidad constriñen las formas de vida de grupos tan dilatados –por la movilidad y el mestizaje- que no se piensan a sí mismos como indígenas. Además de estos reparos, la aplicación del concepto supondría la invisibilización de colectivos con condiciones similares de subalternidad, o que dichas condiciones se realizan en ciertas interacciones sociales y no en otras. En muchos casos, el criterio de primigenia o descendencia colocaría al grueso de la población de los Estados nacionales en la categoría de indígena, anulando el espíritu de los derechos diferenciados preparados para estos casos. En otros escenarios, argumentan los detractores del concepto y de su aplicación en Asia, estos criterios podrían llevar a incentivar reivindicaciones nacionalistas y/o secesionistas entre grupos que se consideren a sí mismos como fundacionales o previos al establecimiento de los Estado-nación vigentes.

Una aproximación razonable a estos *impasses*, señala Kingsbury, apuntaría a elaborar conceptos más acotados a experiencias menos generales, como las regionales, en donde más puntos en común pueden ser encontrados. Acotar y especificar el alcance del concepto

² Traducción propia.

“pueblo indígena” para un contexto de países con historias de colonialidad similares, con arreglos sociales comparables para la situación indígena, generaría marcos conceptuales más sensibles y pertinentes. Este ejercicio no excluiría, argumenta el autor, fijar una abstracción mínima sobre el contenido de la definición de “pueblo indígena”, susceptible de ser utilizada por las organizaciones indígenas internacionales, los organismos multilaterales, las ONG’s y los Estados. Pero para que el concepto sea operable, debe de ser “construido” en base a evidencias y propuestas con puntos en común más discernibles, de modo que la identificación y el reconocimiento de un “pueblo indígena” se *realice* en cada caso nacional específico, aportando interpretaciones al concepto jurídico y asegurando el cumplimiento del espíritu de la normatividad internacional sobre el tema (Kingsbury, 1998:450):

“Este tipo de ampliación depende de la comprensión del concepto global de ‘pueblos indígenas’ no principalmente en términos positivistas, sino como una construcción dinámica que tiene efecto sobre la configuración de significados sociales y el desarrollo legal. El concepto internacional de ‘pueblos indígenas’ puede ser entendido como una abstracción de un vasto conjunto de complejas realidades particulares. Estas realidades divergentes implican auto-percepciones y discursos políticos de los grupos y las sociedades nacionales, y diversas relaciones Estado-sociedad. El concepto abstracto e internacional de ‘pueblos indígenas’ tiene el potencial de poder ser extraído de la sociedad internacional de regreso a la sociedad nacional; el concepto abstracto se elabora y trabaja en un contexto específico.”³

Según este autor, este enfoque partiría de trabajar el reconocimiento de los sujetos de derecho a mitad de camino entre la autoidentificación y la normatividad. Así, sería necesario proponer “indicios” y “requerimientos” con distinto grado de vinculación para cada caso, con la finalidad de valorar aquellas características particulares que cuentan, en cada contexto nacional y regional (1998:455):

“Requisitos esenciales:

- Auto-identificación como grupo étnico diferenciado,
- Experiencia histórica de, o vulnerabilidad contingente a, graves trastornos, dislocación o explotación,
- Larga relación con la región,
- Deseo de mantener una identidad distinta,

Indicios revelantes:

(1) un indicio firme de

- No dominio en la sociedad nacional (o regional) (por lo general es necesario),
- Estrecha afinidad cultural con un área en particular de tierras o territorios (por lo general es necesario),
- Continuidad histórica (sobre por descendencia) con los ocupantes anteriores de la tierra en la región,

(2) otros indicios relevantes

³ Traducción propia.

- Diferencias socioeconómicas y socioculturales frente a la población mayoritaria,
- Características objetivas distintas, como el idioma, la raza y la cultura material o espiritual,
- Ser considerados indígenas por la población mayoritaria o tratada como tal en la estructura jurídica y administrativa.⁴

En muchos sentidos, este enfoque constructivista permite propiciar un debate sobre qué características se ajustan a cada caso nacional. La generación de normatividades en América Latina, en ese sentido, tiene desarrollos distintos, con países como Bolivia o Panamá que han incorporado decididamente legislación con sesgo pro-indígena en muchos aspectos, como el territorial y de conocimientos tradicionales, por un lado, y países que reconocen una normatividad indígena pero tiene dificultades en hallar espacios de aplicación o acuerdos sobre sus alcances, como Perú y Colombia, y casos en donde las leyes sobre el tema no tienen cuerpos específicos, no han desarrollado reglamentos, o están en debate, como Chile, Uruguay o Costa Rica (IWGIA, 2011).

Normatividad sobre pueblos indígenas en el Perú

La jurisprudencia y el análisis legal sobre el sujeto de derecho han incidido en el desarrollo de los conceptos propuestos por el Convenio 169 de la OIT, sobre todo en la ausencia y/o dispersión de una definición clara y consensuada de pueblos indígenas en la legislación peruana (CEACR, 2009 y 2010). En ese sentido, se anota que gran parte de los procedimientos administrativos y judiciales en materia indígena han tomado los rasgos que la Constitución y las leyes de la materia señalan para las comunidades nativas de la Amazonía y, en algunos casos, para las comunidades campesinas en los Andes (SERVINDI et al, 2010). Esta indefinición del sujeto jurídico habría obstaculizado la elaboración de reglamentos y protocolos administrativos en el tema. La promulgación de la “Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la OIT” (en adelante “Ley de Consulta Previa”) supone la institucionalización del diálogo con los pueblos indígenas respecto a las medidas legislativas o administrativas que puedan afectar sus derechos colectivos. Entendiendo, en el espíritu del Convenio 169 de la OIT, que los pueblos indígenas están una situación de subordinación y de dificultad en la ejecución plena de su ciudadanía, la Ley propugna una serie de prerrogativas de consulta sobre las decisiones que afecten sus derechos colectivos, con la intención de moderar y/o corregir esta condición de vulnerabilidad.

⁴ Traducción propia.

La mencionada ley plantea como finalidad de la consulta la búsqueda de un acuerdo o consentimiento entre el Estado y los pueblos indígenas u originarios respecto a la medida legislativa o administrativa que les afecte directamente. Al definir a los sujetos de derecho, en el Artículo 7 de esta ley se exponen dos tipos de criterios para el reconocimiento de estos pueblos. El primero, llamado “objetivo”, incide en una serie de rasgos y características que deberán tomarse en cuenta al momento de identificar a un pueblo indígena. La “objetividad” de dicho recuento sugeriría la existencia verificable y susceptible de replicación de uno o más de estos rasgos en el colectivo. De esta manera, la reglamentación de la legislación requiere de algún tipo de indicadores y criterios que establezcan con algún grado de rigurosidad y sensibilidad la condición indígena de un pueblo. No obstante, la pregunta sobre el reconocimiento de estos colectivos y los criterios a ser utilizados para ello revisten de ambigüedad debido a la complejidad de la conceptualización sobre la condición indígena.

El segundo tipo de criterio, el “subjetivo”, plantea la existencia de una conciencia colectiva sobre la posesión de la identidad indígena. Como en el primer caso, las herramientas y mecanismos de identificación de un grupo a partir de su autoidentificación son problemáticas. No está claro, por ejemplo, si es que la sola autoidentificación bastaría para establecer la condición indígena de un colectivo, como lo plantea el Convenio 169 de la OIT; en qué consiste la conciencia de una identidad indígena; y si resulta necesario verificar los criterios objetivos para constatar y/o validar el criterio subjetivo. Además, en la Ley de Consulta Previa se sostiene que “las comunidades campesinas o andinas y las comunidades nativas o pueblos amazónicos” también pueden ser identificados como pueblos indígenas u originarios en tanto cumplan con los criterios señalados previamente.

Al disponer de criterios objetivos y un criterio subjetivo, a la vez de ampliar la posibilidad de reconocimiento de estos derechos a comunidades campesinas andinas, la Ley trata de dar cuenta de un panorama nacional de colectivos subordinados con potencial de beneficiarse de los derechos que describe, llevando implícita la constatación de que no todos estos colectivos se consideran indígenas desde el Estado⁵ o por ellos mismos⁶. Como toda sociedad con una historia compleja en su relación con el Estado, el derrotero del

⁵ La primera legislación republicana que explícitamente preparaba salvaguardas para las poblaciones indígenas durante la década de 1920 propició que éstas fueran entendidas como aquellas poblaciones andinas organizadas en lo que entonces se llamaban “comunidades indígenas”. Durante el gobierno militar de la década de 1970, esta legislación fue transformada por un enfoque que enfatizaba los marcadores de clase por sobre los de etnia o diferencia cultural. En ese sentido, las comunidades indígenas de los Andes pasaron a llamarse “campesinas”, y las características de indigeneidad fueron vinculadas a los colectivos amazónicos como “comunidades nativas” (Millones, 2008).

⁶ La política del significado de “indígena” se ha visto configurada, al menos en los grupos andinos, por ser el término un marcador de diferenciación social con dinámicas persistentes y complejas, dificultando en muchos casos la autoidentificación de colectivos andinos como indígenas (De la Cadena, 2004; Protzel, 2006).

reconocimiento legal y la categorización social de la “indigeneidad” en el Perú ha generado campos dispersos, ambiguos y persistentes para este tipo de definiciones (Diez, 2006:112-117). Las lecciones sobre el empleo de estos criterios y los dilemas que suponen recién se están presentado⁷, debido a que los tiempos de elaboración del reglamento de la Ley y su puesta en vigor son recientes. En ese sentido, se ha contemplado en la norma la construcción de una base de datos a partir de colaboraciones con las organizaciones que agrupan a los colectivos indígenas movilizados, por un lado, y de evidencia académica acumulada sobre el carácter indígena de ciertos grupos. La tarea de construir un concepto sensible al contexto peruano y que realice el espíritu de la norma internacional transita, así, por un campo en donde se disponen de sesgos que corren el riesgo de esencializar una categoría que debe ser versátil y que, antes que dar cuenta legal de colectividades con *rasgos esenciales*, debe ser sensible en capturar y determinar la *diferencia cultural* y la subordinación que ésta produce. Aquí surge una primera brecha en términos de política pública. Así, desde una aproximación que trate de detectar indicios y darles sentido en un ejercicio participativo, se propone observar la relación entre un colectivo y un territorio como campo de determinación de *diferencia cultural*. La siguiente sección hace un recuento del tratamiento de esta relación en la legislación regional y nacional.

2.2. El papel de la relación territorial en la identificación de un “pueblo indígena” en la legislación

La relación entre un pueblo indígena y un territorio ha sido uno de los rasgos sobre los que más han insistido y afirmado la agenda de derechos indígenas, la literatura de investigación social y las leyes favorables. En sí mismo, el territorio se ha constituido en un criterio de reconocimiento en la legislación internacional, formado parte del contenido del concepto de “pueblo indígena”. El Convenio 169 de la OIT es profuso en establecer salvaguardas territoriales, evocando su relación con la protección de tierras y recursos naturales. Existe, en ese sentido, la premisa de una especie de relación fundamental y mutuamente constituyente entre el colectivo indígena y el espacio en el cual se reproduce material, social y culturalmente. Si bien no hay una definición concluyente, el Convenio sugiere como la extensión de un territorio “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera” (OIT, 2007:28).

⁷ En los últimos meses del año 2011 y los primeros de 2012, el “Pacto de Unidad”, conformado por la Confederación Nacional Agraria (CNA), la Confederación Nacional de Comunidades afectadas por la Minería (CONACAMI), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP), ha presentado una serie de reparos a la reglamentación de la Ley, argumentando, en materia de reconocimiento, la consideración de todos los descendientes de pueblos pre-coloniales, no solo los directos, como indígenas (Pacto de Unidad, 2012).

Desde la producción académica y activista, este vínculo ha sido estudiado y posicionado en muchos textos y declaraciones (De la Cadena y Starn, 2010:23). El estudio de esta relación ha puesto en perspectiva la multiplicidad de dimensiones en donde los grupos sociales desarrollan formas de territorialidad como base de su identidad, su reproducción, sus estrategias, su pensamiento trascendental y religioso, y sus proyectos políticos. No obstante esto, el ejercicio legal de dar cuenta de estas múltiples dimensiones encuentra desafíos ligados a armonizar regímenes de derechos diversos sobre espacios físicos con la tradición legal y constitucional de asegurar derechos de propiedad y las limitantes que esto conlleva (Diez, 2003; Eguren, Del Castillo y Burneo, 2009). Al menos en el caso peruano, el abordaje legal sobre territorios ha seguido el camino del reconocimiento de propiedades colectivas, soslayando el hecho de que “la tierra ocupada, usufructuada y poseída por las más de 5 mil comunidades del Perú no es, *strictu sensu*, ni propiedad ni territorio, sino una forma intermedia, históricamente construida, que combina elementos de ambas formas de acceso y apropiación del territorio ocupado por ellas” (Diez, 2006: 117-118).

Dada esta complejidad, la normatividad generada en América Latina sobre los territorios indígenas ha tratado de elaborar figuras legales que aseguren grados de protección a dichos espacios y a sus colectivos titulares, con mayor o menor elaboración respecto a los alcances de estas figuras sobre la propiedad colectiva. Esta diferencia, la de territorio frente a propiedad colectiva, incide no solo en la capacidad de disponer de activos físicos y recursos enajenándolos, sino de la existencia de distintos sistemas de derechos y de tenencia individual, familiar y colectiva, de referentes identitarios, de paisajes significativos, de espacios de reproducción social y simbólica dilatados, y de distintos grados de soberanía (Chirif y García, 2007; García y Surrallès, 2004; Merlan, 2010). En los países de América Latina, la figura legal de territorio ha sido trabajada en mayor detalle en Bolivia, y en menor grado en Panamá y Colombia. En los demás países, diferentes avances sobre figuras de derecho colectivo sobre la tierra y el territorio han proliferado, la mayor parte de ellas partiendo de las premisas de la propiedad. En ese sentido, Roldán (2004) ha identificado tres grupos de países según su distinto nivel de elaboración de figuras de propiedad y territorio, y su aplicación (2004:3):

“Marco legal superior: Estos países han hecho un compromiso de alto nivel, ya sea a través de su constitución, acuerdos internacionales (como el 169 de la OIT), o ambos, con los derechos indígenas, y han buscado a través de un marco regulatorio y acciones concretas garantizar esos derechos, incluyendo el reconocimiento legal de las tierras indígenas. Este grupo incluye a Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Panamá, Paraguay y Perú.

Marco legal en progreso: Estos países han hecho un compromiso de alto nivel, a través de su Constitución, los acuerdos internacionales (como el 169 de la OIT), o ambos, con los derechos indígenas, pero no han seguido a través de un marco regulatorio adecuado, y en general, no han avanzado mucho en el reconocimiento de

los derechos indígenas sobre la tierra. Este grupo incluye a México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Venezuela y Argentina.

Marco legal deficiente: estos países no han realizado compromisos de alto nivel en materia de derechos indígenas, y han hecho poco o ningún esfuerzo para responder a las demandas indígenas para el reconocimiento legal de sus reclamos de tierras. Este grupo incluye a El Salvador, Guyana, Suriname y Uruguay”

Descomponiendo los arreglos y mecanismos de las figuras legales, el autor hace un análisis de la normatividad en cuatro países según el régimen de tenencia de tierra (desde propiedad rígida a simple usufructo), reconocimiento territorial (reconocimiento de figuras y criterios propuestos por la normatividad internacional, como el 169 de la OIT), derechos sobre recursos naturales (los tipos de derechos sobre los recursos naturales que alternan desde la propiedad, la administración y/o gestión, o el uso, y que derivan de la titularidad sobre la tierra en donde estos recursos se encuentran) seguridad de tenencia (garantías legales sobre la titulación de la tierra), autonomía y recursos legales (grado de prerrogativas y decisiones sobre el manejo de tierras que los pueblos indígenas reconocidos emplean y le son asegurados, de acuerdo a sus instituciones diferenciadas), anotando el detalle de la comprensión que la legislación de cada tipo expone sobre la territorialidad indígena:

Cuadro No. 2.1: Principales características de la Tenencia de la Tierra Indígena, por país

Criterios evaluados	Costa Rica	Panamá	Colombia	Perú
Régimen de tenencia de tierra	Propiedad colectiva	Propiedad colectiva	Propiedad colectiva	Propiedad colectiva sobre tierras agrícolas, usufructo en tierras forestales
Reconocimiento Territorial	Territorios, de acuerdo al 169 de la OIT, pero en la práctica muy pocas de las zonas indígenas reconocidas podrían ser descritas como territorios.	No legalmente reconocida, pero en la práctica las tierras indígenas funcionan como territorios.	Territorios, de acuerdo al 169 de la OIT. En la práctica, las tierras indígenas son reconocidas como tierras de reservación. Los tribunales han apoyado el control indígena como un espacio territorial comunitario.	Territorios, de acuerdo al 169 de la OIT. En la práctica, las tierras indígenas no funcionan como territorios, debido a su reducido tamaño, los derechos limitados sobre las tierras forestales, y el hecho de que las tierras pueden ser compradas y vendidas.
Derechos sobre recursos naturales	Las leyes indígenas no abordan los derechos de propiedad sobre los recursos. Los derechos de propiedad de los bosques según el Código Civil: garantía de los derechos de uso y administración de recursos en sus tierras.	No existe una definición jurídica clara. En la práctica, amplio poder para administrar y utilizar los recursos naturales en sus tierras.	No existe una definición jurídica clara, pero los tribunales han apoyado los derechos exclusivos de las comunidades indígenas para administrar y utilizar los recursos naturales en sus tierras.	El Estado es propietario de todos los recursos renovables y no renovables. Las comunidades indígenas tienen derechos exclusivos para utilizar los recursos en sus tierras. Comparten la responsabilidad de la administración de los recursos con el Estado.
Seguridad de tenencia	Fuerte seguridad de la tenencia, no hay contradicciones aparentes con otras leyes.	Seguridad de tenencia muy fuerte, ya que cada comarca ha sido creada por su derecho propio.	Fuerte seguridad de la tenencia, no hay contradicciones aparentes con otras leyes.	La ley prevé una fuerte seguridad en la tenencia, pero en la práctica las normas y planes gubernamentales son perjudiciales para la seguridad de la tenencia de tierras colectivas.
Autonomía	La incorporación legal de los grupos indígenas es reconocida; derecho consuetudinario en los asuntos internos; amplias facultades para administrar sus tierras y los asuntos de la comunidad.	La incorporación legal de los grupos indígenas con comarcas es reconocida; amplias facultades para administrar sus tierras y asuntos internos según el derecho consuetudinario; reconocimiento de las comarcas como entidades políticas y administrativas.	La incorporación legal de los grupos indígenas es reconocida; amplias facultades para administrar sus tierras y asuntos internos de acuerdo con las leyes consuetudinarias, y las reservas son vistas como entidades políticas y administrativas.	La incorporación legal de los grupos indígenas es reconocida; formalmente amplias facultades para administrar sus tierras y asuntos internos de acuerdo con las leyes consuetudinarias, pero en la práctica el Estado ejerce un control sustancial.
Recursos legales	Mismos derechos que los demás ciudadanos. Varias instituciones encargadas de defender los derechos indígenas.	Autoridades de la Comarca son servidores públicos y pueden iniciar acciones judiciales. Varias instituciones encargadas de defender los derechos indígenas.	Los grupos indígenas pueden iniciar acciones judiciales. Varias instituciones encargadas de defender los derechos indígenas.	Mismos derechos que los demás ciudadanos. Poco registro judicial de defensa de los derechos indígenas. Varias instituciones encargadas de defender los derechos indígenas

Fuente: Roldán 204.

En términos de aplicación legal, el reconocimiento de territorios indígenas en países con legislaciones teóricamente de avanzada, muestra distintos rangos de concreción de la protección elaborada, en donde el desencuentro entre normas y prácticas estatales constituye la principal dinámica de política pública sobre el tema. Gran parte de la discusión radica en que los alcances tradicionalmente pensados para las figuras de propiedad colectiva son insuficientes para dar cuenta de las dimensiones de manejo y significancia cultural que, la idea de territorio, con sus múltiples variantes, sí mostraría (García, 2004)⁸. No habiendo madurado este debate en los espacios de definición de las normas, el quehacer estatal alterna entre la generación de jurisprudencia a partir de casos específicos, por un lado, y desconocimiento práctico de derechos territoriales a partir de decisiones ejecutivas, por el otro.

A partir de una revisión más amplia de la legislación de distintos países, es posible identificar que el paquete de normas nacionales sobre territorios indígenas aún no ha logrado armonizar y coordinar en un discurso legal coherente el contenido que sobre derechos territoriales dispone la institucionalidad internacional, y las figuras de propiedad colectiva de su ordenamiento legislativo:

⁸ Ha habido propuestas de fortalecer la figura de propiedad colectiva incorporando valoraciones como las de “propiedad cultural”, añadiendo rigideces a la posibilidad de su extinción o traspaso (Wiersma, 2005). Si bien estos planteamientos colocarían las tierras indígenas en niveles de protección equivalentes a la de los parques arqueológicos, memoriales, espacios públicos rígidos o reservas nacionales, los niveles de autonomía del colectivo sobre su territorio no cambiarían, o podrían agravarse.

Cuadro No. 2.2: Figuras jurídicas de derechos de propiedad y territorio e comunidades indígenas en América Latina

País	Figura	Lugar en la constitución	Alcance de los derechos otorgados
Argentina	Tierras tradicionalmente ocupadas	Art. 75, 17	Protección constitucional a las tierras, garantizando su propiedad y posesión. Tierras no transmisibles, no enajenables e inembargables. No se reconocen derechos territoriales, y en la práctica la protección constitucional no se ha implementado.
Brasil	Tierras tradicionalmente ocupadas	Art. 231, 1	Protección constitucional a las tierras, garantizando su propiedad y posesión. Tierras no transmisibles, no enajenables e inembargables. Derecho de usufructo exclusivo de suelo y recursos hídricos superficiales. No se reconocen derechos territoriales, y en la práctica la protección constitucional no se ha implementado o tiene dificultades para hacerlo.
Bolivia	Tierras Comunitarias de Origen	Art. 171	Protección constitucional a tierras y territorio. Adscripción de unidades territoriales indígenas a la organización política territorial del Estado. Autonomía de organización política interna según usos y costumbres. Derechos exclusivos sobre recursos forestales, derechos de uso de agua. Recursos minerales e hidrocarburos son propiedad del Estado. Cuotas de representación parlamentaria y jurisdicción de justicia indígena.
Colombia	Tierras comunales de grupos étnicos, territorios indígenas, resguardos	Art. 63, 286 y 329	Tierras comunales de grupos étnicos y de resguardos son imprescriptibles, inembargables e inalienables. Existe la posibilidad de generar Territorios Indígenas por asociación y reconocimiento, y estos pueden ser incorporados como una entidad territorial contemplada por el Estado. Se reconocen prerrogativas de organización interna propia, de relativa autonomía en temas de salud y educación; se implementa la consulta previa en proyectos y medidas que los afecten.
Ecuador	Tierras comunitarias	Capítulo 5, Sección Primera	Protección constitucional a las tierras, garantizando su propiedad y posesión. Tierras no transmisibles, no enajenables e inembargables, salvo caso de necesidad pública. No hay derechos territoriales. No hay una tipificación detallada de la articulación entre formas organizativas propias y el territorio. Derecho a consulta sobre explotación de recursos no renovables en sus tierras.
Guatemala	Tierras históricas de comunidades indígenas	Art. 67	Reconocimiento de propiedad colectiva. No existen derechos territoriales, y las salvaguardas a la propiedad colectiva se configuran a partir de estímulos y regímenes especiales, no de intangibilidad.
Guyana	Property of the Amerindians	Art. 142, 2i	Reconocimiento de propiedad colectiva de tierras y facilidades para que el Estado pueda otorgar más terreno a poblaciones indígenas. No hay derechos territoriales. Las decisiones sobre explotación de recursos no renovables son responsabilidad del Consejo de Villa (unidad territorial mínima en Guyana).

México	Tierras de los grupos indígenas	Art. 27, VII	Reconocimiento de propiedad colectiva. No existen derechos territoriales, y las salvaguardas a la propiedad colectiva se configuran a partir de estímulos y regímenes especiales. Existen figuras de intangibilidad y se contempla formas de organización interna particular. Los recursos son de propiedad de la nación.
Nicaragua	Tierras de las Comunidades de la Costa Atlántica, tierras comunales	Art. 89	Reconocimiento de propiedad colectiva. No existen derechos territoriales. No hay figuras de intangibilidad. Los recursos hídricos y forestales son de uso y disfrute. Se reconocen formas de organización propia sin acondicionar su adscripción a la organización territorial del Estado.
Panamá	Propiedad colectiva de las comunidades indígenas	Art. 123	Protección constitucional a tierras y territorio. Adscripción de unidades territoriales indígenas – Comarcas- a la organización política territorial del Estado. Autonomía de organización política interna según usos y costumbres. Derecho a consulta sobre proyectos extractivos.
Paraguay	Hábitat y propiedad comunitaria	Art. 63 y 64	Protección constitucional a las tierras, garantizando su propiedad y posesión. Tierras no transmisibles, no enajenables e inembargables, salvo caso de necesidad pública. No hay derechos territoriales. No hay una tipificación detallada de la articulación entre formas organizativas propias y el control de tierras. Derecho a consulta sobre explotación de recursos no renovables en sus tierras.
Perú	Tierras de comunidades campesinas y nativas	Art. 89	Reconocimiento de propiedad colectiva. Los términos de Territorio y Propiedad Colectiva de Tierras se confunden, y las salvaguardas a la propiedad colectiva se configuran a partir de estímulos y regímenes especiales. Existen figuras de intangibilidad y se contempla formas de organización interna particular. Los recursos son de propiedad de la nación.
Venezuela	Hábitat, tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan los pueblos y comunidades indígenas	Art. 119	Protección constitucional a las tierras, garantizando su propiedad colectiva. Tierras no transmisibles, no enajenables e inembargables, salvo caso de necesidad pública. No hay derechos territoriales. Derecho de consulta e información en casos de proyectos de desarrollo. Derecho a la participación en beneficios de la actividad económica desarrollada en sus tierras. No hay una tipificación detallada de la articulación entre formas organizativas propias y el control de tierras.

Elaboración propia.

En el Perú, como en muchos otros casos, el término territorio está fraseado en la legislación de forma tal que connota propiedad colectiva de tierras, y reconoce ciertos niveles de autonomía organizativa a comunidades campesinas y nativas dentro de este conjunto de tierras. Una figura específica de “territorio”, diferente de “propiedad colectiva de tierras”, no existe, constituyendo una segunda brecha en términos de política pública. La protección que anteriores constituciones reservaban para las tierras comunales campesinas y nativas ha ido desmontándose en el intento de propiciar un mercado libre de tierras, erosionando los niveles de autonomía que dichos colectivos pueden ejercer sobre su espacio territorial (Castillo, 2007).

En un panorama probable de aplicación de la Ley de Consulta Previa, la constatación de la propiedad colectiva de comunidades campesinas y nativas podría ser un paso para saldar el criterio de identificación de un pueblo indígena o, en cualquier caso, el colectivo titular de estos derechos. No obstante esto, los conflictos sociales que se propagan alrededor de los proyectos extractivos serían indicadores de que otro tipo de relación entre colectivo y espacio estaría en juego (Bebbington, 2007; Damonte, 2008). Con la tarea de identificación y reconocimiento de “pueblos indígenas” que la nueva normatividad tiene como mandato, la titulación de tierras colectivas supone una oportunidad para reformular los criterios y alcances de la figura de territorio, tratando de saldar una tercera brecha en los mecanismos de política pública, esto es, la carencia de criterios de reconocimiento de territorios como marcadores de la condición indígena de un colectivo. Para esto, es importante exponer la idea de “territorio” desde la investigación social, argumentar las posibilidades que da estudiar la relación entre un colectivo y un territorio para establecer los indicadores de diferencia cultural, establecer qué tipo de información y evidencia es pertinente para comprender esta relación, y quién es el encargado de constatarla.

2.3. El concepto de “territorio”

La propuesta se inscribe dentro de la tradición interdisciplinaria de investigación y teorización proveniente de la Antropología del Espacio y la Geografía Cultural. Desde la teoría social se ha argumentado que todos los colectivos humanos desarrollan reglas, prácticas y significados sobre espacios que, si bien están referidos a soportes físicos, no se restringen a ellos. En ese sentido, se dice que los colectivos reproducen estas reglas, prácticas y significados en las actividades cotidianas, no sin antes transformarlas (Lefebvre, 1991). Así, se ha planteado que la experiencia de vivir, haber vivido, imaginar y/o transitar por lugares, propicia la elaboración de significados culturales adscritos a estos, como la identidad territorial, la patrimonialización de paisajes o edificios, la fijación de fronteras, la legislación sobre soberanía, etc. (Low y

Lawrence-Zuñiga, 2003). Estas experiencias incentivarían múltiples formas de control sobre estos espacios y lugares, como la regulación de accesos, usos y enajenación, generando territorios (Sack, 1986). La proclividad por la formación de territorios puede ser identificada en numerosos grupos sociales e instituciones, independientemente de su grado de subordinación. De esta forma, grupos de migrantes, consumidores, pandillas, elites y grupos religiosos, entre otros, generan territorios en sus espacios de reproducción social (Yaeger, 1996; Gupta y Ferguson, 1996).

2.4. Territorio y “diferencia cultural”

Los colectivos indígenas, por su parte, han desarrollado formas territoriales específicas al tipo de subordinación en el que están inscritos. Si bien comparten muchos rasgos de diferenciación y vulnerabilidad con otros grupos y clases sociales, los colectivos indígenas promueven su posición de negociación política y reproducción económica a partir de una sostenida presencia y localización en espacios territoriales reclamados y posicionados como anteriores a la constitución del Estado-nación (Escobar, 2008; Merlan, 2010). No obstante, este vínculo está lejos de ser estático y reviste de gran complejidad. Es así que los colectivos indígenas han producido en algunos casos conceptualizaciones de su territorio a partir de construcciones de continuos entre la naturaleza y la sociedad, en donde se piensa que las interacciones sociales no tienen los límites del grupo humano, sino en un contexto de interrelación estrecha entre mundos social-naturales en donde el colectivo de pertenencia es uno más (Descola, 1987; Surralles, 2004; Viveiros de Castro, 2004). Este tipo de predisposición a pensar al relación entre colectivo y espacio no generaría necesariamente instituciones y prácticas que operen en términos de enajenación o límites, sino que propiciaría la elaboración de técnicas de memoria histórica adscritas al paisaje y a los espacios de vivencias intergeneracionales (Santos Granero, 2004; Chase-Smith, 2011). Asimismo, existen casos de territorios indígenas que estarían lejos de ser una unidad espacial, y se establecerían, en su lugar, a partir de prácticas económicas dilatadas de producción y comercio (Murra, 2002; Mayer, 2004), de rituales productivos, prácticas matrimoniales y arreglos institucionales (Malengreau, 1992), y de circuitos de migración, religiosidad y organización social (Damonte, 2011).

Estas y otras modalidades de formación de territorios fueron transformándose a partir de la interacción con proyectos desplegados por los Estados, que tienen como objetivo la uniformización territorial (Radcliffe, 2001), activando y consolidando reflexiones colectivas sobre territorios indígenas, alimentadas desde discursos que apelan a la “ancestralidad” e interpretación cultural subyacentes (Scott, 1990). Estos procesos de reconstrucción territorial se

organizarían eventualmente desde movimientos sociales de corte indigenista (Abramovay, 2006), instalando mecanismos institucionales para la recopilación de historias comunes que liguen el colectivo al territorio (Choque y Mamani, 2001), incluyendo y consolidando la variable política a la formación territorial (Rappaport, 1998). Es así que, desde la literatura especializada en el tema, es posible plantear que los colectivos indígenas, como otros grupos sociales, forman territorios.

En ese sentido, ¿qué se entenderá como “territorio” en esta investigación? El **territorio** es un espacio físico con contornos discernibles sobre el cual un colectivo ejerce o intenta ejercer ocupación y uso, elabora descripciones y narrativas que lo vinculan a él, y emplea o intenta emplear reglas y organizaciones para regular el acceso y las actividades que se desenvuelven en su interior.

Es un concepto construido a partir de tres dimensiones. La dimensión de prácticas territoriales explica la forma en la cual un colectivo usa y ocupa el espacio. La dimensión discursiva da cuenta de la forma en la cual un colectivo relata, narra, elabora memorias, representa e historiza su relación con el espacio. La dimensión de arreglos institucionales expone la forma en la que un colectivo genera acuerdos, consensos, reglas y organizaciones para controlar y gestionar el espacio. De ese modo, el territorio es un espacio físico delimitado cuya existencia se da debido a que un colectivo lo ocupa y utiliza, o tiene la vocación de ocuparlo y utilizarlo cotidianamente o en espacios de tiempo regulares, lo representa mediante discursos que argumentan el vínculo que sostienen con él, y gobierna o tiene la vocación de gobernar el acceso y las actividades que se desenvuelven en su interior mediante instituciones.

Por otra parte, si asumimos que la indigeneidad “surge solo en campos sociales amplios de diferencia y de igualdad y adquiere su significado ‘positivo’ no de algunas propiedades esenciales propias, sino a través de la relación con lo que no es, con lo que ella excede o carece” (Da la Cadena y Starn, 2010: 12), es necesario entender en qué tipos de relación se puede realizar esta condición. Como se ha visto, la indigeneidad es una relación mutable y contextualizada, sujeta a los procesos propios de diferenciación de cada sociedad nacional. En ese sentido, y para fines de operar este concepto en la investigación de territorios, se propone ver “los efectos” que en las relaciones sociales genera a partir de categorías más acotadas, que dan cuenta de dicha relación de indigeneidad. Así en esta investigación se operará el concepto de “diferencia cultural”. La diferencia cultural provendría de un rango de subordinación que es específica a las colectividades indígenas, y éste sería un tipo de vínculo con su territorio que no es generalizable a otros colectivos. En ese sentido, “esto no significa

que la condición indígena sea de algún modo derivada o que no cuente con grandes visiones y orientaciones propias...lo que sí significa es que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígena *devienen indígenas* en articulación con lo que se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen” (*Ibíd.*).

En esta investigación se ha optado por emplear uno de los rasgos de la condición de indigeneidad, la **diferencia cultural**, para operar la relación entre el colectivo y el territorio. Así, este concepto se define a partir de lo que los actores identifican como divergencia, contradicción o contraste entre una práctica, discurso o institución desarrollado por ellos frente a aquellos desarrollados por el Estado (sus agencias locales, sus sectores, sus representantes, sus leyes y reglamentos) y otros sectores sociales (planteados por los actores como no pertenecientes al mismo grupo cultural).

2.5. ¿Dónde observar la relación entre un colectivo y un territorio?

Para responder esta pregunta se propone, en la investigación, aquellas dimensiones en dónde el vínculo territorial tiene mayores posibilidades de ser comprendido a nivel discursivo (Damonte, 2011; Oliart y Biffi, 2010), de prácticas y de instituciones (Sack, 1986; Delaney, 2005). Estas dimensiones dan cuenta del contacto y los espacios de articulación en donde determinados colectivos establecen su diferencia cultural frente a otros grupos o sectores. Para trabajar estas dimensiones, se plantean las siguientes interrogantes:

- a) Discurso: ¿existen narraciones, relatos y/o representaciones colectivas sobre la relación histórica, religiosa y cultural entre el grupo y el territorio?
- b) Prácticas cotidianas: ¿qué prácticas económicas y de movilidad establecen pautas de uso y ocupación de espacios territoriales? ¿son pensadas estas prácticas como ancestrales, propias y/o específicas?
- c) Arreglos institucionales: Si pensamos al territorio como un bien colectivo que debe ser establecido y regulado, ¿qué organizaciones norman y regulan el uso y acceso del territorio?, ¿qué acciones colectivas, reglas, protocolos, costumbres y usos se han generado para la formación, regulación y defensa territorial?, ¿son planteadas por los actores como ancestrales, propias y/o específicas?

3. Aspectos metodológicos

La presente investigación tiene un marco metodológico cualitativo, y combina métodos e instrumentos antropológicos con otros más específicos para estudios político-territoriales. Siguiendo a Maxwell (2005) se eligió un marco de investigación cualitativa flexible, integrado e interactivo que permita mantener un enfoque reflexivo a lo largo de todo el estudio, y otorgue cierto margen de libertad a los investigadores para reconsiderar, ampliar y/o modificar alguno de los componentes del diseño si resultara pertinente durante el transcurso de la investigación.

La pregunta principal que guía esta investigación es: “¿De qué manera las concepciones y prácticas territoriales locales pueden facilitar la identificación del carácter indígena de un territorio?”. Mientras que las preguntas específicas se detallan a continuación:

- ¿Qué prácticas territoriales diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos?
- ¿Qué discursos territoriales diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos?
- ¿Qué arreglos institucionales territoriales diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos?

Como estrategia de investigación se ha empleado el estudio de casos, aproximación que nos permite circunscribir el estudio en un espacio relativamente pequeño (las comunidades seleccionadas) permitiendo una mayor profundización del mismo. Si bien esta estrategia podría limitar las generalizaciones, este estudio exploratorio podrá ser replicado en ámbitos mayores puesto que los gestores públicos y otros interesados podrán emplear las herramientas metodológicas aquí detalladas para facilitar el reconocimiento de territorios indígenas. El foco de la presente investigación gira en torno a las prácticas, los discursos y los arreglos institucionales relacionados con el territorio que son particulares a los colectivos indígenas, y en este campo la lógica de estudio de casos comparativo permite identificar similitudes, diferencias y patrones entre las comunidades estudiadas.

Así pues, dado que esta investigación tiene como propósito explorar los criterios mínimos que podrían establecerse para la identificación de territorios indígenas en el marco de la implementación de la Ley de Consulta Previa, se planificó un estudio comparativo entre una comunidad nativa amazónica y una comunidad campesina andina. Por tanto, se eligió trabajar en la Comunidad Campesina de Chacán (Cusco) y en la Comunidad Nativa de Puerto Azul (Ucayali) considerando los tres criterios previamente establecidos: a) que sean comunidades

constituidas antes de la Reforma Agraria; b) que sus comuneros tengan como principal actividad económica la agropecuaria; y c) que no exista presencia de actividades extractivas industriales en la zona.

3.1. Modificación de los escenarios estudiados

Si bien en el diseño original de investigación se propuso estudiar comunidades campesinas de la costa, se ha decidido no incluir este escenario, por las siguientes razones:

- En términos cualitativos, la comparación entre comunidades de la costa, frente a aquellas de los Andes y la Amazonía habría expandido el análisis hacia aspectos claramente ajenos al debate sobre la indigeneidad, a buena cuenta de la ausencia de colectivos indígenas costeños que se reivindiquen como tales o que desplieguen instituciones, prácticas y discursos con la potencialidad de plantearse bajo este signo.
- La disyuntiva entre territorialidades indígenas-nativas de la amazonía y territorialidades campesino-comuneras de los Andes puede abordarse de forma más acotada a partir de los dos escenarios considerados.

3.2. Técnicas empleadas

En concordancia con los objetivos de la propuesta, los tres tipos de información que estructuran el estudio de caso son: a) información que la población local considera importante para la constitución territorial; b) información sobre prácticas sociales y usos del espacio; y c) información sobre y desde los espacios institucionales de diálogo de la población, especialmente propicios para poner en evidencia los arreglos institucionales. En el recojo de información sobre la constitución territorial, así como sobre los espacios y prácticas en que ésta es transmitida se han empleado las siguientes técnicas:

- a. Entrevistas a profundidad: Constituye la principal técnica de recolección de información de la presente investigación. Su función es consignar información territorial general y de contexto. Se ha aplicado a miembros de la comunidad en general, a líderes locales, a representantes de instituciones nacionales e internacionales presentes en la comunidad, y a autoridades comunales y municipales. Además, con la información proporcionada por las autoridades locales se han preparado fichas de localidad que permiten sistematizar información sobre la distribución y dinámica espacial de la comunidad.

- b. Observación y/o observación participante: Esta técnica permite registrar eventos sociales como fiestas, rituales, acciones políticas, etc. El componente de participación ha dependido de las normas sociales vigentes en la localidad y del nivel de confianza/involucramiento logrado entre los investigadores y la población local. A partir esta herramienta ha sido posible identificar las prácticas territoriales y los espacios más propicios para la producción de información sobre el territorio indígena.
- c. Construcción de mapas locales: También es un método grupal participativo donde los participantes construyen de manera colectiva un mapa de su comunidad, detallando: i) las fronteras comunales y étnicas del territorio; ii) el acceso y uso de recursos, indicando la distribución y producción de la tierra; iii) el ordenamiento territorial-institucional y; iv) la distribución de ferias y circuitos de mercancías. Esta ha sido una de las técnicas más empleadas por los organismos especializados en el tema para levantar información territorial indígena (IBC, 2009a y 2009b; Chapin, Lamb y Threlkeld, 2005; Offen, 2004 y 2009). Sistematizar y consolidar esta experiencia supone, como se plantea en esta investigación, validar esta técnica utilizada y analizar su potencialidad como herramienta protocolo de recomendaciones de política pública.

Complementariamente, para recoger información sobre los espacios institucionales de diálogo de la población especialmente propicios para poner en evidencia los arreglos institucionales, se aplicaron los siguientes instrumentos:

- a. Entrevistas a profundidad. Realizadas a autoridades y dirigentes comunales y/o municipales.
- b. Observación. Se observó reuniones y asambleas comunales donde se evidenciaron procesos de discusión y negociación respecto al uso y acceso al territorio.
- c. Grupos focales: Se trabajó con los participantes en la elaboración de un mapeo institucional que permite consignar el tejido de las instituciones presentes en la zona, localizando la trayectoria de la toma de decisiones y los puntos clave de participación ciudadana en lo que respecta a la gobernanza y el ordenamiento territorial.

En algunos casos las técnicas mencionadas han sido implementadas con el soporte de guías de entrevista y/o de observación, mientras en otros casos se ha realizado de manera libre. Al momento de recabar la información, ésta ha sido registrada en audios y en notas de campo

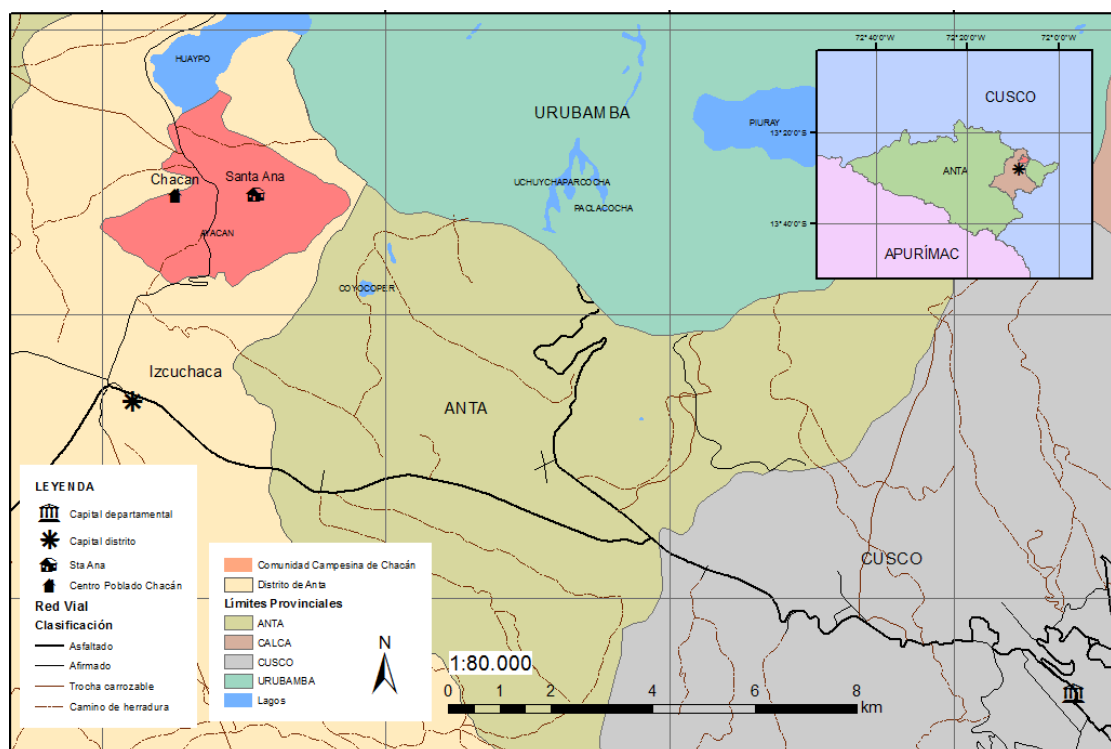
para luego pasar a su transcripción y análisis, y a ser contextualizada con data secundaria (material bibliográfico, bases de datos disponibles, censos, etc.) en gabinete. Como se puede observar con detalle en la Matriz Metodológica (Anexo 1), en esta investigación se ha recurrido a diversas fuentes y técnicas de recojo de información con la intención de lograr una triangulación de los datos y perseguir una mayor validez en los argumentos.

4. Territorialidad en una Comunidad Campesina de los Andes

4.1 Aspectos generales de la comunidad campesina de Chacán

Chacán –también conocida como Eqeqo Chacán- es una de las comunidades campesinas más antiguas del distrito de Anta. Está ubicada en la provincia del mismo nombre, en la Región Cusco (ver mapa N°4.1). El territorio de la comunidad se despliega a través de una serie de elevaciones suaves que constituyen una suerte de meseta. Este tipo de disposición domina un área que alterna con algunas quebradas que desembocan en la planicie más baja de Anta. El cerro Huanacaure, la elevación más prominente del área, hace de referencia y límite para el territorio comunal y, junto con la laguna artificial de Chacán y una porción de la laguna de Huaypo, se constituye en el escenario físico más relevante de la comunidad.

Mapa No. 4.1: Localización de la comunidad campesina de Chacán



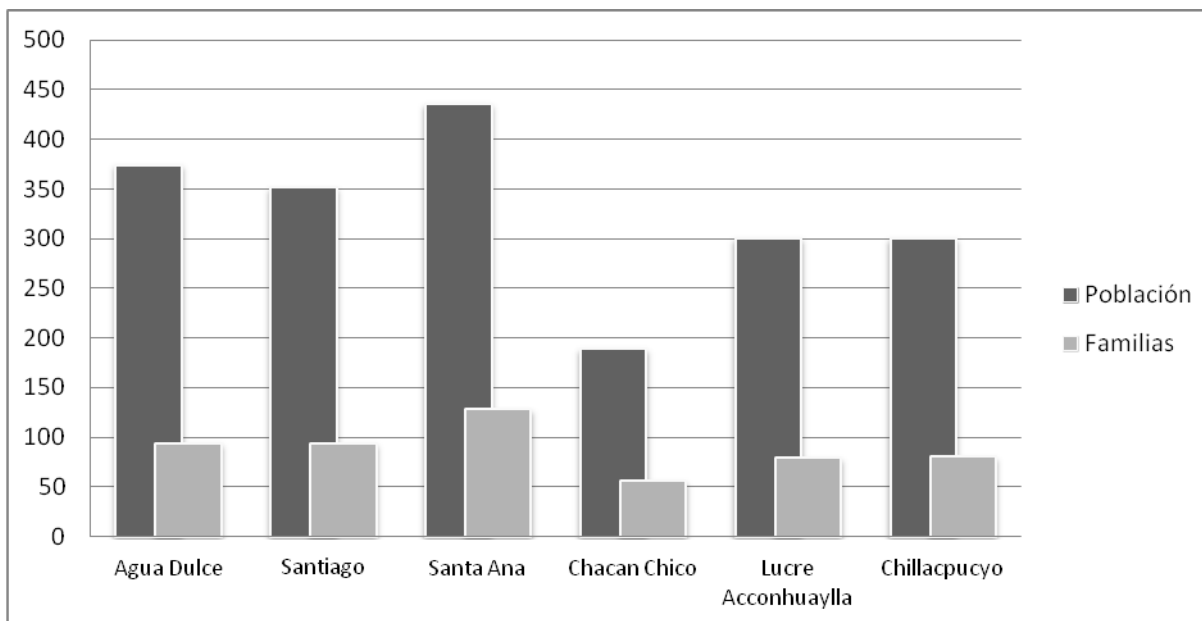
Fuente: IGN, MINEDU. Elaboración propia.

El territorio de Chacán cubre diferentes cotas de altitud, enmarcándose entre los 3.400 y 3.700 m.s.n.m. de un espacio que articula Anta y sus pampas con Urubamba y el Valle Sagrado. Asimismo, se extiende por 1.546 ha., limitada con la compuerta de la laguna de Huaypo y la hacienda Chacacollo por el norte, la Comunidad Campesina Juan Velasco Alvarado y el predio Huaypo por el sur, las comunidades campesinas de K'ewar, Piñanccay y Pancarhuaylla por el oeste, y el predio Huaypo Grande por el este.

Chacán se organiza a partir de seis anexos: Lucre, Chacán Chico, Santa Ana, Santiago, Chillapucyo y Agua Dulce. De estos, Santa Ana es el anexo más importante de la comunidad y ahí se ubica el Municipio de Centro Poblado. Este es el anexo más poblado, el que cuenta con un mayor equipamiento de infraestructura y donde se ha planificado establecer la capital del distrito, según el proyecto de distritalización que vienen llevando a cabo desde hace poco más de 15 años los comuneros de Chacán. La dinámica de movilidad dentro del territorio comunal está dada por la carretera Izcuchaca – Cruzpata que cruza la comunidad de sur a norte, y desde la cual parten ramales y caminos de herradura que conectan los anexos entre sí y con el centro de la comunidad.

Por otra parte, existen algunos matices en la estadística con respecto a la población de la comunidad. Según el XI Censo de Población y VI de Vivienda elaborado por el Instituto Nacional de Estadística (INEI) en 2007, en Chacán habitarían 1.949 personas agrupadas, a grandes rasgos, en 531 familias (ver Gráfico 4.1). Sin embargo, según el padrón comunal durante la década de 1990 la población era superior a los 4.000 habitantes (4.091 en 1994 y 4.131 en 1997). Si bien se trata de años y registros distintos, los pobladores suelen pensar esta cifra (alrededor de 4.000) como la más probable hoy en día. Es posible que la institución estatal haya usado criterios metodológicos distintos a los de la inscripción de los padrones comunales, o que el número de comuneros de Chacán que no vive en su localidad sea casi el doble de quienes sí lo hacen. Según el censo de 2007, los anexos de Agua Dulce (94 familias y 374 habitantes) y Santiago (94 familias y 351 habitantes) son los más poblados después de Santa Ana (128 familias y 435 habitantes), mientras que Chacán Chico (56 familias y 189 habitantes) es el que menos habitantes tiene. Lucre (79 familias y 300 habitantes) y Chillapucyo (80 familias y 300 habitantes) casi igualan en peso poblacional.

Gráfico No.4.1: Número de habitantes y familias en Chacán



Fuente: INEI 2007. Elaboración Propia.

4.2 Prácticas territoriales

En este subcapítulo se hace una descripción de tres tipos de prácticas que, de acuerdo a la información recogida en el campo, se perfilan como las más significativas en torno a la interacción entre la comunidad campesina y el espacio en el que habita y/o desarrolla sus actividades de reproducción social. La primera descripción muestra una serie de labores de producción agrícola desplegadas por las familias comuneras. En distintas escalas, estas prácticas suponen la relación más inmediata con el espacio físico, constituyen la forma primordial de obtención de productos dentro de la economía familiar y, en ese sentido, una de las dimensiones mediante las cuales se han establecido vínculos con otros actores fuera de la localidad, como agentes del Estado y/o de la cooperación para el desarrollo, hacendados, e intermediarios.

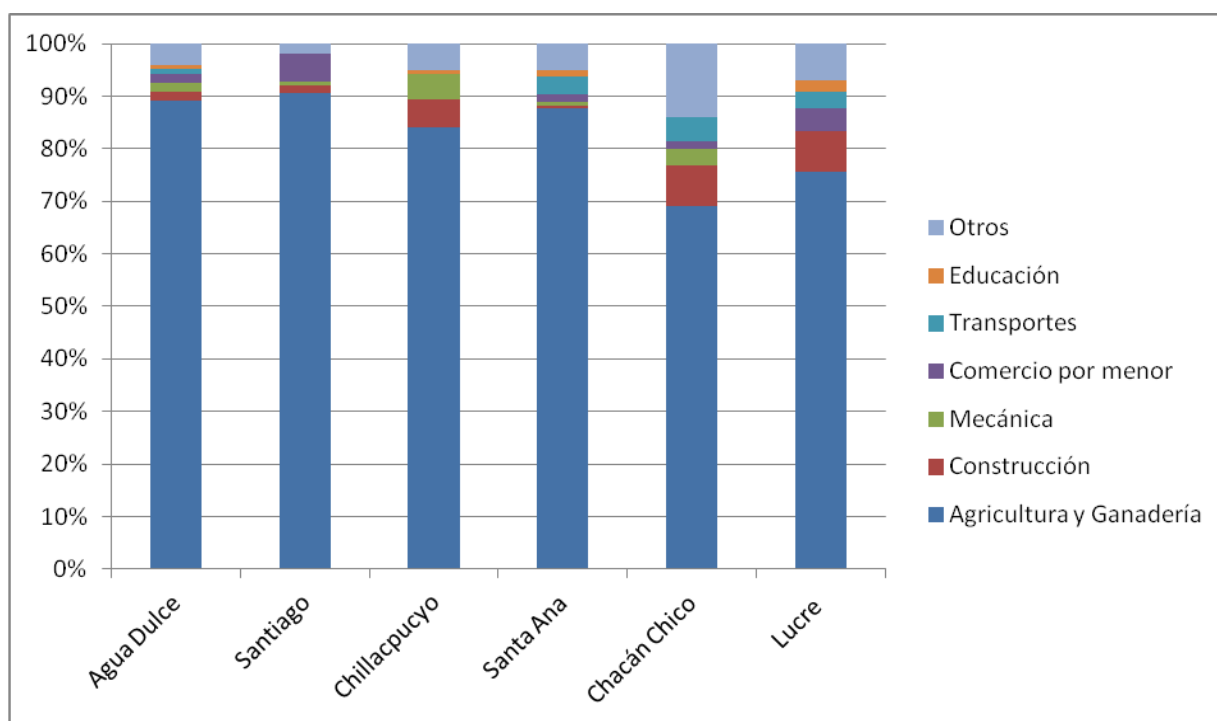
El segundo recuento expone las prácticas de desplazamiento y movilidad estacional de los comuneros que, según épocas del año y proyectos familiares, dibujan un circuito conocido de viajes, configurando con ello patrones de residencia complejos que revelan la existencia de redes sociales difuminadas en el espacio y, por lo tanto, de espacios diversos de reproducción social. En ese sentido, se relativiza la idea de una experiencia territorial circunscrita a la comunidad local, expandiendo el horizonte de comprensión de las prácticas territoriales. La tercera descripción caracteriza una práctica ritual comunal, el linderaje, que se lleva a cabo

cada año y constituye un ejercicio de reconocimiento y afirmación de los límites del territorio comunal por parte de las familias comuneras. En él, los chacavinos fijan su identidad local frente a otras comunidades vecinas.

4.2.1 Labores productivas

La principal actividad económica de las familias comuneras es la agricultura (ver Gráfico No. 4.2). La crianza de animales complementa esta actividad, y sólo algunas familias se dedican a la ganadería de vacunos⁹. El sistema de tenencia de tierra, que será desarrollado con más amplitud posteriormente, muestra una preponderancia del control familiar sobre parcelas bajo riego, de secano y algunos pastos de altura. Las áreas de control comunal suelen concentrarse en los pastos de altura, las lagunas y los bosques.

Gráfico No. 4.2: Actividades económicas en los anexos de la comunidad



Fuente: INEI 2007. Elaboración Propia

Los principales productos agrícolas son la papa, el maíz, el trigo, la cebada y el haba. De acuerdo a la disposición del terreno, las áreas aptas para el cultivo se dividen en laderas bajas y laderas altas a partir de la gradiente y la disponibilidad de riego. Las laderas altas, compuestas por tierras de secano, son cultivadas con papa híbrida, destinada básicamente al

⁹ Incluso en esos casos, el número de cabezas de ganado vacuno no supera los 15 ejemplares.

mercado. En estos terrenos se practica un sistema de rotación de cultivos, con ciclos que varían pero que tienen en promedio cuatro años. El primer año se cultiva papa, el segundo haba, el tercero trigo y al final cebada. Este orden es aleatorio y depende de las decisiones de producción de las familias campesinas. En los terrenos de ladera baja, irrigados por un sistema de canales que tienen como fuente la laguna de Chacán y algunos manantiales u ojos de agua, se cultiva maíz. El maíz no se vende en el mercado, y constituye uno de los elementos principales en la dieta de los pobladores de Chacán. Los otros productos, como el haba o el trigo también son almacenados en proporciones menores junto con el maíz y algunas reservas de papa. La papa se vende a comerciantes e intermediarios que vienen de Cusco y Puno, a aproximadamente S/.110 por saco. El destino del producto es el mercado de Huancaro en Cusco y los mercados de Juliaca, e incluso se comercia en Arequipa.

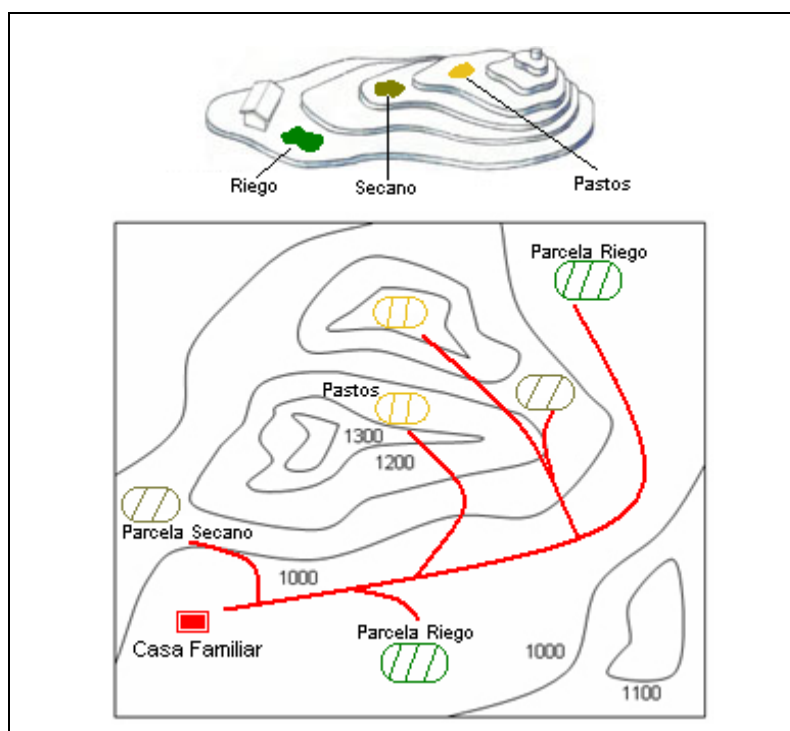
La producción de estos cultivos se organiza a partir del trabajo disponible en la familia. El trabajo en las parcelas se divide de acuerdo a un calendario anual, y dentro de éste, hay una rutina diaria determinada. Esta empieza temprano en el día, normalmente a las 4:00 a.m., y prosigue hasta el mediodía. Los alimentos se consumen en la chacra. Los niños y adolescentes que ayudan a sus padres alternan estas labores con la asistencia a la escuela, por lo que su carga en las faenas productivas se ha reducido. Durante la tarde se continúa con las labores, sobre todo en las temporadas de siembra y cosecha, en donde se extienden hasta las 6:00 o 7:00 p.m. Las tareas en época de siembra son las de roturar la tierra, romper los terrones y desyerbar el campo. A continuación se escogen las semillas y se las planta. Se pone abono, si se cuenta con él (normalmente excremento de ovejas y vacas), actividad que se extiende durante los primeros días después de la siembra. Las labores de mantenimiento exigen un cuidado alternado para revisar que animales de vecinos o propios no hayan invadido la parcela, aplicar pesticidas si es necesario, y controlar los días de riego en las hectáreas que disponen de él. Las jornadas se intensifican al momento de cosechar, ya que requiere emplearse todo el día en abrir la tierra, seleccionar y/o recoger los cultivos, cargarlos en sacos y llevarlos a los galpones, normalmente dentro de la misma vivienda familiar.

Existe una división del trabajo según edades y sexos, en donde la carga de la roturación de la tierra, la siembra, el cuidado y la cosecha se gradúa desde varones adultos, a varones jóvenes, mujeres adultas y mujeres jóvenes, de acuerdo a la composición de la familia. Las herramientas utilizadas varían según la actividad, pero cada unidad doméstica suele tener picos y palas. Según se trate de una labor específica, como roturar una parcela de muchas hectáreas, algunas familias alquilarán tractores para dicho proceso. Otras convocarán algunos parientes cercanos y, normalmente, como por ejemplo para el caso de las cosechas, contratarán peones

con jornales. Ante la remisión de los mecanismos de cooperación comunal, se ha generado un mercado laboral de peones agrícolas de la comunidad y de otras comunidades. El jornal varía dentro del mercado regional, pero bordea los S/. 20 para los varones y S/. 15 para las mujeres, además de saldar los gastos de alimentación durante la jornada. Este mercado de mano de obra se dinamiza en los periodos de siembra, en octubre y setiembre, y de cosecha, en febrero y abril.

Las prácticas destinadas a la producción de la tierra suponen la puesta en marcha de la fuerza de trabajo de la que puede disponer la unidad doméstica, que al desplegarse, hace uso cotidiano de las parcelas que por ser miembros de la comunidad poseen, generando una distribución espacial de las labores según épocas, altitudes y lugares. En ciertos momentos y estancias, las familias se relacionan con los espacios que controlan a través de la habilitación, cuidado y aprovechamiento de la tierra, generando un tipo de geografía doméstica de producción. El espacio comunal de producción se constituye, de esta forma, por la superposición de las prácticas productivas familiares distribuidas en el espacio:

Figura No. 4.1: Modelo de distribución espacial de las prácticas agrícolas familiares



Elaboración propia.

La dinámica de producción de Chacán constata lo que la literatura ya había mostrado a partir de la acumulación de evidencia durante los años. Los balances sobre economías comuneras

campesinas en los Andes centrales y sureños peruanos hablan de la dimensión espacial de dichas prácticas (Golte, 1980; Golte y de La Cadena, 1986; Mayer y de La Cadena, 1989; Mayer 2004). Lo que interesa enfatizar aquí, además de la racionalidad de estas prácticas en su ocupación del espacio -de acuerdo a un manejo diversificado que modere situaciones de vulnerabilidad-, es que, precisamente al ocuparlo, genera una historia de posesión y control de tierras que propicia una vinculación de la comunidad con otros actores en el pasado reciente. Las prácticas descritas y la manera en la que se distribuyen por el espacio dan forma a un modelo que, si bien ha mantenido una lógica, ha sido cuestionado, intervenido o promovido por otros actores no chacavinos en determinados momentos y circunstancias. Las prácticas actuales son el resultado de estas experiencias, descritas a continuación.

Transformaciones productivas a partir de la relación con agencias del Estado y cooperantes internacionales

De acuerdo a los que se ha recogido en las entrevistas y a partir de información secundaria, durante las décadas de 1960 y 1970 se inicia en Chacán un periodo intenso de intervención sectorial estatal. En la primera de estas, el Ministerio de Agricultura pacta un programa de cooperación con una misión de la Universidad de Carolina del Norte, Estados Unidos, sobre la inserción de técnicas de desarrollo agrícola que tendría como experiencia piloto a Chacán. Inspirado en los paradigmas de modernización de las sociedades rurales de entonces (Greaves, Bolton y Zapata, 2011), el programa trabajó durante un periodo de cuatro años con visitas recurrentes, trabajo de recojo de información y la formación de Comités de Agricultores para el seguimiento del proceso entre los comuneros. Se estableció una población objetivo entre las familias de los anexos de Chacán Chico, Santa Ana y Santiago, y después con el resto de sectores.

Como parte de las actividades de la misión de la universidad norteamericana, se instaló un programa de capacitación de dirigentes comunales en técnicas de organización de la producción a partir de conocimientos expertos. La labor de los ingenieros de entonces consistió, tal como consta en las actas de la comunidad, en la distribución de semillas de papa modificada y la promoción del reemplazo del maíz por el nuevo cultivo. A la vez, se introdujeron fertilizantes e insecticidas, y se organizaron comités de seguimiento por objetivos. El proceso de cambio en las prácticas productivas fue también acompañado con la dotación de herramientas de trabajo agrícola, como palas, picos, yuntas, y la financiación de un primer tractor.

La misión de Carolina del Norte logra involucrar, como se dijo, al Ministerio de Agricultura de entonces, mediante el Servicio de Investigación y Promoción Agraria - SIPA, además de personal de USAID y del Cuerpo de Paz. Al retirarse la misión norteamericana, el SIPA prosigue con la modalidad de intervención e incide en la introducción de papas modificadas (Sabogal, 1966). La rutina de los especialistas se dilató con respecto a la experiencia anterior, con visitas esporádicas a la comunidad que podían variar de meses a semestres. Con la reforma agraria *ad portas*, la intervención se difuminó y la presencia de ingenieros que establecían reuniones con los comités especializados dejó de ser una suerte de ritual trimestral en la comunidad.

Durante el periodo de intervención, el SIPA dispuso una serie de incentivos dirigidos al cambio de prácticas económicas familiares. Los canales de transmisión fueron básicamente tres: capitalización mediante créditos, transferencia de tecnología y recomposición de la cartera de cultivos. En el primer canal se facilitaron préstamos, a través del Banco de Fomento Agropecuario, a las familias comuneras que sembraran papa, la vendan en el mercado regional y comprometieran una parte de sus ingresos a saldar la deuda, con la expectativa de obtener de nuevo capital. De esta forma, las familias eran presentadas como participantes del proyecto, obtenían créditos que empleaban en semillas y en adquirir tecnología, y una serie de peritos cumplían un cronograma de visitas para certificar el cumplimiento de los requerimientos. El margen de decisión sobre el uso del dinero era restringido y encaminado al cambio de comportamiento productivo.

En el segundo caso se otorgaron herramientas de trabajo, como picos y palas, además de costear el mantenimiento del tractor comunal. Algunas familias pudieron, con sus préstamos, adquirir sus propios tractores y rastrillos. Un paquete de capacitación en el uso de estas herramientas se desplegó por parte del SIPA. Las antiguas herramientas, como las chaquitacllas, fueron progresivamente reemplazadas por arados mecanizados, picos y palas.

En el caso del tercer canal, hubo una campaña intensiva de distribución de semillas de papa, con la finalidad de cambiar la vocación de los productos y establecer una nueva jerarquía en la cartera de bienes de consumo, incentivando, con el mecanismo del crédito, la venta de papas y la subordinación de los otros cultivos, en términos de ocupación y calidad de tierras, al autoconsumo. El objetivo final era especializar la producción: el monocultivo.

El cultivo de papa fue incentivado dentro de un plan regional propuesto por el SIPA, en el cual se contemplaba el ordenamiento de los territorios productivos según los requerimientos de abastecimiento de los mercados. El cercano Valle Sagrado de los Incas, con tierras más bajas,

con mejores sistemas de riego y medios de comunicación, además de una estructura de tenencia predominantemente familiar, fue pensado como la región productora de maíz para la capital regional, el Cusco. En contraparte, la competencia menos óptima de las comunidades de altura, como Chacán, debía ser mitigada redefiniendo su vocación agrícola por la papa, con menores precios pero con mejores rendimientos en los climas secos y fríos. Estos planes, enmarcados dentro del paradigma de modernización de la agricultura propuesta desde los programas de agricultura de universidades norteamericanas y organismos multilaterales, suponían, dados los canales y mecanismos desplegados, el cambio “cultural”, es decir, para entonces, de comportamientos productivos y sociales, hacía el monocultivo, la producción parcelera y tecnificada, y el cambio de la organización del trabajo.

La información recogida no permite afirmar la existencia de conflictos entre comuneros y agentes del SIPA y las organizaciones cooperantes. El único medio disponible para reconstruir esta etapa son informes de investigadores y especialistas que participaron en el proyecto. En estos, se deja notar que la relación con los comuneros era de cooperación, pero las líneas de diferencia entre especialistas y campesinos existían, y fueron dibujadas, en este caso, por los operadores del proyecto. Las siguientes citas, del informe Chang (1969), lo sugieren. A decir de las prácticas productivas locales:

“Dentro de las características culturales podemos señalar, entre muchas otras cosas, como las que afectan más al desarrollo de la agricultura, a las siguientes: a) El apego a la tierra. b) Los productos alimenticios en la cultura local. c) Dominancia de la tecnología primitiva.” (Chang, 1969: 47)

La ocupación del espacio a partir de parcelas dispersas en diferentes pisos implica que “...el aferramiento a la tierra es tal que soportan el minifundio o pervifundio...incomprensible a nuestra racionalidad económica, pero explicable en una cultura tradicional” (Chang, 1969: 48). Además, se pensaba que a través de un proceso sostenido de exposición a intervenciones para modificar comportamientos económicos y con un nivel de “mayor culturización” el apego a la tierra tendería a desaparecer, pues se trataba de “un aferramiento” en un contexto de falta de oportunidades (Chang, 1969).

A grandes rasgos, y según los funcionarios que participaron en la experiencia, los objetivos del programa no se cumplieron (Sabogal, 1966; Chang, 1969). No se logró, para entonces, que se creara una especie de asociación de familias propietarias con una producción dominada por el monocultivo y vinculadas totalmente al mercado. En ese sentido, las labores de trabajo de la tierra no se tecnificaron ni especializaron al punto de prescindir de la fuerza de trabajo familiar y

recurrir exclusivamente a un mercado de trabajo. Tal especialización tampoco se logró en los cultivos, lo cual habría generado, probablemente, un manejo de la tierra más intensivo y concentrado, con parcelas contiguas para reducir costos. Sí se logró, a decir de los especialistas, la transición del maíz a la papa, y la reformulación de los ciclos productivos que de ahora en adelante girarían alrededor del tubérculo. Además, los comuneros se familiarizaron con el acceso y manejo a capital por medio del crédito.

La lógica previa de ocupación del espacio a partir de prácticas productivas agrícolas se reorganizó de acuerdo a una nueva jerarquía de cultivos y a la inserción de nuevas herramientas, pero la distribución de estas prácticas en el espacio no se alteró significativamente. Estas tampoco se vieron transformadas por el incremento de la población en la comunidad, la cual supone una presión sobre la tierra que lleva a abreviar tanto los ciclos de rotación de las parcelas como el tamaño de las mismas. Las labores productivas actuales son el resultado de la adaptación de las familias campesinas de Chacán a la relación que establecieron con actores no locales. En este caso, ese vínculo fue de cooperación, y permitió que los comuneros adquiriesen tecnología e insumos a los cuales no podían acceder antes del comienzo de dicha relación, pero no modificó sustancialmente la lógica de ocupación del espacio por medio de zonas de producción.

4.2.2 Prácticas de desplazamiento y movilidad estacional

Las labores productivas en comunidades campesinas, predominantemente agrícolas, suponen un vínculo entre las familias y el espacio circunscrito al territorio comunal. Sin embargo, las prácticas de reproducción social y económica no están limitadas a estos espacios. La comercialización de sus productos, el acceso a servicios de salud y educación, la adquisición de productos manufacturados y la obtención de capital, entre otras motivaciones, implican que los comuneros se movilicen a espacios extra-comunales. Las prácticas de movilidad vinculan a los miembros de las familias campesinas de Chacán a otros espacios donde desarrollan redes sociales, conformando estrategias con la finalidad de adquirir bienes educativos, sanitarios, y capital. Estas se distribuyen de acuerdo al tiempo y lugar en que se desenvuelven, teniendo traslados diarios, semanales y anuales.

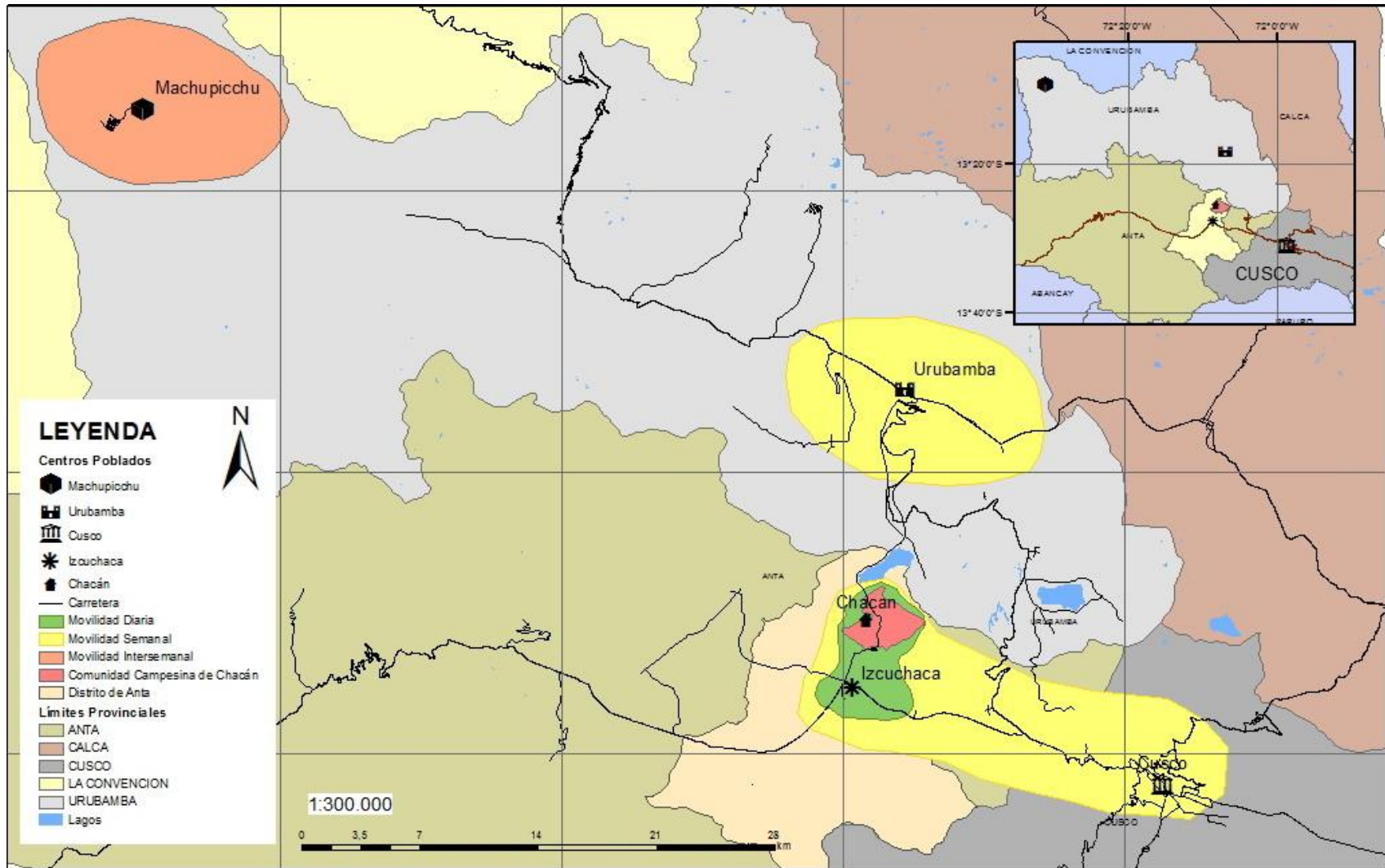
En el primer caso, los comuneros se trasladan a la capital provincial, Izcuchaca, con la finalidad de realizar trámites, comprar manufacturas o ir al colegio. Estos viajes duran alrededor de 20 minutos, en pequeños buses propiedad de algunas familias de la comunidad. El pasaje es de S/.1. La frecuencia de estos traslados no es fija, pero normalmente los adultos viajan a

Izcuchaca entre dos o tres veces por semana, mientras los escolares de la escuela secundaria del pueblo lo hacen todos los días. Muchas de las familias chacavinas tienen casas en Izcuchaca. Algunas las han construido con la finalidad de que sus hijos vivan ahí durante la época escolar. No son pocas las familias que tienen doble residencia, y distribuyen la presencia los miembros del hogar entre Izcuchaca y Chacán.

Un tipo de movilidad más dilatada en el tiempo y en la distancia es la que se efectúa una vez por semana, normalmente los fines de semana o días feriados, a la capital regional, el Cusco (ver Mapa 4.2). Los motivos son parecidos a los que incentivan el viaje a Izcuchaca. No pocas familias de la comunidad tiene casas en la ciudad, y operan bajo la misma lógica: algunos de los parientes, sobre todo hijos, ocupan estas residencias por largas temporadas, ya sea porque están estudiando en centros de enseñanza superior o porque trabajan. Las visitas al Cusco tienen, además, la finalidad de contactar comerciantes para la venta de la papa producida en la chacra, gestionar algún crédito o ahorro en alguna entidad financiera, buscar trabajos esporádicos o simplemente con fines recreativos. Otro de los espacios a donde los miembros de las familias de Chacán se movilizan es el Valle Sagrado. Este tipo de viajes, diarios o semanales, se realizan para buscar trabajos en obras de construcción, en servicios de turismo o como jornaleros. Normalmente son llevados a cabo por los varones adultos de la familia. No es común encontrar unidades domésticas con casas en algunos de los pueblos del Valle, ya que los circuitos privilegiados para fijar múltiples residencias apuntan a Izcuchaca y Cusco.

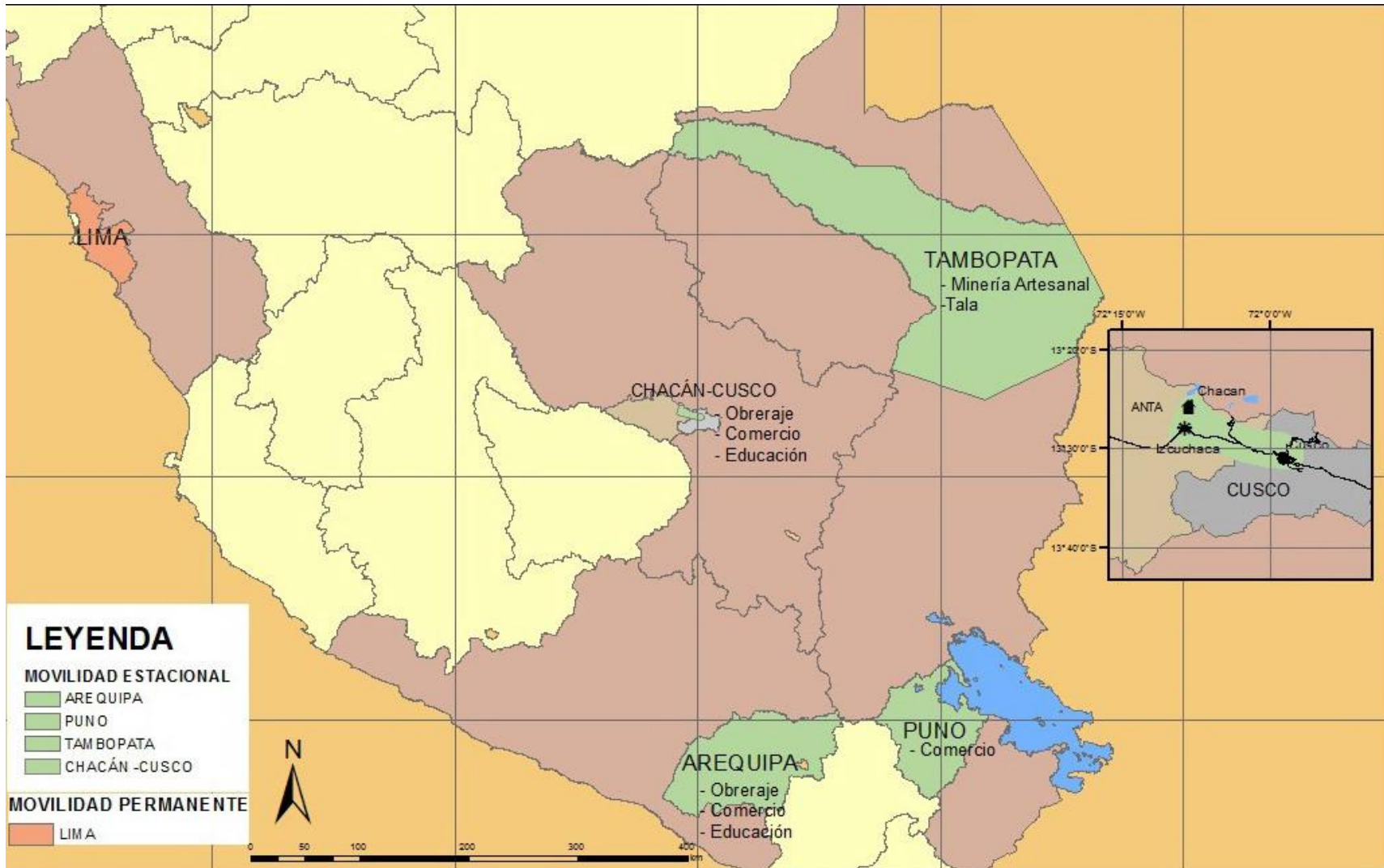
En el tercer caso, las prácticas de movilidad que tiene como marco tiempo más diferidos, como meses dentro de un año, suelen ser también más dilatadas en términos geográficos (ver Mapa 4.3). En la comunidad, se tienen movilizaciones del rango de semanas, como aquellas que por motivos de trabajo se realizan a Machu Picchu y el Camino Inca, donde una parte de los varones jóvenes y adultos se emplean como porteadores, cocineros o asistentes. Oficios en zonas más lejanas como Madre de Dios, en la minería artesanal y la tala, en Arequipa y Lima por motivos de educación y trabajo, y en Puno por motivos comerciales, suponen más tiempo de permanencia, pero con estancias en condiciones más vulnerables.

Mapa No. 4.2: Espacios de movilidad diaria, semanal e intersemanal



Fuente: IGN, MINEDU. Elaboración propia.

Mapa No. 4.3: Espacios de movilidad mensual y anual



Fuente: IGN, MINEDU. Elaboración propia.

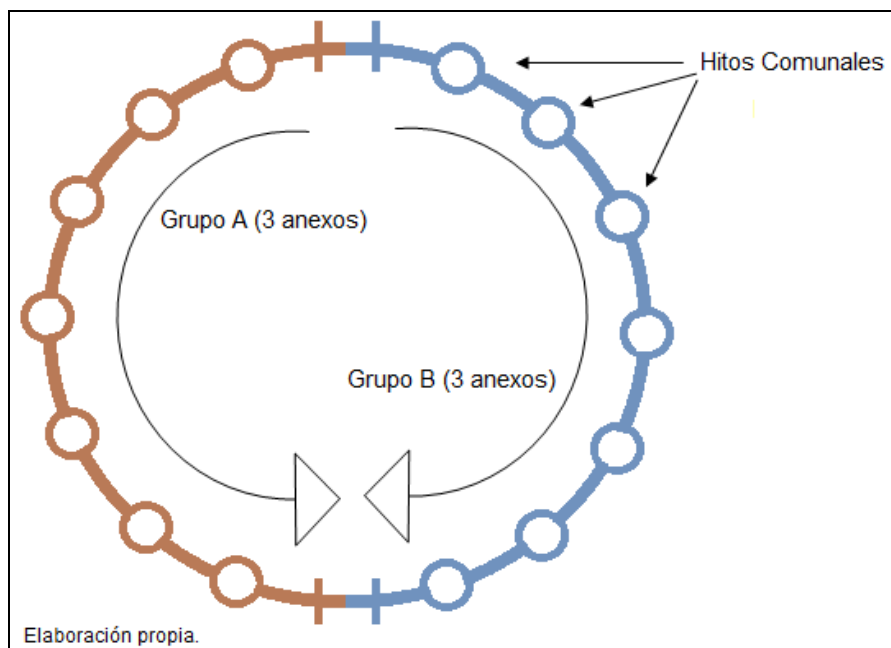
Estos tres tipos de prácticas de movilidad sugieren la existencia de patrones de residencia de cierta complejidad, en donde familias campesinas comuneras no se urbanizan o trasladan definitivamente, sino que alternan su presencia en distintos lugares con distintas frecuencias según sus proyectos domésticos. La evidencia muestra que esta situación se replica en muchos casos de familias comuneras en los Andes (Damonte, 2012), de acuerdo a las dinámicas de la nueva ruralidad. Esto revela, y es importante resaltar esto, que las prácticas de reproducción económica y social de las familias comuneras de Chacán se desenvuelven no solo ni exclusivamente en el territorio comunal. Los espacios “externos” que frecuentan empiezan a ser significativos para estas familias, sin puedan ejercer algún control sobre ellos mediante las instituciones que los representan como comuneros. Esta constatación ayuda a complejizar la comprensión de las prácticas espaciales de las familias chacavinas.

4.2.3 Ritual de linderaje

Una de las prácticas que por sus características establecen evidencia relevante sobre la relación de la comunidad y el territorio es el ritual de linderaje. En tanto ritual, supone la concentración de mensajes específicos en una serie de actos repetitivos. En este caso, los protagonistas son todas las familias de la comunidad que renuevan, reconstruyen y reconocen los hitos y límites del territorio comunal. Es una práctica excepcional, llevada a cabo una vez al año, en el mes de febrero. El secretario de la directiva comunal convoca a una asamblea, en donde se pactan los días, normalmente dos, en el que se va a llevar a cabo el linderaje. El primer día pactado, las familias se reúnen de acuerdo a los sectores y anexos a los que pertenecen, y se inscribe su asistencia. Los grupos de familias por sectores se dividen en dos. Uno de ellos recorre los hitos del territorio comunal en dirección este, empezando por el cerro Huanacaure. El otro grupo hace lo mismo pero con dirección oeste. No obstante, la dirección puede variar, así como el punto de inicio y de encuentro.

Cada hito se reconstruye con un cúmulo de piedras y tierra, en forma de pequeño montículo. Este ejercicio se repite, si es necesario, el segundo día hasta dar cuenta de todos los hitos, y al final de la jornada se levanta un acta comunal, en donde se hace un recuento de las marcas reconstruidas, aquellas que desaparecieron o si cambiaron de lugar. Se verifica que sean las mismas año tras año.

Figura No. 4.2: Modelo de la lógica del ritual de linderaje



Al marcar el espacio, las familias chacavinas dan sentido de los límites del control espacial que ejercen mediante sus instituciones y el alcance de sus prácticas agrícolas: tratan de refrendar y asegurar el acceso a sus recursos. En la historia reciente de la comunidad, y aún hoy, la ubicación de los hitos es motivo de disputa con otras comunidades. En Chacán existe un espacio llamado “zona reclamada”, un conjunto de terrenos que pertenecían al fundo de Fierrohuasi. Estas parcelas y pastos fueron obtenidos, según los chacavinos, en el proceso de toma de tierras iniciado a finales de la década de 1960, y no han sido saneados aún como parte de la propiedad comunal. La zona en cuestión es reclamada también por la comunidad vecina de Pancarhuaylla, como parte de sus terrenos. Cobra sentido, así, la práctica constante de fijar los hitos.

La comunidad de Chacán tiene una historia de ampliación y adquisición territorial en las últimas décadas. Asimismo, el desmembramiento de sus antiguos anexos, K’ewar, Piñanccay y Pancarhuaylla ha propiciado una situación de ambigüedad con respecto a los límites. Prácticas como el linderaje sirven, a decir de los directivos con los cuales se conversó, para preparar un sentido común geográfico, un conocimiento compartido, en todos los miembros de la comunidad. Al hacerlo, no solo se generan fronteras físicas, sino se elaboran referentes que hacen discernibles los contornos de la identidad comunal en Chacán. Es posible, en ese sentido, hablar de un colectivo local y actores no locales de acuerdo a si se vive dentro de los límites físicos que todos los años los comuneros, en el linderaje, recrean y fijan.

4.2.4 Balance general sobre las prácticas territoriales

En este subcapítulo se han descrito tres tipos de prácticas que, desplegadas, ocupan determinados espacios bajo lógicas productivas, migratorias y rituales. Esta ocupación, organizada en el tiempo, construye la relación que los actores, esta vez familias comuneras, establecen con un territorio. Cada tipo de práctica muestra los siguientes rasgos:

- a) Las laborales productivas consuman un acceso constante a recursos. Es, al aprovecharlos, una forma también de asegurarlos y revalidar el acceso futuro. Estas prácticas dibujan itinerarios distribuidos en el espacio que cada familia maneja, desplegando mediante la repetición de la fuerza de trabajo y la aplicación de las técnicas e insumos un control territorial. La lógica espacial de estas prácticas supone un tipo de agricultura que actores no comunales, como agentes y entidades del Estado, y burocracias de organizaciones cooperantes extranjeras han tratado de modificar. Para ello, han establecido vínculos con las familias comuneras, e implementado canales de incentivos para transformar prácticas productivas previas. Una vez terminada esta relación, el acceso a los recursos, como la tierra, se manejó a partir de prácticas que emplearon la tecnología e insumos a las cuales fueron expuestas. En ese sentido, la diferencia cultural, la línea de corte que la define, expresada entonces por los especialistas, fue resuelta en la forma de adaptación de prácticas productivas a nuevas tecnologías, pero no alteró significativamente la forma en la que estas ocupan y manejan el espacio.
- b) Las prácticas de movilidad sugieren estrategias de residencialidad que hacen del acceso a espacios extracomunales una forma de asegurar recursos que no pueden obtener en la comunidad. En ese sentido, las familias chacavinas no restringen sus actividades al entorno comunal, y participan de circuitos sobre los cuales no tienen control institucional en tanto comuneros.
- c) Las familias campesinas de Chacán han preparado prácticas rituales colectivas que marcan físicamente el espacio con la finalidad de renovar su relación institucional y discursiva, generando un territorio. Los límites e hitos que se reconstruyen anualmente propician la formación y difusión de conocimiento geográfico, verifica y afianza el acceso a los recursos del territorio y fija los contornos del lugar que es evocado por la identidad comunal.

4.3 Discursos territoriales

El subcapítulo a continuación desarrolla los discursos y representaciones referidas al territorio que los comuneros de Chacán han elaborado y reproducido. Esta unidad expone y analiza relatos, en su mayoría compuestos, como historias colectivas, además de narraciones y representaciones contemporáneas, y muestra cómo al interior de la comunidad se ha ido preparando y construyendo un registro discursivo que da sentido a la relación entre el colectivo y el espacio. Asimismo, nos permite identificar los referentes de diferenciación entre los actores que protagonizan las narraciones, ayudando a pensar en los aspectos que configuran la identidad y distinción entre el colectivo comunero y otros grupos no considerados como tales.

Esta exposición está organizada en dos secciones. En la primera, se hace un recuento de la historia contada de Chacán. En ella, se identifican ciertos periodos y episodios que van configurando la singularidad que los chacavinos plantean como base de su identidad. Esta historia tiene como eje las empresas y esfuerzos que los miembros del colectivo comunero coordinaron e implementaron para asegurar el control sobre un espacio que consideran suyo. En la segunda parte, se analizan las representaciones, en particular mapas dibujados por comuneros y comuneras de cada sector de la comunidad, sobre el territorio de su comunidad. Estos mapas proveen una serie de tópicos que ayudan a entender la historia, los lugares significativos y los límites del territorio. En sí mismos, son relatos plasmados en papel que dan pistas para comprender la relación que representan con su espacio.

4.3.1 La composición de una historia comunal

A grandes rasgos, se han podido identificar cuatro etapas que para los comuneros entrevistados, marcan la historia de la comunidad: los orígenes, la época de las haciendas, la lucha por la tierra, y la distritalización. La primera narra los relatos que dan sentido a la presencia de los antepasados en la zona que ocupa la actual comunidad. La segunda da forma a la relación que tuvieron los antiguos chacavinos con las haciendas de Anta y las gestiones de reconocimiento comunal. La tercera muestra el periodo de ocupación de tierras, desde la década de 1960, y que da forma al territorio actual de la comunidad. En la última etapa, desde la década de 1990, se da cuenta de los intentos de distritalización de la comunidad, en un intento de generar nuevas institucionalidades adscritas al Estado para ganar recursos que aseguren un nuevo tipo de control territorial.

Los orígenes

Gran parte de la memoria sobre los orígenes de la comunidad como tal suele vincularse a un pasado ambiguo en donde la presencia de unos *mitimaes* provenientes del Collao, y un *ayllu* formado a partir de este, dan base a la ocupación del actual espacio de Chacán. En términos históricos, los comuneros entrevistados invocan la existencia de un documento de composición comunal (o de reducción, según algunas versiones que difieren) que data de 1560. Esta sería la clave, según los comuneros, para empezar a pensar los orígenes de Chacán como colectivo y como territorio. A partir de esta fecha se empieza a hablar de un *ayllu* en Chacán, formado por gente pequeña, “*eqqeqos*”, que provendrían del Collao. Este *ayllu* formaría parte de un colectivo más grande que vivía en la pampa de Anta, llamado “Collana”. En todo caso, para los chacavinos, sus antepasados ocupan el territorio actual desde tiempos coloniales. Una figura de la administración colonial se constituye como un personaje de tal historia:

“Cacique Llamaqtín, el indio cacique Llamaqtín. Entonces de eso habla. Habla también de sus parcelas acá en Intillaqta. Así habla de esas personas. Bueno realmente hay un lapso de tiempo que no ha dice nada, no hay un seguimiento. Ya en 1948, es el reconocimiento oficial de las comunidades campesinas. En ese año ha pasado el ayllu reconocido como comunidad campesina.” (Comunero de Chacán, 65 años)

Algunas de las familias más antiguas suelen evocar esta etapa como la más antigua sobre la que se tiene referencia del origen de sus apellidos, como los Llamacponqa y Accostupa. En este periodo, la historia del colectivo se desenvuelve, en la memoria oficial de la comunidad, como la etapa de los orígenes asociados a grupos diferenciados y provenientes del panorama social colonial. La idea del *ayllu* de Chacán, como un gran colectivo que controlaba un territorio mayor al actual está presente en las narraciones vigentes. A partir de esta idea se traza un vínculo con el incanato y, mediante este, con la ancestralidad. Del tiempo del *ayllu* y los “*eqqeqos*” existe un salto, una etapa de presencia permanente pero no detallada que empieza a dibujarse mejor desde el reconocimiento de la comunidad como tal, en 1948, y, partir de esto, la aparición de las haciendas en los discursos de historia comunal. El eje de esta convivencia sería la lucha por la tierra.

La época de las haciendas

La formación de haciendas es uno de los hechos que suele identificarse como el eje de la historia de tierras. Composiciones de latifundios para las órdenes religiosas mercedarias y

familias de hacendados enmarcaban, en la memoria, el contexto en donde los antiguos habitantes de la zona disputaban su acceso a los recursos productivos.

En términos de organización territorial política, las haciendas eran la forma de ocupación del espacio que daba forma a la por entonces provincia de Anta en la Intendencia del Cusco. Para los actuales comuneros, esta parte de la historia está marcada por el despojo de haciendas que anexionan terrenos de los ayllus de la pampa de Anta y disponen de sus miembros en formas de habilitaciones para asegurar su trabajo. Las haciendas que rodeaban Chacán, Huaypo Grande, Huaypo Chico, y Bandoja se habrían expandido sobre terrenos que los chacavinos consideran que tradicionalmente ocuparon. En el caso de Huaypo Grande, propiedad de la orden mercedaria, se tiene sostiene que:

“Ahora se ha hecho más grande, con adjudicación y reivindicación. Reivindicación, hemos estado hablado de la tierra Huaypo Grande, los curas habían avanzado, se habían adueñado una gran parte de los terrenos de la comunidad de Chacán. Casi 450 hectáreas.” (Comunero de Chacán, 57 años)

Para los comuneros de Chacán, el *ayllu* tenía tierras que excedían las actuales y que eran identificadas dentro de los terrenos que las haciendas ocupaban. No sé tiene claro cuándo es que sucedió esta expansión, pero se plantea que el latifundio era una condición anterior al reconocimiento de la comunidad y con la cual la comunidad tuvo que lidiar hasta la toma de tierras. De hecho, muchas de las familias comuneras participaban de la economía de haciendas como arrendatarios y peones. Complementaban, a partir de un calendario de trabajo, los productos necesarios para asegurar el autoconsumo familiar. El acceso a los recursos de la tierra estaba mediado por las haciendas y sus mecanismos de trabajo:

“Mi abuelito así me contaba que tenía que trabajar como peón para la hacienda Huaypo, para Bandoja, así. Ya después se volvió arrendatario y tenía más parcelita, un topito así le había dejado la hacienda a cambio de que trabaje. En esa época cada familia, mi papa así estaba diciendo, tenía pocos topitos...la comunidad hasta aquí nomás era.” (Comunera de Chacán, 49 años)

La presencia de las haciendas, en términos discursivos, fue una larga época de suspensión del control de tierras que el *ayllu* siempre tuvo. El acceso a los recursos se había recortado, y, a la luz de la historia sobre la toma de tierras, en Chacán los comuneros reproducen una memoria oficial local que enfatiza la reivindicación del control sobre estos terrenos. La época de

latifundios fue un paréntesis que empezaría su declive a partir del reconocimiento del colectivo chacavino como una comunidad indígena en 1948.

La lucha por la tierra

Así como el título de composición de tierras es una especie de acta fundacional del colectivo comunero, el reconocimiento de la comunidad por el Estado peruano el 28 de febrero de 1948 supone el inicio de la historia comunal en sí. Antes de esa fecha, Chacán era el nombre que designaba a un lugar habitado por familias que ocupaban tierras y trabajaban en las haciendas aledañas, y que se creía provenían de un *ayllu* de Anta. El título colonial así lo sugería, y fue este el que sirvió de prueba para el registro de la persona jurídica y la adjudicación de terrenos a la comunidad. A partir de este episodio, y en los siguientes cuarenta años, la comunidad, mediante sus dirigencias y organismos internos, desplegaría una serie de acciones de tomas de tierras y litigios para ganar control sobre los terrenos que, según consenso, le pertenecía.

En la memoria local suele decirse que el título de composición del siglo XVI aseguraba a Chacán un territorio que abarcaba desde Izcuchaca hasta la mitad de la laguna de Huaypo, es decir, la meseta alta que separa Anta de Chinchero. En el título de reconocimiento, se dice también que esos límites son ambiguos, ya que reconocen los derechos de la comunidad sobre un territorio, pero en la práctica este fue menor que el que el documento colonial describía. Al respecto:

“Así dicen que Chacán era más grande, cuando era ayllu eqqeqo. Desde Izcuchaca hasta allá arriba, por la laguna así. Del título de 1948 menos se ha reconocido, estito [sic] nomás, por Lucre, Santa Ana, esto ya después con toma hemos hecho respetar...” (Comunero de Chacán, 60 años)

Huaypo Grande y Huaypo Chico eran haciendas que pertenecían a la orden mercedaria y a la familia Romainville, respectivamente. Eran haciendas ganaderas y de cultivo de maíz. En Chacán, como se anotaba líneas arriba, no se tiene claro el origen de estos latifundios. El reconocimiento de la comunidad significó la puesta en marcha de un proceso de revisión de los límites comunales y de elaboración de mecanismos de recuperación de tierras que verían luz veinte años después.

La movilización social que se vivió hacia finales de la década de 1960 generó la descomposición del régimen de tierras y dio paso a la reforma agraria. En la provincia de Anta,

la reorganización del control sobre la tierra fue inmediata, pero no desplegó los mecanismos redistributivos que los campesinos esperaban. En 1971 el régimen militar creó el piloto de empresa cooperativa que serviría de ensayo para el plan de modernización del agro desde el Estado: la Cooperativa Agraria Túpac Amaru II “Antapampa”. Los terrenos expropiados de las haciendas de Anta, entre ellas Bandoja, Fierrohuasi, Huaypo Grande y Huaypo Chico, se colocaron bajo el control de la Cooperativa, y se adscribieron a las 26 comunidades anteñas como socias, entre ellas, Chacán (Echegaray y Baca, 2000).

Este modelo fue aceptado parcialmente en Chacán, con recelos sobre su funcionamiento y los posibles beneficios de los que gozaría la comunidad. Esta expectativa inicial se deterioró al quedar claro que el tipo de intercambios laborales y la forma de acceso a la tierra no había cambiado, sino que se replicaba, esta vez a una escala más burocratizada y centralizada:

“Mi abuelo me contaba que así la Cooperativa Antapampa agrupó nomás a las haciendas, como unidades de producción les llamaban, y que igual con arrendires tenían que ir a trabajar. Como si nada pues, como si nada hubiese cambiado. De ahí nomás dicen que estaban diciendo [sic] para tomar tierras, así, que ‘acaso queremos cooperativa, queremos nuestros topitos de la comunidad’, así diciendo.” (Comunero de Chacán, 32 años)

“De esa época me cuentan que el hacendado se fue pero se quedó el administrador, el capataz. Los militares pusieron a sus gerentes y parecía como nuevo hacendado.” (Comunero de Chacán, 40 años)

La transición hacia la Cooperativa habría cambiado la fragmentación del control sobre las tierras de la época de haciendas, hacia un modo más centralizado, dirigido por una planta de gerentes y técnicos, pero que a la larga replicaron las relaciones que los campesinos esperaban se modificaran. Este descontento no era exclusivo de los comuneros de Chacán, sino que, a decir de los entrevistados, los miembros de otras comunidades en la provincia -la mayoría de ellas socias de la Cooperativa-, también expresaron su oposición. Este estado de ánimo encontraría espacios de socialización y elaboración de reclamos. El primero estuvo conformado por los sindicatos campesinos y asociaciones de comercialización de papa de la provincia. En estos, los dirigentes campesinos entrarían en contacto y coordinarían agendas. El otro espacio fue la reunión del Comité Ejecutivo de la Confederación Campesina del Perú, a finales de 1975, en Chacán.

Este episodio es recordado por los comuneros adultos, muchos de ellos jóvenes en ese momento, y apuntan a que fue un momento en el cual se decide la toma de tierras a partir de actos de ocupación. Antes, la junta directiva de la comunidad había llevado a cabo una serie de litigios contra la Cooperativa que se extendieron hasta 1979. Los fallos de las cortes no completaron las expectativas de los comuneros y se empiezan a idear las tomas. En ese sentido, la evocación de las coordinaciones con el partido Vanguardia Revolucionaria y los sindicatos campesinos se muestra como desencadenante de los hechos posteriores. En los relatos que componen esta parte de la historia comunal, la profusión de detalles dibujan un panorama de ocupaciones pautadas y coordinadas. Tal como se puede apreciar a continuación:

“Así había venido dicen Hugo Blanco, Wilber Rozas, junto con Isidoro Franco y otros dirigentes, vestidos de campesinos, con sombrero y ponchito ocultado entre los compañeros estaban ayudando con la toma.” (Comunero de Chacán, 48 años)

“En la noche antes del día nos habíamos organizado, así por decirte las mujeres estaban bajo un solo mando, y los varones bajo otro. De ahí en la madrugada fuimos todos a los terrenos de Huaypo Grande a sembrar, nosotros empezamos a escarbar la tierra, y las mujeres ponían la semilla. Eso era como simbólico ¿no? Así estuvimos tres días hasta que vino la policía y las mujeres nomás hablaban con los agentes... ‘estamos sembrando nomás’ así decían... Los policías buscaban cabecillas pero nadie pues, como era acuerdo, cerrado a nadie hemos entregado. Al final, se fueron.” (Comunero de Chacán, 67 años)

“Esos días así hemos hecho linderaje y hemos repartido a las familias. Con policía vinieron los de la Cooperativa, pero al final se terminó quedando esos terrenos para la comunidad. Como desde siempre hemos trabajado, así también para nosotros ha quedado.” (Comunero de Chacán, 52 años)

Se formaron “comandos” de mujeres y hombres con tareas específicas para la toma, y se elaboró un protocolo de ocupación, con las labores de siembra de los terrenos como acto de posesión y una serie de respuestas ante la presencia de la policía (García-Sayán, 1982). El 5 de diciembre de 1976 se tomaron las tierras de Huaypo Chico, con lo que se abrió un proceso de toma de tierras llevadas a cabo por otras comunidades a lo largo de los tres años siguientes. En ellas, los dirigentes y comuneros de Chacán encabezaron las acciones, y en 1978 la comunidad logró consolidar su control sobre las tierras de Huaypo Chico, parte de Huaypo Grande, Fierrohuasi y Bandoja. En el caso de la toma de tierras de esta última, los comuneros

entablaron una batalla con los peones y empleados de la hacienda. Durante todo un día, y con el uso de ondas, los comuneros de Chacán pelearon por las tierras ubicadas en la pampa de Anta, hasta que, a mitad de la tarde, un contingente de policías los repelió. En la escaramuza murió un comunero tras el impacto de una bala. Este hecho canceló los esfuerzos desplegados para la toma de tierras, produjo un proceso de cambio en la dirigencia de las acciones y propició la evaluación de otras medidas para la recuperación de tierras, como la vía legal, la compra y la adjudicación. Además, instaló las bases de disputas sobre el contenido de la memoria oficial de los hechos, con relatos que matizan y/o relativizan las acciones de toma violentas.

Las tomas de tierras acabaron con la adjudicación de facto de los terrenos de las haciendas Huaypo Chico, parte de Huaypo Grande, y parte de Fierrohuasi. Los terrenos de Bandoja nunca pudieron ser incorporados. Posteriormente, los anexos de K'ewar y Pancarhuaylla se separaron de la comunidad, y los sectores se reorganizaron. Con las nuevas tierras, la comunidad logró acceso a al menos dos zonas de bosques, la laguna de Huaypo y parcelas de secano. A la vez, se re-elaboraron los hitos comunales a partir del linderaje a decir de un comunero adulto, "de acuerdo a como era cuando era *ayllu Chacán*".

La distritalización

La urbanización de la comunidad y la consiguiente búsqueda de acceso a servicios urbanos, como agua potable, limpieza y alumbrado, así como la necesidad de contar con mayores recursos para realizar obras, han llevado a los comuneros a plantear la creación del distrito de Chacán. Para ello, se ha pensado la creación del Municipio de Centro Poblado y la organización del plan urbano del anexo capital, Santa Ana. Este proyecto es expuesto por los entrevistados como una forma de modernización, sobre todo de la infraestructura, con la que esperan contar las familias comuneras:

"En el 94 hemos hecho para que sea distrito. En ese entonces decíamos para que tengamos más recursos, ya que el municipio de Anta a veces viene por acá y hace una obrita, dos obritas. Aquí pues necesitamos mercado, necesitamos asfaltar la carretera a Cruzpata, agua, saneamiento, luz, así..." (Comunero de Chacán, 59 años)

La creación del distrito en Chacán también supone dudas sobre el futuro de la institución comunal. El distrito y la comunidad, o el municipio y la dirigencia comunal, no son pensados como excluyentes, y la relación entre uno y otro es relativamente clara:

“Yo no sé si la comunidad seguirá existiendo después con el distrito... yo creo que sí, ya que igual tenemos nuestras chacras y el dueño es la comunidad...a pesar de que a cada familia maneja como suyo [sic] sus topos, la comunidad siempre es dueña. Además, necesitamos para ayudarnos, cada uno ya nomás anda por su lado, pero, por ejemplo, los bosques, eso sigue siendo de la comunidad, con eso sacamos para nosotros [ingresos por venta de madera]. Para hacer distrito es para tener más plata para asegurar pues sacar nuestros productos, calidad de vida, así plaza, luz, posta.”
(Comunera de Chacán, 45 años)

Hay un vínculo entre el proyecto de distritalización y la mejora de la “calidad de vida”. En ese sentido, se tiene que la relación con el territorio seguirá siendo mediada por la comunidad, en su faceta de titular de los derechos sobre la tierra. La creación del distrito serviría para adecuar la infraestructura necesaria para la habilitación urbana y productiva, antes que para reemplazar los roles de la comunidad. Así:

“Comunidad siempre va a existir. Es como que cada uno dice, ‘de Chacán soy, comunero’, ¿no es así? Distrito es para tener recursos para hacer obras para la comunidad, tener nuestro registro aquí ya, con partidas de aquí de Chacán, ya no para ir a Izcuchaca.” (Comunero de Chacán, 67 años)

Aparece también un matiz identitario. La creación del distrito serviría para acondicionar los registros de identidad, como nacimiento y matrimonio, que como comunero no puede acreditar frente al Estado. La creación del distrito haría posible inscribirse como “chacavino”. A la vez, se trata de suplir el traslado a la capital provincial, y de este modo ganar control sobre trámites que pueden realizarse en la localidad. Asimismo, existe la convicción de que la distritalización aseguraría el territorio de Chacán, en términos de integridad, como totalidad. Las disputas sobre propiedad no afectarían su dimensión territorial como un espacio administrativo:

“La comunidad siempre va estar viendo los terrenos y defendiendo los límites, pero como distrito más seguro ya es.” (Comunero de Chacán, 35 años)

En 1994 se creó el Municipio de Centro Poblado, y desde entonces se elige un consejo municipal cada cuatro años. Con recursos limitados, la administración edil ha seguido el trámite de distritalización y ha asumido roles del gestión de espacios públicos que se analizarán después, en el subcapítulo sobre arreglos institucionales.

En esta sección se han explorado las etapas que los relatos sobre la historia comunal plantean, y en particular, la trayectoria de su relación con el territorio. Estas narrativas proponen ejes temáticos que enfatizan la ancestralidad, la pérdida de terrenos, su recuperación y las formas de asegurarlo mediante los mecanismos que proporciona el Estado. En estos ejes, y sobre todo en pasajes específicos, la comunidad se ha diferenciado de grupos y actores externos a partir del control de determinados espacios, las tierras y sus accesos físicos y económicos, en particular durante la época de haciendas. La creación de la cooperativa no modificó sustancialmente esta situación, y las narrativas apuntan a un momento de diferenciación exacerbado a raíz del fracaso de litigios y el uso de ocupaciones y acciones de violencia. En la actualidad, no obstante, se buscaría, mediante el proyecto de distritalización, una adscripción a los mecanismos que el Estado prepara para la gestión municipal de los territorios.

Estas descripciones no se han referido a hechos estrictamente históricos, sino a discursos que sobre el pasado se han elaborado y conforman la memoria oficial de la comunidad. En ese sentido, es una memoria disputada por facciones internas. Lo que se muestra aquí son aquellas versiones que obtienen consenso entre nuestros entrevistados.

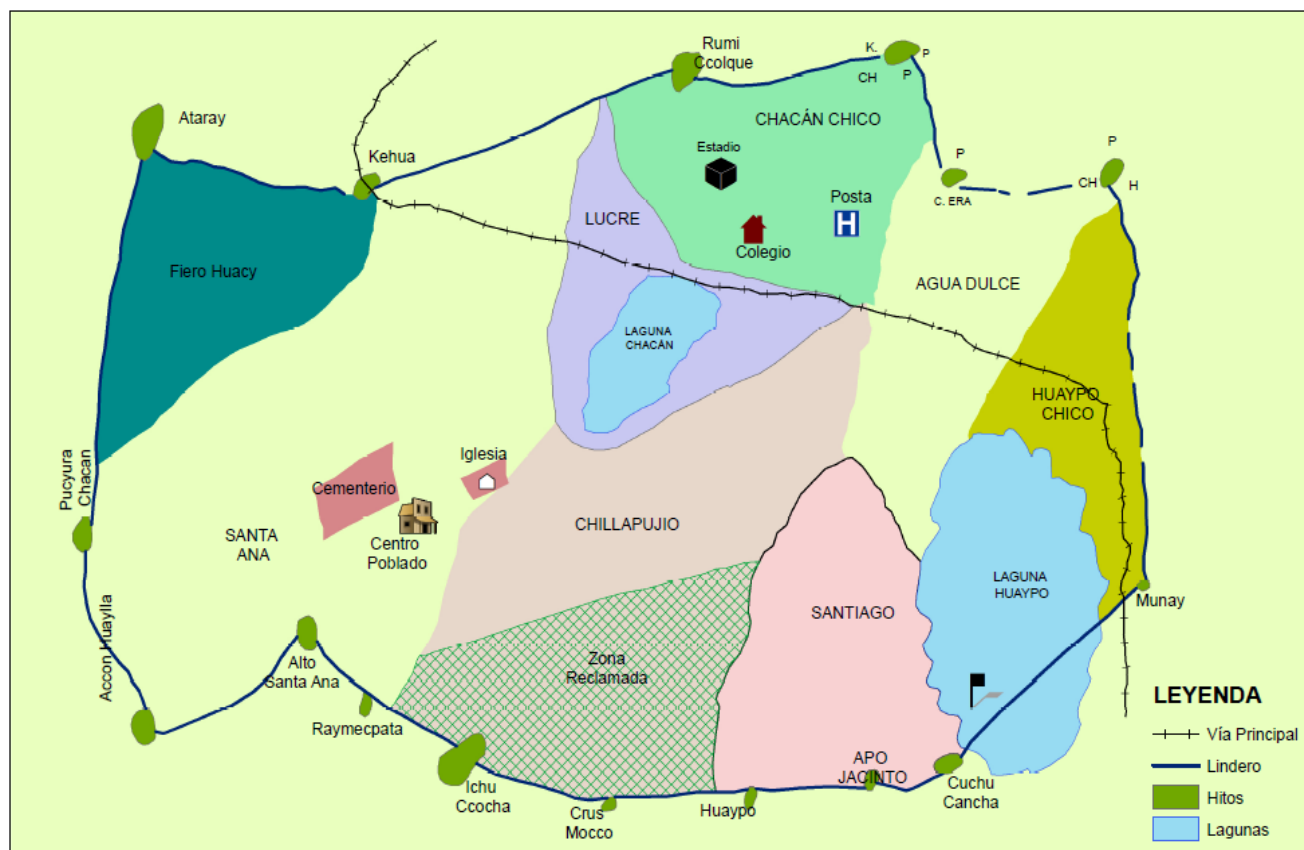
4.3.2 Narrativas sobre un paisaje significativo

La sección a continuación muestra y analiza los mapas participativos que comuneros y comuneras de cada sector de la comunidad, con excepción de Santa Ana, elaboraron en talleres. Estas ilustraciones no pretenden reflejar un producto cartográfico, con escalas y datos físicos exactos, sino un conocimiento geográfico local, un discurso, que sobre el espacio expresan los entrevistados. En ese sentido, los participantes trazan, a través de estos dibujos, una serie de temas que consideran significativos a la hora de pensar sobre el territorio comunal. El tipo de información que se obtiene a partir de este ejercicio apunta a comprender aquellas variables que, para los actores, componen un conocimiento sobre su entorno, y analizar por qué estas son valorables. Tal como en el caso del ritual de linderaje, que trata de fijar mediante la repetición de ciertos actos un tipo de sentido común sobre los límites, los mapas participativos explicitan las variables de referencia que dan sentido a la representación de su territorio.

En los cinco mapas a continuación se pueden identificar ciertos patrones sobre su contenido. El primero remite al uso de los referentes físicos para plantear el resto del mapa. Sobresalen dos montañas, llamados “*apus*”, que enmarcan el territorio comunal: el Pumañanccay y el Huanacaure. Este último aloja un hito, “el encanto”, que se trata de un promontorio de piedra en

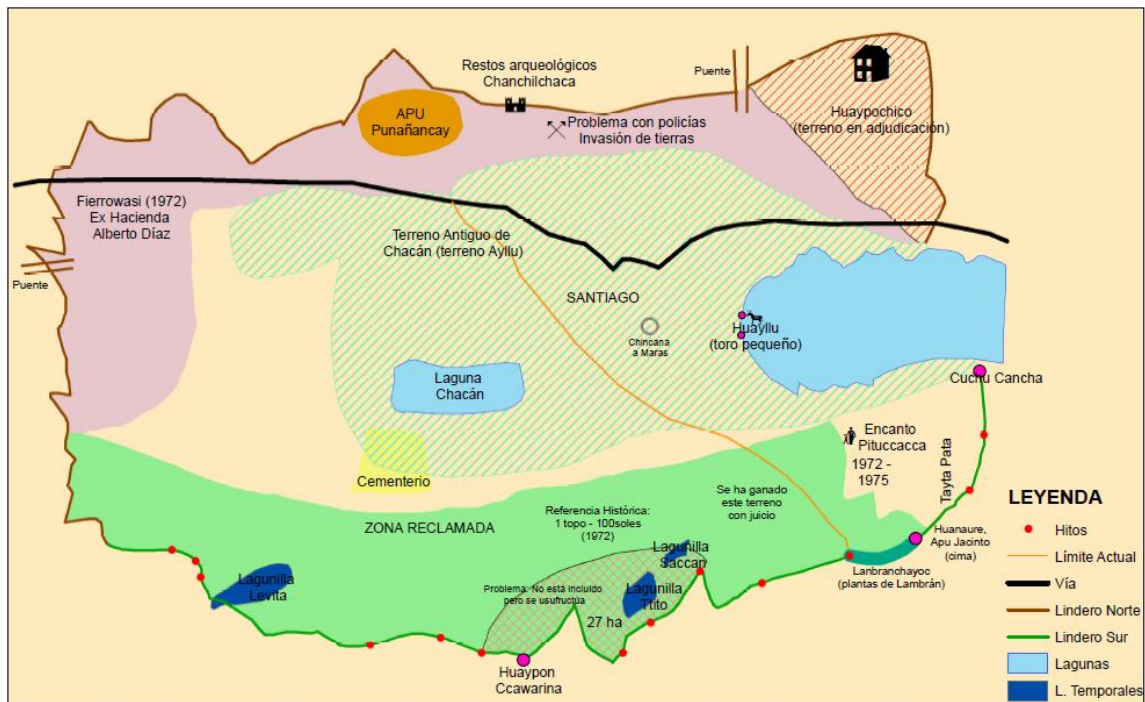
donde se dice, una mujer yace en forma de estatua tras huir de la inundación del pueblo de Maras que, tras una maldición, formaría la actual laguna de Huaypo. El Huanacaure, también llamado “apu Jacinto”, es la montaña que domina la comunidad, en donde algunos adultos indican que en tiempos pasados se solían hacer pagos a la tierra. Su cima es el hito más importante del territorio comunal. A partir de este lugar se extiende la línea de frontera hacia la laguna de Huaypo. Esta laguna, cuyo uso es compartido con otras comunidades del distrito de Chinchero, constituye el otro hito importante del territorio comunal. Durante el ritual de linderaje, es cruzada en botes con una bandera del Perú, en señal de posesión comunal.

Mapa No. 4.4: Territorio comunal – Sector Chillapucuyo



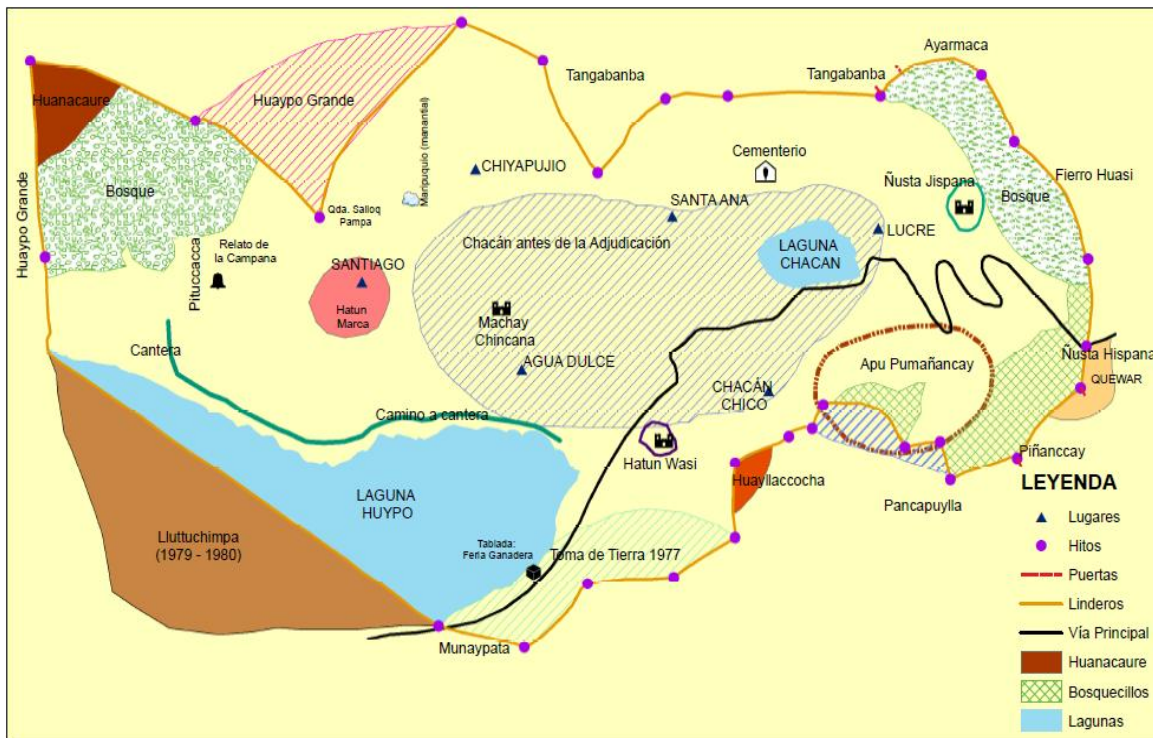
Autores:	Pobladores de la Comunidad Campesina de Chacán, Sector Chillapucuyo - Salón Comunal.	
Gráfico:	Fresia I. Vargas Changá	Fecha: 26/04/2012

Mapa No. 4.5: Territorio comunal – Sector Santiago



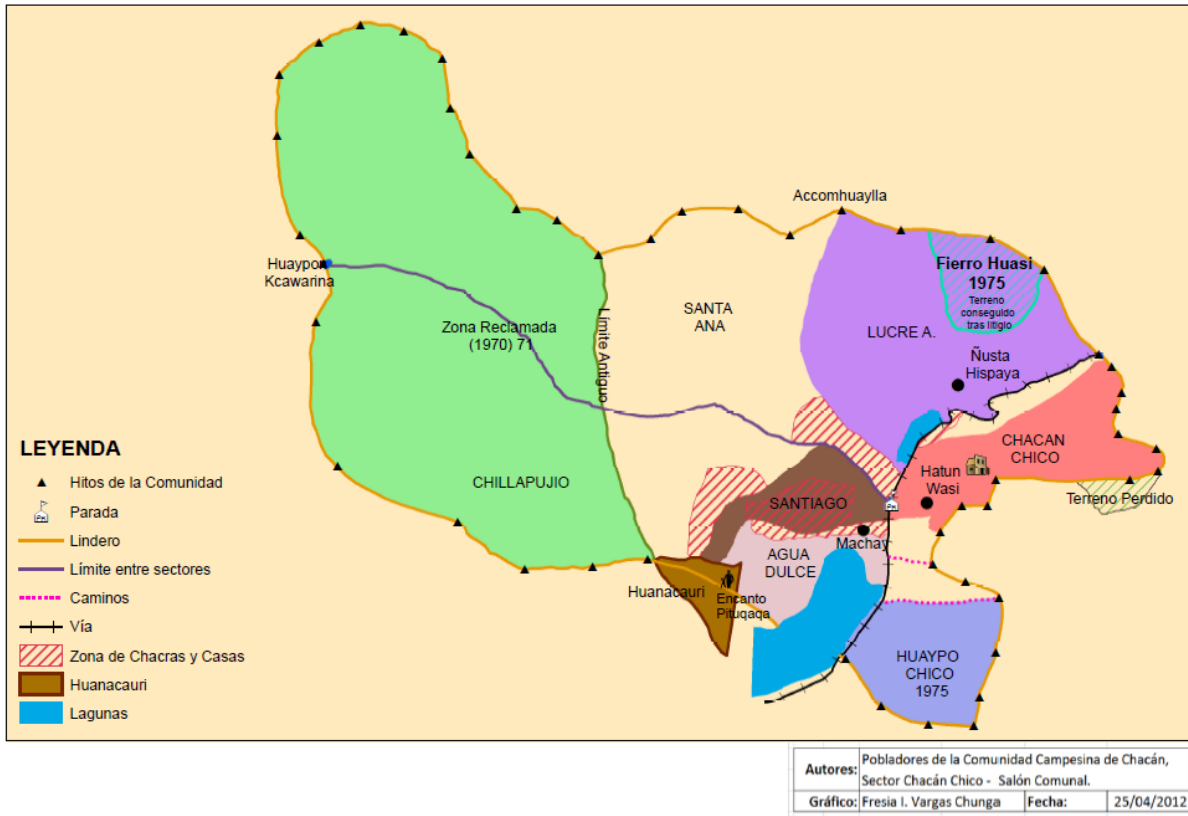
Autores:	Pobladores de la Comunidad Campesina de Chacán, Sector Santiago - Salón Comunal.	
Gráfico:	Fresia I. Vargas Chunga	Fecha: 26/04/2012

Mapa No. 4.6: Territorio comunal – Sector Agua Dulce

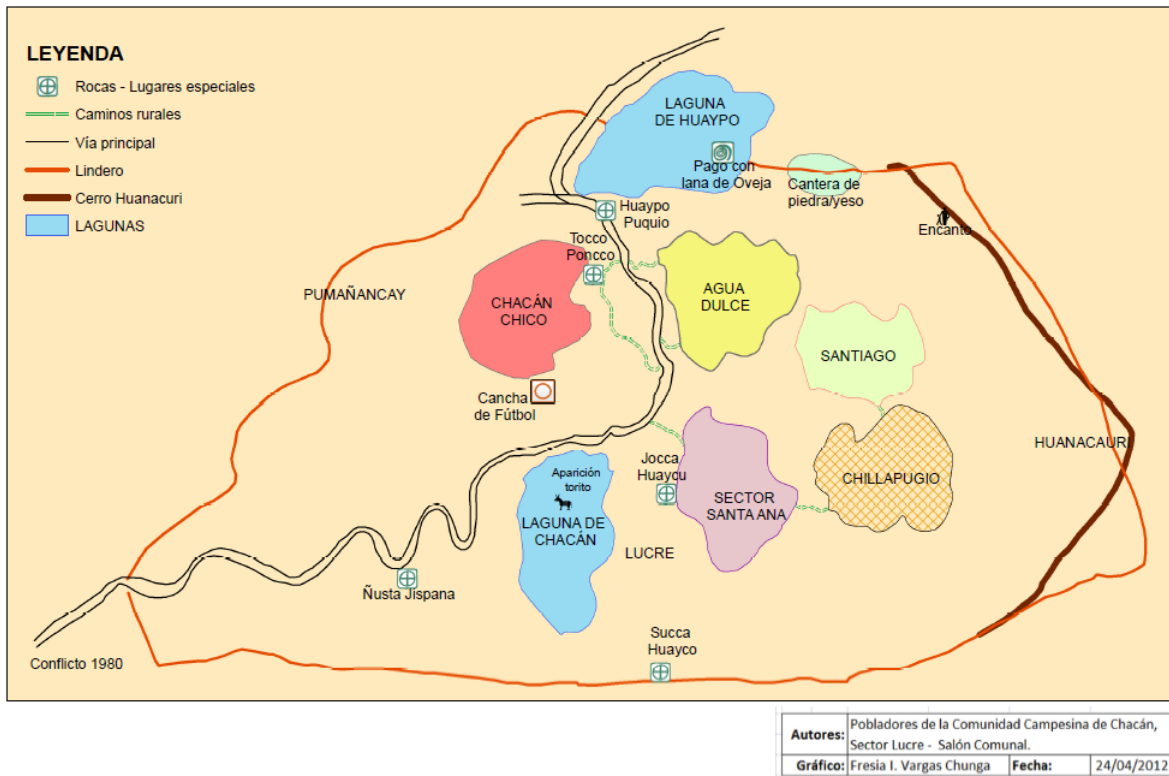


Autores:	Pobladores de la Comunidad Campesina de Chacán, Sector Agua Dulce - Salón Comunal.	
Gráfico:	Fresia I. Vargas Chunga	Fecha: 25/04/2012

Mapa No.4.7: Territorio comunal – Sector Chacán Chico



Mapa No. 4.8: Territorio comunal – Sector Lucre



El acceso a la laguna se ganó tras la campaña de toma de tierras, y actualmente se regula su uso a través de cuotas de pesca. Se cree que la laguna de Huaypo es “macho”, idea puesta a circular a raíz de los recientes accidentes en donde pescadores se han ahogado en

sus aguas. Su carácter masculino se debería a que, tras el proyecto de irrigación Sambor-Huaypo ejecutado por el gobierno central, y que dota de agua a la comunidad y a la parte baja de la pampa de Anta, sus aguas se habrían mezclado con las de la naciente de Sambor, también “macho”. Esta contradicción habría suscitado que la laguna, a la cual se le adscribe personalidad, estaría “cobrando” en vidas esta perturbación. Se dice que algunos *paqos*, especialistas rituales, llevarían de a pocos agua “hembra” de la cercana laguna de Piuray, y la verterían en Huaypo, con la finalidad de moderar y hasta mitigar esta situación. Este relato trata de dar sentido a una relación, expresada en términos de vínculos sociales, que los comuneros mantienen con su entorno y sus recursos. Las lagunas y las montañas interactúan con los chacavinos de ciertas formas. Estas explicaciones conviven y se mezclan con interpretaciones que enfatizan el azar o la voluntad divina del dios cristiano, a la par con los elementos que proveen las distintas facciones de la comunidad, configurando un discurso sobre la interacción con el territorio. La otra laguna, la de Chacán, es estacional y producto de un dique que almacena el agua de lluvias con fines de riego. En época de secas se vacía, dejando un pantano. Está en el centro de la comunidad y constituye uno de los rasgos desde el cual se organizan los dibujos de mapas propuestos. De ella también se dice que esconde en sus aguas un “toro” de oro, que en las noches de luna llena muge. Por ello, no es conveniente transitar muy tarde por las orillas, y menos bajo los efectos del alcohol, ya que experimentar este sonido puede tener consecuencias en la salud mental o incluso propiciar la muerte. En este caso, interactuar de esta manera con la laguna de Chacán puede traer consecuencias prescriptivas y sancionadoras.

Adscribir personalidades y rasgos a los puntos más relevantes del entorno revela un nutrido registro de memorias producidas a partir de la vida cotidiana en sociedades campesinas en los Andes. La transmisión de estos relatos, al margen del tipo de vigencia que los actuales chacavinos quieran darle, supone la presencia de discursos que aprehenden el espacio a partir de una relación social con los habitantes de dicho espacio.

En segundo lugar, los mapas revelan algunos nombres de los hitos, vinculados a lugares que por sus características sobresalen en el entorno. En estos lugares se ubican los cúmulos de piedras más importantes, reconstruidos en cada linderaje. Si bien en los talleres no se pudo lograr una enumeración precisa de todos los hitos comunales, el ejercicio de recordar el ritual anual propició la reconstrucción de las rutas y los nombres que fueron representados en el mapa.

Estos hitos contienen un tercer tipo de referencia, la de las zonas históricas para la comunidad. Se identifican las áreas en litigio, las de toma de tierras y las antiguas, que conforman la base de la ocupación del *ayllu*. Las zonas reclamadas y adjudicadas se

marcan con los años de los principales sucesos relacionados a los litigios y tomas. Las dos más sobresalientes son el área de Huaypo Chico y la de Fierrohuasi. A estas se suman los terrenos en proceso de saneamiento de Huaypo Grande. La diferencia entre el tamaño del territorio previo a las tomas y el posterior salta a la vista. Como representación, el espacio de la comunidad es visto como una composición inacabada, con áreas pendientes de ser controladas y que, por lo mismo, organizan temas significativos en la historia de tierras, como vimos en la primera sección de este subcapítulo. La variable de control sobre tierras en zonas reclamadas, al margen de que ya se hayan desplegado mecanismos que en la práctica ejercen posesión y regulan el acceso y uso de las parcelas por parte de las familias, parece ser uno de los más importantes discursos que muestra cómo se plasma, la relación histórica entre la comunidad y otros actores, como las haciendas y las cooperativas estatales.

Un tercer aspecto resaltante son las vías de comunicación y los centros poblados. La construcción de la carretera que cruza la comunidad fue una de las empresas colectivas más nítidas en la historia comunal, hecha a base de faenas comunales desplegadas entre seis meses y un año, habilitando lo que era un camino de herradura en la década de 1950, según los comuneros que dibujaban los mapas. El asfaltado de la misma carretera hasta la localidad de Cruzpata es uno de los proyectos que circulan en la cartera de obras que los comuneros demandan, y el Municipio de Centro Poblado insiste con trámites ante el gobierno provincial y regional para lograr su ejecución. Esta vía ordena el eje de los mapas dibujados. Los anexos y los centros poblados, por su parte, conforman el núcleo habitado del espacio comunal. Finalmente, se marcan algunos puntos, básicamente promontorios y restos arqueológicos, como Ñusta Hispana, y bosques, uno de los recursos estrictamente comunales.

4.3.3 Balance general sobre los discursos territoriales

En este subcapítulo se han explorado los discursos elaborados sobre la relación entre la comunidad y el territorio. En la primera sección, se han mostrado las narraciones que componen la historia comunal según los comuneros. En esta, resalta la trayectoria sobre el control de tierras a partir de episodios de origen, diferenciación, despojo, ocupación, adjudicación y modernización.

- a) La existencia del *ayllu* de Chacán como el grupo originario del colectivo actual ayuda a pensar la antigüedad y la extensión de la ocupación del territorio actual. La época de las haciendas, aunque nebulosa, ubica ese otro actor que domina el pasado comunal y que, en términos territoriales, se hace de los terrenos del *ayllu* y

aprovecha sus recursos. En una tercera etapa, el reconocimiento de la comunidad como persona jurídica adscrita a un territorio activa un proceso de movilización social que, para la memoria comunera, supone la recuperación de terrenos antiguos del *ayllu*, pero esta vez a manos de otro actor externo, la Cooperativa. Finalmente, la creación del distrito de Chacán es el último proyecto de signo territorial, con el que se intentaría atraer recursos para afianzar la construcción de infraestructura, controlar los procedimientos burocráticos y asegurar la integridad del espacio territorial, adscribiéndolo al ordenamiento político espacial del Estado.

- b) En la segunda sección se ha analizado los temas que mapas elaborados de forma participativa por los comuneros de cinco sectores proponen. Como discursos, estas representaciones muestran el conocimiento geográfico sobre el territorio comunal. Se enfatizan tres elementos. El primero, una relación con el entorno que toma a los puntos físicos resaltantes, como *apus* y lagunas, como entes con personalidad con los cuales se interactúa. El segundo, el planteamiento de ver el territorio comunal como un proyecto inacabado de anexiones y adjudicaciones, lo que muestra la interacción con los actores externos a partir de una historia de tierras. El tercero, una red de vías y centros poblados que hacen de eje del mapa, enfatizando la historia detrás de la construcción de esta infraestructura, sobre todo de la carretera.

4.4 Arreglos institucionales

En este subcapítulo se describen las reglas, consensos, normas y protocolos, tanto formales como no formales, así como las organizaciones que regulan la relación entre el colectivo y su espacio, a partir de los mecanismos que se contemplan para el acceso a recursos. Para el caso de Chacán, se han encontrado tres tipos de arreglos institucionales a partir del análisis de actas comunales y municipales, y entrevistas con los comuneros. El primer tipo apunta la forma de gestión y control sobre los espacios comunales, mientras que en el segundo trata sobre los espacios familiares. En el tercer caso se identifica un proceso de transición institucional sobre el control de los nacientes espacios públicos.

4.4.1 Consensos y reglas comunales sobre los espacios comunales

Los espacios comunales son aquellos que, tras consensos en sucesivas asambleas comunales, se han determinado que son manejados por la directiva comunal a través de comités especializados. Se trata básicamente de los bosques, las lagunas, los pastos y las canteras. El riego y los canales se encomiendan a una junta de aguas articulada a una red

de juntas de la cuenca, como la Sambor-Huaypo y de la Laguna de Chacán. Este tipo de juntas sobrepasan el ámbito comunal.

La comunidad tiene como instituciones a la directiva comunal –en el caso de Chacán, el Consejo de Administración Comunal- los comités especializados y las juntas de anexos. La directiva comunal se compone por un presidente, secretario, tesorero y dos vocales. Las juntas de anexo replican esa estructura a nivel de anexo. Los comités especializados replican la misma organización, menos los vocales, para ejercer sus tareas especializadas.

Los bosques, ubicados básicamente en las laderas de algunas colinas y en las cabeceras del *apu* Pumañanccay y Huanacaure, son espacios que albergan los recursos maderables, demandados básicamente por las familias comuneras para diversos fines, como construcción y leña. Algunas veces la madera de estos bosques es vendida a terceros, comerciantes que con camiones llevan los árboles cortados a Izcuchaca y Cusco. La principal variedad de los bosques es el Eucalipto. Estas áreas se desarrollaron principalmente entre las décadas de 1960 y 1980, cuando el Estado implementó, a través de agencias nacionales y regionales, un plan de forestación de eucaliptos en la provincia de Anta. Una de las comunidades beneficiadas fue Chacán.

Como se dijo, la demanda de madera proviene básicamente de las familias comuneras, que pagan una cuota –que varía entre S/. 2 y S/. 10, según la cantidad- al Comité Forestal por extraer el recurso. Este Comité es conformado mediante elección de la asamblea comunal, por tres comuneros que ocupan los cargos de presidente, secretario y tesorero, y su responsabilidad se prolonga por dos años, al igual que la directiva comunal.

El cuidado de los bosques tiene dos dimensiones. Uno, difuso, compromete a los comuneros a vigilar de oficio los bosques cercanos a sus parcelas y viviendas, denunciando cualquier tipo de actividad no anunciada. La segunda dimensión, central, que recae en el Comité Forestal, el cual lleva una cuenta de la madera extraída, recauda los montos y realiza visitas periódicas a los bosques con la finalidad de revisar su integridad. Existen pequeños bosquecillos familiares, manejados por las unidades domésticas que se responsabilizan de ellos y, generalmente, están dentro o cerca de sus viviendas.

El dinero acumulado de las cuotas de extracción se constituye en una de las principales fuentes de financiamiento de las actividades de la directiva comunal, como viajes para gestiones, insumos de escritorio y pago de servicios. El mantenimiento de los bosques tiene costos hundidos, y es coordinado, como se dijo, entre los comuneros. La regeneración del

bosque, con reforestación, se da a través de faenas que el Comité Forestal plantea en asamblea, de acuerdo a las necesidades y el deterioro del recurso forestal según las áreas.

Otro espacio comunal es la laguna de Huaypo. Existe un Comité de Pesquería que es conformado bajo el mismo mecanismo que el Forestal. Este controla la pesca. En teoría, cobra por la cantidad de pescados extraídos, y vigila la calidad del agua. No obstante, sus actividades no son sostenidas, y ejerce su control de forma intermitente. Al parecer, y según lo recogido, la pesca no es cotidiana y se realiza por comuneros que viven cerca de la laguna, los cuales eventualmente venden los pescados, especialmente las truchas, a otras familias comuneras. Existen consensos con los otros usuarios, sobre todo de las comunidades de Chinchero que también tienen acceso a la laguna, sobre un control difuso de la extracción de los recursos. No se ejercen vedas continuas, y no hay restricciones sobre la pesca en zonas de otras comunidades. Lo que parece primar es el acceso a la laguna, no tanto la defensa de un espacio de pesca al interior de ella. En todo caso, las actividades de vigilancia y control se tornan vigentes en el momento en el que se da cuenta de actividades de otros actores externos a las comunidades en las aguas o alrededores. Un caso particular que ilustra esto es la negativa de la comunidad a ceder espacios en la orilla de Huaypo, en el lugar conocido como La Tablada, para la construcción de albergues turísticos de pesca. A raíz del proyecto de irrigación Sambor-Huaypo, las esclusas de la laguna son gestionadas por las juntas de riego, colocando a otro nivel el control del recurso hídrico de Huaypo.

Los otros dos grandes espacios comunales son los pastos y las canteras. Sobre los primeros, ubicados en los terrenos que no tienen riego, en la parte más alta de la comunidad, existe un control adscrito a la directiva comunal en sí misma. El hecho de que no se cuente con muchos pastizales, y que la mayoría de familias tenga parcelas reservadas para ello, sobre todo en las laderas y alrededor de los caminos, supone que estos espacios no sean tan solicitados. Al no ser Chacán una comunidad mayoritariamente ganadera, el control sobre pastos no tiene la importancia que sí tiene para comunidades alto andinas o cuya vocación es la crianza de animales mayores. Por otro lado, existe una cantera de cal y yeso en los límites de la comunidad. La directiva ha optado por alquilar la extracción de la cal a una familia específica, no comunera. Las rentas, que son sostenidas en el tiempo, financian las actividades de la directiva comunal. No es usual que los comuneros soliciten los derechos de extracción de esta cantera.

4.4.2 Consensos y reglas comunales sobre los espacios familiares

Los espacios familiares son básicamente áreas delimitadas en donde se desarrollan actividades productivas, sobretudo agropecuarias, por un lado, y usos residenciales, por el otro. Su control se da básicamente a través de la posesión, y tiene los rasgos de la propiedad al interior de la comunidad. En ese sentido, su manejo cotidiano se da a discreción del grupo familiar, y al interior de este, de la dinámica de decisiones que recae normalmente en los llamados “jefes de familia”. Se trata de parcelas, terrenos o *topos* de tierra que son intercambiables, transferibles y divisibles entre miembros de la comunidad. Ejercer la enajenación de estas parcelas fuera de la comunidad se restringe a una decisión de la asamblea comunal.

El ámbito institucional reservado a las familias asegura la organización de las actividades al interior de sus parcelas y viviendas. Sobre todo, garantiza que las decisiones económicas sobre estos espacios sean tomados por las unidades domésticas, con lo cual pueden plantear proyectos familiares propios. Una de las decisiones de este tipo más recurrente es la calendarización de la rotación de tierras, de la siembra de determinados productos en parcelas específicas o la especialización de una campaña en un determinado cultivo, como la papa, con fines de capitalizarse.

La transferencia de los derechos de posesión se puede dar, entre familias, a partir del intercambio de parcelas, de la venta de los derechos, y por donación y/o herencia. Normalmente se ceden terrenos a los hijos cuando se forman nuevas familias. Esta transmisión se da de las dos líneas parentales, y con parcelas ubicadas en distintos niveles de riego y seco, para asegurar a la nueva familia una cartera de *topos* diversificada en calidades y productividad. No obstante, la presión demográfica ha llevado a abreviar las extensiones de las tierras, a diferir los tiempos de transferencia, o a encontrar formulas mixtas al interior de las familias. En los casos de familias conformadas por un “yerno” de la comunidad, esto es, por un no comunero, se manejan los mecanismos de la membresía por matrimonio o compra de terrenos por parte de la familia comunera receptora.

4.4.3 Transición de reglas y consensos sobre los espacios públicos

Existe un tercer tipo de espacios generados a partir de la interacción de reglas que regulan los espacios comunales y los familiares. Dada la urbanización de la infraestructura comunal, se han dado dos tipos de procesos. El primero, el de la aglomeración de viviendas en centros poblados, concretamente el anexo de Santa Ana, en donde la concentración física ha llevado a una mayor demanda de bienes y servicios públicos. El segundo proceso,

vinculado al primero, es del cambio de vocación de los espacios generados a raíz de esta concentración, de productivos agropecuarios a lugares de reunión, de instalación de servicios de educación y salud, y de tránsito. Estos procesos han generado cambios en la forma de regulación de dichos espacios, expresados en conflictos y la necesidad de nuevos acuerdos con respecto a ellos. Así, los espacios públicos son aquellos que albergan actividades de tránsito y reunión, como calles y plazas; de comercio, como mercados y tiendas, y de construcción, como centros cívicos y cementerios, que han escapado al control comunal en sí mismo a ahora son adscritos al Municipio de Centro Poblado. En ese sentido, el acceso y uso no es estrictamente exclusivo a los comuneros de Chacán, sino a cualquier persona.

El control de estos espacios, como se dijo, entró en transición a partir de conflictos suscitados a raíz de la apertura de calles, de construcción de viviendas, de la habilitación de paraderos y del acondicionamiento de electricidad y agua. Estos conflictos entre familias comuneras acudieron a las instancias de solución de conflictos pensadas para ello, a decir, un concierto de autoridades encabezadas por la directiva comunal, el juez de paz y el agente municipal. Pero estos conflictos no eran estrictamente de parcelas de cultivo, de invasión de animales o de uso de agua de riego, sino de acceso, reunión y tránsito. El bloqueo de caminos que ya hacían las veces de calles por sacos de papas, por ejemplo. O la construcción de cercos perimétricos de viviendas obstaculizando el acceso a una chacra. Esto supuso la puesta en marcha de trámites para elaborar un nuevo plan urbano para Santa Ana. Con la creación del Municipio de Centro Poblado en Chacán, en 1994, las atribuciones sobre la habilitación urbana y la solución de este tipo de conflictos fueron transferidas paulatinamente al ente edil.

Conformado por un Alcalde, seis regidores –uno por anexo-, elegidos por sufragio directo por cuatro años, el Municipio de Centro Poblado funciona con personal de planta, como un secretario de actas, un registrador, un tesorero y un vigilante. Recibe mensualmente S/. 3000 por parte de la Municipalidad Provincial de Anta, de los que rinde cuentas de gastos de pago de persona, obras menores y trámites.

Ya que la regulación de estos espacios públicos era ambigua, la solución pasó por adscribir el control a las formas que el Estado, mediante la también ambigua legislación sobre estos gobiernos delegados, puso a disposición. El Consejo edil da permisos de funcionamiento a las tiendas, cobra por los puestos de feria, gestiona la construcción de la plaza y la habilitación de un plan urbano, dirige la apertura de calles, sostiene trámites para el recojo de basura por los camiones de la municipalidad provincial, mantiene los paraderos a lo largo de la carretera, gestionó por un tiempo el mercado de Chacán –que fracasó-, administra el

cementerio y su conservación, y acondiciona los terrenos para la construcción de infraestructura educativa, de salud y cívica.

Este tipo de arreglos institucionales aún están en proceso de consolidación, ya que se espera lograr la distritalización de Chacán. Ante esta expectativa, la transferencia de controles aún es paulatina, pero la disponibilidad de recursos –escasos- propicia la contratación de personal para ejercer sus labores sobre estos espacios.

4.4.4 Balance general de los arreglos institucionales territoriales

En este subcapítulo se han descrito y analizado los arreglos institucionales sobre los espacios comunales, familiares y públicos en la comunidad de Chacán. Estas instituciones conforman un tipo de configuración de normas e instituciones propias de una comunidad campesina en el contexto de la nueva ruralidad.

Por un lado, se tiene que el manejo de los espacios comunales se da sobre recursos que las familias comuneras coordinan a través de mecanismos especializados, como los comités, y controles difusos. Los espacios familiares, sobretudo las parcelas agropecuarias, son gestionadas directamente por las familias a través de decisiones económicas inscritas en proyectos domésticos. Para los espacios públicos producidos por la urbanización se han diseñado mecanismos de control que se adscriben a las modalidades edilicias que el Estado pone a disposición de las poblaciones rurales en general.

Es pertinente enfatizar que la integridad espacial del territorio comunal tiene, hacia el exterior y en su relación con actores externos, dos formas de gestión. La primera, y más extendida, la de la dirigencia comunal. Esta institución tiene como rol la defensa del todo espacial, es decir, del acceso y uso de los recursos interiores al territorio comunal, sean bosques, lagunas o parcelas. Esta labor es ejercida mediante los mecanismos que la titularidad de la propiedad colectiva brinda. Hacia el exterior, el espacio comunal es una totalidad presentada como una propiedad colectiva operada por una directiva que representa a la comunidad como persona jurídica. Hacia el interior, la lógica de propiedad solo se da en el manejo de las parcelas familiares, y con algunas salvaguardas de decisión comunal tomada en asamblea. El manejo de espacios públicos y de espacios comunales habla de una configuración de gobierno que escapa a la lógica de la propiedad. La segunda forma de defensa está en ciernes, y se daría mediante la creación del distrito de Chacán y las salvaguardas territoriales que implica la inscripción del espacio del territorio comunal como parte del ordenamiento político geográfico del Estado.

4.5 Conclusiones

En este capítulo se han abordado tres temas que, según lo planteado en esta investigación, enmarcan la relación entre un colectivo y un espacio. Estos tres temas apuntan a dar cuenta de tres dimensiones de esta relación. La primera, las prácticas relacionadas con el territorio, responde a las formas en las cuales un colectivo, en este caso organizado en familias campesinas, ocupa y utiliza el espacio. En Chacán se han identificado que estas prácticas son productivas, de movilidad y rituales. Al ser desplegadas, estas prácticas formulan un tipo de manejo del espacio por el cual, durante la historia reciente, han establecido vínculos con actores externos que han intentado modificar, promover o diferenciarse de dicho manejo. En el caso de las actividades productivas, la intervención de las agencias cooperantes y del Estado con la finalidad de cambiar los comportamientos productivos; y en el caso del linderaje, otras comunidades que tienen conflictos con Chacán.

La segunda dimensión es la discursiva. En ella se ha visto como, a través de narraciones se conforma una memoria comunal de historia de manejo de tierras, que van definiendo a partir de este eje su identidad como colectivo y los elementos que los diferencian con otros actores, como las haciendas. Por otro lado, los mapas participativos constituyen representaciones del espacio habitado que muestra una interacción con el entorno en términos de relaciones sociales entre personas y entidades naturales, un proyecto inacabado de anexiones y reclamos territoriales frente a otros actores, y una red de infraestructuras que definen los espacios urbanizados de la comunidad.

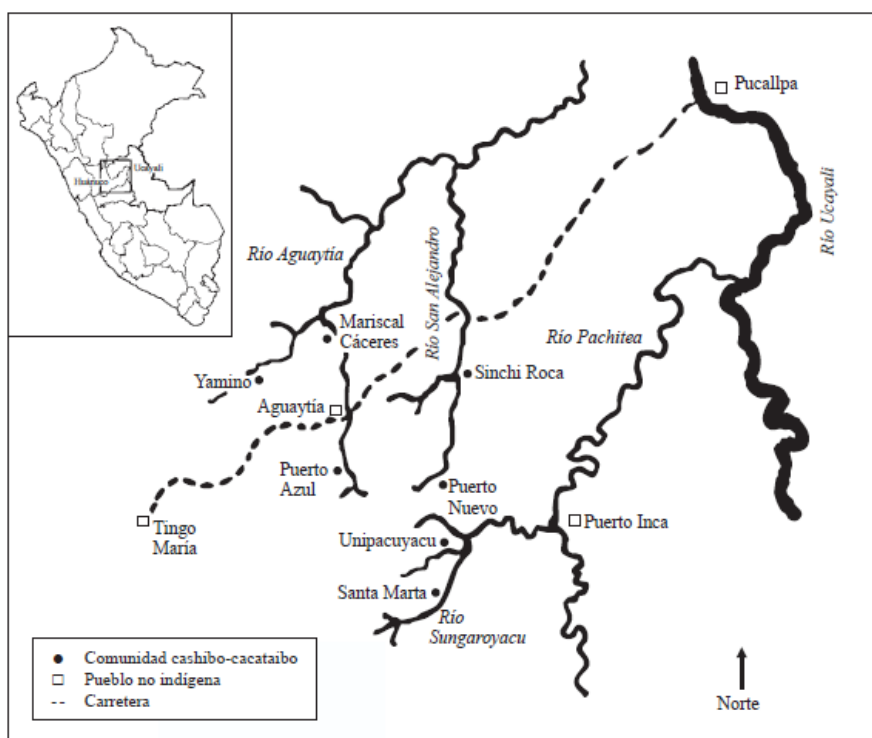
La tercera dimensión, de arreglos institucionales, muestra un tejido de organizaciones, reglas y acuerdos que gestionan desde distintas lógicas y mecanismos espacios diferenciados al interior de la comunidad. Esta descripción identifica la variedad de regímenes de control que se pueden dar al interior del territorio comunal. Por otro lado, la defensa de la integridad de este territorio se especializa en la directiva comunal que, al margen de la diversidad de arreglos institucionales interiores, promueve la intangibilidad, y ejerce el control del acceso y uso de los recursos comunales por parte de actores externos. Esta vocación estaría en proceso de replantearse a través de la distritalización, que brindaría nuevas escalas de control y manejo territorial.

5. Territorialidad en una Comunidad Nativa Amazónica

5.1. Aspectos generales de los Cacataibo de la comunidad de Puerto Azul

El pueblo cacataibo¹⁰ (conocido en la literatura etnológica regional como cashibo, cacataibo o uni) se ubica en las cuencas de los ríos Aguaytía, Shamboyacu, Sungaruyacu y San Alejandro, en las provincias de Padre Abad, departamento de Ucayali; y Puerto Inca, en el departamento de Huánuco. Un grupo familiar de ese pueblo que se encuentra en aislamiento voluntario, los “camano”, frecuenta las cabeceras de los ríos Pachitea y Pisqui (ver mapa No.5.1). Los cacataibo fueron clasificados bajo la filiación de la familia lingüística Pano. Para D’Ans (1973), estos son los únicos miembros del grupo Pano Preandino, mientras que posteriores investigaciones lingüísticas buscan nuevas clasificaciones (Ferley, citado por Zariquiey, 2012).

Mapa No. 5.1: Localización del territorio Cacataibo



Fuente: Zariquiey, 2012.

Hasta el momento no existe un consenso respecto a la densidad poblacional de este pueblo indígena. En el 2006, el Instituto Lingüístico de Verano registró entre 1.500 a 2.000 individuos, mientras que en el 2007 el INEI refirió que el pueblo cacataibo está conformado

¹⁰ La denominación común a este pueblo es de “cashibo cacataibo” pero por la connotación peyorativa del término cashibo, que etimológicamente significa “el pueblo de los murciélagos”, se ha optado por referir a este grupo de manera general como Cacataibo.

por 1.987 personas. Sin embargo, la FENACOCA (Federación Nativa de las Comunidades Cacataibo) afirma que la población de este grupo asciende a 3.200 individuos. Los cacataibo están distribuidos en trece comunidades (Mariscal Cáceres, Me Banañu, Nueva Esperanza, Puerto Azul, Puerto Nuevo, Puerto Nuevo II, Santa Marta, Santa Rosa, Sinchi Roca, Sinchi Roca II, Unipacuyacu, Yamino y Kantash) repartidas entre dos grupos familiares consanguíneos: los incaunibo y los cacatai. Las comunidades se extienden a lo largo de los cuatro ríos arriba mencionados, y cada una cuenta con una junta directiva local con una filiación activa a la federación indígena (FENACOCA, 2005).

La extensión geográfica del pueblo cacataibo abarca dos tipos de bosque. El primero, donde se localiza la comunidad de Puerto Azul, es el bosque húmedo de colinas altas, ubicado entre los 80 y 300 metros sobre el nivel de los ríos, es característico del flanco occidental de la Cordillera Azul. El segundo es el bosque húmedo de colonias bajas, que se extiende hasta los 80 metros sobre el nivel del río. Ahí el sotobosque es ralo y el bosque presenta un promedio de 60 individuos arbóreos maduros por hectárea (FENACOCA, 2005). En general, la zona de vida del territorio cacataibo es del tipo de bosque húmedo tropical, la cual tipifica la selva baja por debajo de los 350 msnm. La temperatura anual máxima es de 25.7 C° y la media anual mínima es de 23.2 C°. El bosque es alto, exuberante, tupido y cargado de bromelias, orquídeas y lianas. Cuando el bosque es primario, sobresalen los árboles emergentes que presentan alturas por encima de los cincuenta metros (INRENA, 1995).

Los relatos sobre la inserción de este pueblo a la sociedad nacional varían dependiendo de la familia y el río de procedencia. Frank (1994) sugiere que los cacataibo descienden de los “carapachos” y que fueron ubicados en la Pampa del Sacramento por los misioneros franciscanos en los años 1727 a 1736. Tras haber reunido a los conibo shetebo y a los shipibo, los misioneros franciscanos rastrearon la ubicación de los cacataibo. Durante estas labores, los grupos que habían sostenido enfrentamientos bélicos con ellos los describieron como una sociedad de caníbales por su práctica ancestral de comerse las cenizas de sus familiares muertos en mazamoras hechas a base de plátano estrujado y hervido (Montalvo, 2010). Además sus vecinos los denominaron “cashibos” que en idioma shipibo significa “murciélago” o “comer sangre”. De ahí su fama de caníbales que se mantiene hasta hoy en lugares como el centro poblado de Villa Aguaytía, en la provincia de Padre Abad. En la actualidad los cacataibo comparten su territorio -sea ancestral o titulado- con otros pueblos, entre los que destacan los shipibos, los colonos¹¹ y los mestizos¹².

¹¹ El término “colono” –en la región amazónica- hace referencia a aquellos migrantes andinos que llegaron a la Amazonía con la intención de colonizar las tierras, por lo general impulsados por programas colonizadores promovidos desde el Estado Peruano, hacia los primeros años de la década de 1980.

¹² El término “mestizo”, a lo largo de la región amazónica, refiere a aquellas personas que son peruanas, viven en las ciudades y de vez en cuando frecuentan las comunidades nativas.

La comunidad nativa de Puerto Azul, universo de estudio de la presente investigación, está ubicada a 1h y 45 min de viaje de Villa Aguaytía por el río del mismo nombre. El Estado Peruano la reconoció oficialmente como comunidad nativa y le confirió un territorio comunal en 1974. Actualmente, la comunidad cuenta con servicios educativos de inicial, primaria y secundaria; una posta de salud de primer nivel, y tres pequeñas tiendas de abarrotes. Puerto Azul lleva ese nombre porque se encuentra al pie de la Cordillera Azul.

5.2. Prácticas territoriales

En el presente subcapítulo exploramos de manera descriptiva las prácticas territoriales mediante las cuales los indígenas cacataibo-incaunibo de Puerto Azul usan y ocupan, junto a los colonos, el área poseída.

La exposición de este subcapítulo está dividida en pequeñas sub-secciones. La primera de ellas trata sobre la referencia geográfica y espacial del asentamiento comunal. En la segunda y tercera sub-sección se verá el cultivo de la tierra y las practicas intensivas sobre ella, como el cultivo de la hoja de coca y su comercio. En la cuarta se mostrarán las diferencias entre las prácticas colonas e indígenas en el bosque en cuanto a acceso y explotación de recursos. La quinta y sexta sub-sección, permitirá notar las prácticas de caza y pesca propias al colectivo indígena y, para finalizar, en la séptima sub-sección se abordarán las prácticas de movilidad de la población de Puerto Azul.

5.2.1. Asentamiento comunal

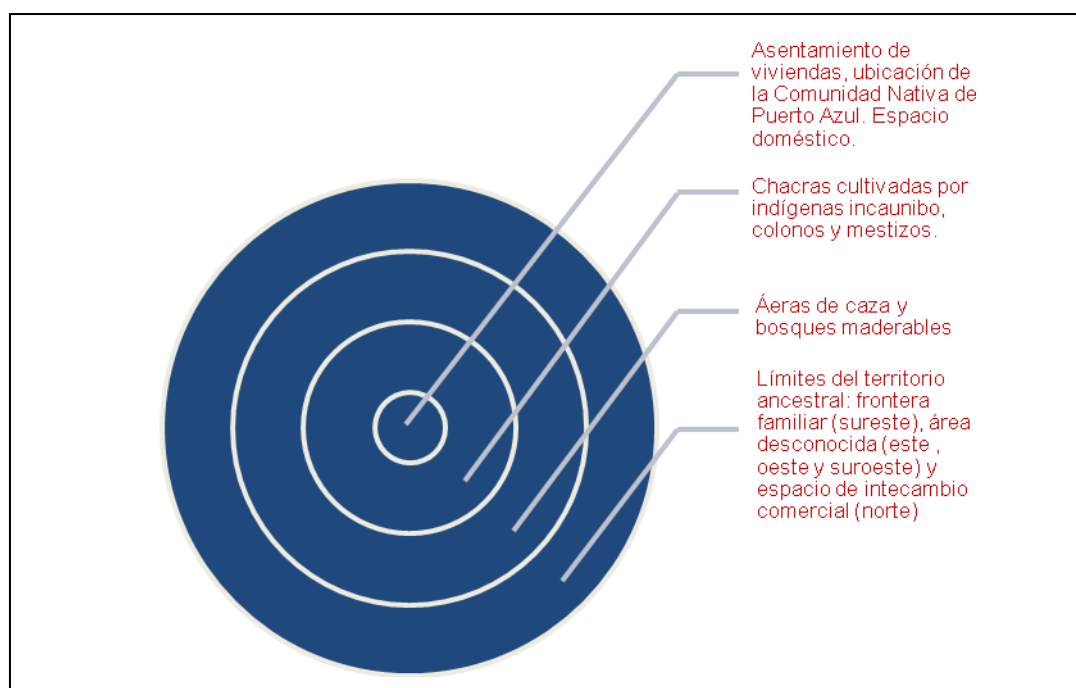
Una de las principales prácticas territoriales de los incaunibo es la construcción de casas en un área seleccionada por sus cualidades geográficas y espaciales, donde actualmente se erige el centro poblado de Puerto Azul. Como ya se comentó líneas arriba, uno de los discursos que diferencian a los incaunibo de los indígenas cacataibo en aislamiento voluntario (camano) es la domesticidad que los primeros detentan. El sedentarismo, que según los incaunibo es una característica propia de los “civilizados”, es el referente de una condición doméstica y, por lo tanto, es asimilado como cualidad del grupo (Descola, 1988; Viveiros de Castro, 2003). Así, la búsqueda de un lugar adecuado para el asentamiento de las viviendas fue vital para construir su condición socialmente aceptada como “civilizados”.

En la selección de la actual locación de la comunidad de Puerto Azul no sólo han intervenido factores topográficos, frente a una posible inundación en la temporada de lluvias, sino que también factores espaciales que les han permitido localizar una ubicación central,

asegurando así una vigilancia completa sobre su territorio y un control de incursiones de terceros. Por lo tanto, si se toma como referencia las distancias de caminata desde el asentamiento de las casa en la comunidad de Puerto Azul a cualquiera de los límites, el tiempo de recorrido varía entre las seis y siete horas de caminata al ritmo de un hábil cazador (Ver mapa 5.2)

En ese sentido, el centro poblado comunal ha sido construido al centro del territorio, éste es una primera circunferencia de todo un entramado de anillos que componen la ubicación espacial de los incaunibo dentro del área que poseen. Esta percepción concéntrica del territorio incaunibo se puede apreciar en la figura a continuación:

Figura No. 5.4: Percepción concéntrica del territorio incaunibo



Fuente: Elaboración propia.

Los anillos del cuatro 5.4 muestran una interconexión entre todas las áreas del territorio incaunibo sobre las cuales se practican formas de posesión del territorio. Todos estos anillos están unidos por una serie de caminos que tienen su punto de origen en el asentamiento comunal y se extienden a lo largo de las áreas de cultivo y las zonas de caza, además de atravesar los bosques maderables, en algunos casos primarios, hasta los límites del territorio. Existe una bifurcación del camino a la cordillera que conduce a un área de bosque donde se recolectan hojas de Shapaja (*Attalea phalerata*) para la elaboración de los techos de las casas. El bosque entre el río Guacamayo y el Yura, provee de buenos materiales para la construcción de las casas que son, en su mayoría, soportadas sobre unos pilotes de madera shihuahuaco (*coumarouna odorata*) con pisos de madera de chonta y suelen

emplear calaminas para la bóveda, el lomo y los tímpanos extremos del techo de la casa. Las casas, mínimamente, tienen dos espacios, uno para la cocina y el otro, por lo general más grande, para el dormitorio.

El centro poblado cuenta también con una posta médica de nivel 1, con un enfermero residente, y con un centro educativo de enseñanza primaria y secundaria. Además, desde hace un año, se cuenta con tres pequeñas tiendas de insumos básicos.

5.2.2. Labores productivas

Cultivo de la tierra

Desde su arribo a esta cuenca, los incaunibo encontraron un bosque primario que rozaron para la siembra y cosecha de yuca (*Manihot sculenta*), plátano moquicho (*Musa paradisiaca*) o maleño, camote (*Hipomea Batata*) y algunas frutas como el dale dale (*Calathea allouia*), la papaya (*Carica papaya L*) y la piña (*Ananas Comosus*). La temporalidad de la producción de las chacras incaunibo no excedía de los dos años, puesto que por las cualidades de la tierra baja en nutrientes de bosque húmedo tropical, el cultivo no es continuo (1-2 años por producto), aunque algunos de los pobladores indígenas refirieron que la chacra de plátano maleño puede producir hasta por 7 años.

Los productos, dependiendo de la temporada, son sembrados en espacios distintos. En la temporada seca (mayo - octubre) se siembra maní, frejol y sandía en las orillas de los ríos, en las playas. El cultivo de estos no es extensivo ya que las áreas para su producción son angostas. En esta temporada, además, se rozan las nuevas chacras que se iniciarán en el invierno. Las chacras de roza y quema se cultivan a lo largo de todo el año. Después de la roza de la chacra, en temporada seca, se planta y siembra yuca, plátano, arroz, papaya y maíz, cuya temporalidad no excede los dos años. Cuando el producto se termina o se pudre, la chacra es abandonada hasta que los retoños de las plantas silvestres se conviertan en troncos (8 -10 años) y el suelo se nutra.

Con la llegada de los colonos a la comunidad de Puerto Azul, la distribución de tierras para la producción agrícola tomó un giro significativo. Progresivamente, las chacras fueron dejando su cualidad temporal. Los colonos asentados reclamaron las tierras que les correspondían a las mujeres con quienes se habían unido, y en éstas se dedicaron a la producción intensiva de plátano maleño, piña (*Ananas comosus*), papaya y coca (*Erythroxylum coca*). El acceso a grandes áreas de cultivo y la buena producción agrícola resultó ser una buena fuente de ingresos económicos para las familias colonas, de manera

que en adelante se buscaron los medios para una producción abundante. Como la producción agrícola de los colonos requiere extensiones más amplias de terreno, se recurre frecuentemente al alquiler de chacras de los incaunibo.

Desde la década de los ochenta, la producción de hoja de coca fue una de las principales alternativas económicas entre las familias de colonos y muchos se insertaron en el mercado local del cultivo ilegal. Para ello era necesario rozar nuevas áreas de bosque a las que el acceso no era del todo fácil y emplear variedades de agro fertilizantes para optimizar la producción en la chacra. Se requirió, pues, la mano de obra de los indígenas y la modalidad de pago se realizó por jornales diarios. A diferencia de la labor individual indígena para la preparación de la chacra, la práctica agrícola de los colonos exigía una mayor fuerza laboral y la remuneración de la misma para su ejecución. Esta actividad fomentó la aparición de la figura de “nativos jornaleros” quienes hasta hoy en día esperan por las mañanas la oferta de trabajo ya sea rozando alguna chacra, deshojando coca o trasladándola a los puntos de acopio. Hace una década, la aparición de plagas en las chacras urgió la utilización de pesticidas altamente nocivos, como el Tamaron y el Thiodan, en su producción.

Desde la perspectiva de los incaunibo, esta práctica es una muestra de la nueva estratificación social, en la que prima la posesión de conocimiento y el acceso a información sobre la producción adecuada y el comercio de la hoja de coca. Los colonos conocen del tipo de cultivo y todas las implicancias que ello supone, mientras los incaunibo aprenden cómo cultivar la hoja de coca durante sus trabajos en la chacra de algún colono, tal como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

“A veces les digo para que trabajen en mi chacrita, depende pues, la coca no puedo recoger yo solo. [...] los nativos no saben, entonces poco a poco se van a ir anexando, personas más despiertos porque así no. Hay veces también ellos ¿no? un poco se sienten un poquito marginados. Es que no saben, pe.” (Poblador colono en Puerto Azul, 43 años)

Tras su producción, la hoja de coca es transportada para su comercio. Las rutas de comercio, al igual que la producción, deben ser sigilosamente trazadas al punto que las chacras, las casas de los colonos y las rutas comerciales sean espacios interconectados, de tal manera que su traslado se haga de forma vigilada y poco llamativa. De hecho, por el actual carácter ilegal de la producción de la hoja de coca en la cuenca del Aguaytía, su cultivo genera prácticas y rutas escondidas a las que, en la mayor parte de casos, los indígenas no tienen acceso. De esta manera, las chacras, los lugares de almacenamiento y

las rutas de transporte constituyen un área poseída por agricultores colonos y por dueños mestizos. (Ver figura 5.3).

Si bien es cierto, las oficinas descentralizadas de ENACO (Empresa Nacional de la Coca) también tienen presencia en Villa Aguaytía, los productores de hoja de coca refieren como una pérdida de esfuerzo hacer negocios con esta entidad. Ello se debe a que el precio ofrecido por arroba de hoja de coca es 40% menor al ofertado en el mercado ilegal. El precio promedio de la compra de hoja de coca en ENACO, depende de la calidad y la oferta del mercado, así el precio de la hoja de primera calidad varía entre los S/. 120 y 90 mientras que la hoja de segunda calidad varía entre los S/. 70 y 90 por arroba (11.5 kg.)

Tala de madera

Para los incaunibo, así como para otras muchas sociedades indígenas de la Amazonía, los árboles y sobre todo los animales que pueblan los bosques de su territorio son considerados personas (Surrallés, 2009). Así pues, los árboles del bosque y los animales, tienen una vida social en la que se resalta la presencia de un jefe “familiar” para todo el grupo (“las madres”).

En ese sentido, la recolección, el cultivo de chacras pequeñas y la caza eran las únicas actividades para la subsistencia sobre el bosque. La recolección de raíces, frutos, semillas y pequeños objetos de valor como piedrecillas, resinas duras e insectos no ameritaba el talado de los árboles que poseen “madres” [Lupuna (*ceiba pentandra*), tornillo (*cedrelinda catenaeformis*) o el palo santo (*burserea graveolens*)] y de hecho se evitan transitar cerca de ellas puesto que la conversación que sostienen los árboles en el bosque no debe ser escuchadas por los humanos ya que “...*el yunshin te sigue a tu casa, no deja dormir, es como demonio. Esos árboles tienes su madre fuerte*” (Poblador indígena, 45 años).

Desde los primeros años de su asentamiento, los colonos buscaron áreas libres de bosque para explotarlas. Pasados unos años de su llegada, todo aquel espacio de bosque en pie que se encontraba al extremo derecho e izquierdo del río Aguaytía y el que se encontraba en las cabeceras de las quebradas próximas a la cordillera fueron arrasados (ver mapas No. 5.2 y 5.3). Aquellas áreas para la caza de los incaunibo fueron también los espacios de bosque marcados para la explotación de madera de los colonos. El siguiente testimonio nos permite ilustrar esta situación:

“Yo cuando chiquito miraba, era así como si alguien lo hubiera plantado. Uff, por allá [señala cabecera del río Aguaytía] por allá [extremo izquierdo], acá también [extremo

derecho]. *En filita, todas las catahuas, caoba, el cedros, el tornillo. Todos esos árboles en filita, como jardín. Pero los colonos todo eso lo han matado. No han dejado nada, nada. Se han matado nuestras medicinas, nuestro bosque, la casa del mono, de la sachavaca.*" (Poblador indígena de Puerto Azul, 42 años)

En los años ochenta y noventa, los materos, una especialización de los madereros colonos, entraron en el bosque primario en busca de los mejores ejemplares arbóreos. La tala del bosque fue de extracción manual, lo que requería de varios trabajadores que jalen los troncos entre 1 y 2 km hasta la orilla de los ríos. Estos bosques fueron de libre acceso, por lo que su conservación y sostenibilidad en este contexto eran casi imposibles. De pronto, la extracción de madera se había convertido en una actividad muy rentable para los colonos y, a causa de las constantes quejas y denuncias de la deforestación del bosque en la cuenca del Aguaytía, el gobierno peruano debió restringir el acceso a este recurso. En respuesta a esta medida, se trazaron nuevas rutas para el traslado de madera en el bosque y, paulatinamente, los animales de caza fueron huyendo por el estruendo de las máquinas y la contaminación del agua (por las raíces podridas de los árboles talados y el derrame de aceites y combustibles). A consecuencia de ello, las áreas de caza fueron abandonadas y remplazadas por otras cada vez más lejanas. De esa manera, el territorio "ancestral"¹³ de los incaunibo dejó de ser frecuentado únicamente por éstos.

Los colonos emparentados con familias incaunibo por matrimonio tomaron la potestad de invitar a amigos y familiares a que usufructúen las tierras que pertenecían a la comunidad. Esto trajo como consecuencia un incremento de la población colona en Puerto Azul, que se dedicaba a la tala de madera y a la caza, llegando a constituir así un 50% de la población de la cuenca en la actualidad.

La madera talada debía ser transportada, pero su traslado debía darse a espaldas de las instituciones que por aquel tiempo controlaban el área de la deforestación. Paralelamente a los programas de erradicación de hoja de coca, la tala ilegal de madera fue en aumento y su regulación tardó en llegar, por lo cual los madereros trazaron nuevas rutas. El río y las quebradas próximas a las zonas de corte y trozado de la madera eran medios frecuentes de transporte nocturno en temporadas de lluvia. Algunos indígenas incaunibo que colaboraron con el traslado de la madera ilegal guiaron a los madereros y algunos de ellos fueron amenazados de agresión si mencionaban las rutas por las que se "jalaba la madera al río".

¹³ El término "ancestral" es utilizado entre comillas a lo largo del texto pues, más que indicar una temporalidad concreta, refiere al reclamo histórico de los pobladores.

Caza

Otra práctica frecuente que los incaunibo realizan en su territorio es la caza de animales para la subsistencia de las familias indígenas. Muy esporádicamente, la caza está destinada a la venta de carne y, en algunos casos, al tráfico ilegal de animales. Esta práctica frecuente ha sido localizada en tres puntos o cotos de caza, los cuales se hallan, al igual que los bosques maderables, en el tercer anillo de localización concéntrica del centro poblado de la comunidad (ver figura 5.4). Dado el crecimiento de la población indígena y colona, y la consecuente explotación de los cotos de caza más cercanos, cada año este círculo se va ampliando y alejando del centro de la comunidad.

Una de estas áreas está ubicada entre el río Guacamayo y la cordillera Azul. “*Nosotros conocemos todo este Guacamayo, este río pasamos monteando (cazando) así. A las 5 de las mañana bajo el río, y bajaba con una balsita*”, comenta un poblador indígena. La otra se encuentra en el varadero, próximo a la quebrada de Shashocoro y la tercera se encuentra al sur del Shashocoro (ver mapa N° 5.3).

La principal técnica de caza o mitayo es el asecho, con ella el cazador o mitayero espera a su presa agazapado entre las hojas de un arbusto próximo a yucales si se tratase de sajinos, o cerca a las palmas de aguaje si se tratase de sachavacas o venados. Existe también una modalidad de caza nocturna, el “chapaneo”. “Chapanear” –la forma gramatical verbalizada– consiste en merodear las orillas de las quebradas o del río las noches que no hay luna llena. Esta práctica es recurrente para la caza de ronsocos o cerdos de agua y majá o picuro (*Cuniculus paca Linnaeus*). La caza de huanganas (*tayassu pecari*) es muy esporádica, muchas veces ésta depende de la coincidencia entre las rutas migratorias de este animal con el día y la hora elegida por el mitayero para su actividad y las experiencias oníricas de los parientes la noche antes.

Hasta hace unos 15 años la caza se practicaba con arcos manufacturados con tronco de chonta (*Bactris gasipaes*) de aproximadamente 1 m a 1.50 m y con flechas del mismo material de 2 m de largo, decoradas y untadas con resinas venenosas de vegetales o secreciones letales de batracios. Esta práctica de la caza fue remplazada por la caza con armas de fuego, generalmente escopetas modelo Winchester hechas calibre doce, las cuales son accionadas con cartuchos de 16 perdigones cada uno. Posteriormente volveremos sobre el tema para describir en profundidad la regulación indígena sobre la caza.

Pesca

Los ‘abuelos’¹⁴ cuentan que los peces del río, como el boquichico (*Prochilodus nigricans*), la doncella (*Hemisorubim platyrhinchus*), el zúngaro (*Zungaro zungaro*) y otros, comenzaron a disminuir a causa de la constante y abrupta práctica pescadora de los colonos. Este reclamo se remite a los primeros años de convivencia con los colonos. De hecho, las técnicas para la pesca indígena contrastan con las técnicas empleadas por los foráneos. Así, mientras los incaunibo se valen de anzuelos y tarrafas (redes agalleras), pescan en pequeñas quebradas y meandros y liberan a los peces de menor tamaño “para que crezcan”, los colonos pescan con dinamita y barbasco en quebradas o el río, y por ninguna razón dejan los peces en el río, por más pequeños que estos sean.

La pesca en el río varía por temporadas en el río Aguaytía. Las áreas para una mejor pesca son los meandros o “pozos”, en ellos se práctica la pesca con red agallera, anzuelo y, antiguamente, con flechas; en las orillas y en las quebradas se aprovecha la crecida del río para hacer pequeños pozos rodeadas de piedras donde permanecen los peces cuando el nivel del agua baja. El territorio incaunibo no alberga una laguna o cocha a diferencia de otros grupos amerindios de la amazonía. Sin embargo los ríos y las quebradas son predilectos para la pesca. Así, en río Aguaytía a la altura de la quebrada de Agua Dulce y Guayabal (Ver mapa 5.3) se encuentra la mayor área de pesca del territorio y es muy frecuentada por pescadores de Villa Aguaytía y colonos en su mayoría. El tema de la regulación de la pesca será abordado más adelante.

5.2.3. Prácticas de movilidad

La comercialización de productos y las relaciones sociales con otros colectivos motivan prácticas de dinámicas de traslado y de comunicación, uno de los medios empleados para ello es el río. En la comunidad de Puerto Azul no es nada raro ver a un incaunibo bajar el río en una balsa (lo cual no significa que no usen los botes a motor, o que no posean uno) en la que amarra unos racimos de plátanos maleño, una alforja con comida para el viaje y una bolsa plástica con una camisa y un pantalón secos para cambiarse al llegar a su destino. Muchos incaunibo prefieren esta práctica ya que les permite detenerse en las bocas de las quebradas y en algunos meandros del río en los que la pesca con anzuelo es posible. Las escalas en la ruta de navegación, cerca a las curvas y próximas a los rápidos, son empleadas como indicadores de los cambios que se están dando a lo largo de la cuenca. Para surcar de regreso a la comunidad, uno de estos “balseros” esperará un bote colectivo y pagará los S/.15.00 de pasaje hasta Puerto Azul.

¹⁴ ‘Abuelos’ es el término empleado en la comunidad de Puerto Azul para referirse a los ancianos del grupo.

Los pobladores indígenas se movilizan al centro poblado de villa Aguaytía y en algunos casos hasta el cercano centro poblado de San Alejandro (1 hora de viaje, aprox.) con vistas a realizar (1) transacciones económicas (compra y venta de productos de pan llevar, ropa, herramientas, etc.), (2) iniciar un trabajo temporal (limpieza del pueblo, lavado de ropa, traslado de canastas de frutas, asistencia en carpintería), (3) acceder a una militancia política en organizaciones indígenas o no indígenas, (4) visitar a parientes asentados en la provincia y (5) encontrar variadas formas de esparcimiento y ocio, sobre todo.

Otro espacio de movilización indígena son las ciudades de Pucallpa y Huánuco. Desde villa Aguaytía hasta Pucallpa el pasaje básico es de S/. 20 y ello limita un poco su recurrencia. Quienes frecuentan esta ciudad son jóvenes incaunibo que estudian en la universidad o en institutos técnicos, algunos dirigentes comunales y uno que otro indígena que decide ir a pasear un momento a la ciudad, después de una exitosa transacción económica. Eventualmente, problemas de salud grave y trámites documentarios son otros factores. En todos estos espacios sociales los incaunibo observan y se interrelacionan con actitudes y sujetos no indígenas de quienes toman o rechazan comportamientos.

No hace más de siete años, una nueva ruta de movilización se ha hecho recurrente entre los hijos de indígenas y colonos, los cruces: se trata de la ciudad de Lima. Muchos de ellos motivados por variadas y mejores ofertas laborales migran a la ciudad en compañía de parientes. Cada dos años, en el mes de junio, regresan a la comunidad a visitar a sus padres durante la fiesta de San Juan y se dan tiempo para revisar las áreas de parcelas que aún les corresponden. Un padre incaunibo cuenta la llegada de su hija de la siguiente manera:

Ya viene, en junio, para San Juan, ha dicho que va llegar. Ayer ha llamado a la comunidad y dice que está trayendo ropas y juguetes para los niños. Hace dos años que no lo veo a mi hija, dice que ya tiene su marido y yo quiero que venga a la comunidad para que vivan pero ya no quiere. Yo tengo miedo, Lima es grande y te matan, ella me quiere llevar para conocer pero no sé, tal vez ya no regreso. (Poblador incaunibo, 53 años)

Estas prácticas de movilidad corresponden a los indígenas incaunibo, mientras que los colonos optan por pasar más tiempo en el cultivo de sus chacras y solamente 3 o 4 veces por mes bajan al centro poblado de Villa Aguaytía, principalmente para realizar transacciones económicas. Eventualmente visitan Pucallpa, Huánuco o Tingo María.

5.2.4. Balance general sobre las prácticas territoriales

Tras el recuento de las prácticas territoriales “ancestrales” y contemporáneas de los incaunibo, así como de los colonos, sobre el área que hoy poseen, podemos destacar cinco prácticas principales, impregnadas en la experiencia que cada escenario histórico les ha provisto.

- a) La práctica de asentamiento, combinada con las prácticas agrícolas y de caza, ha generado un patrón residencia de círculos concéntricos. Los caminos que atraviesan transversalmente estos círculos, así como la protección del área de asentamiento de inundaciones y crecientes de río en invierno, determinan el control espacial del territorio. Asimismo, la residencia sedentaria es considerada un rasgo de “civilización”, cualidad que buscan demostrar los incaunibo.
- b) Las prácticas agrícolas incaunibo remiten a un control de las parcelas a través de la rotación cada dos años, según el tipo de cultivo y la zona a cultivar. Las parcelas no son cultivadas con un mismo tipo de planta, sino que son sembradas con muchos tipos a la vez. La roza y quema abre espacios de cultivo a una nueva rotación, dejando los anteriores con la finalidad de que se regeneren y vuelvan a ser utilizables después de una década. Dada la baja calidad de los nutrientes del suelo la rotación es alta, exceptuando el caso de algunas especies con mayores rendimientos. Las alianzas matrimoniales entre incaunibos y colonos han generado una dinámica de establecimiento de parcelas con producciones más intensivas. Así, el tiempo de rotación se ha eliminado y se procura el monocultivo. Esta tendencia ha sido enfatizada con el cultivo de la hoja de coca, cuya producción y comercialización es controlada por los colonos.
- c) La tala de la madera del bosque es una actividad fundamentalmente colona. La apertura de espacios de corte en el bosque ha generado el alejamiento de los animales de caza, con lo cual las prácticas de caza y recolección de los incaunibo se han debido desplazar al interior del bosque.
- d) Las prácticas de caza y pesca de los incaunibo se despliegan a partir de ciertas técnicas que generan una ocupación más dilatada del territorio. Debido al alejamiento y al incremento de la incertidumbre respecto a la disponibilidad de animales, las incursiones tienden a campañas más largas. Las técnicas de pesca practicadas por los incaunibo difieren de las desplegadas por los colonos. La ocupación del espacio de

pesca incaunibo privilegia los arroyos y quebradas en una técnica extensiva, mientras los colonos ubican zonas puntuales para pesca intensiva.

- e) Los frecuentes desplazamientos de los incaunibo más allá de su territorio titulado y, aún, del que poseen “ancestralmente”, les permiten mantener ciertas actividades comerciales y sociales con otros grupos y espacios no indígenas. En ese sentido, la movilidad territorial incaunibo genera escenarios de re-elaboración y re-conocimiento de su condición de indígenas al traspasar sus fronteras. Además, los incaunibo aprovechan estas incursiones para anotar los cambios que ocurren en los bosques y en los ríos. Así, la caza y pesca, además de actividades para la subsistencia, son prácticas que permiten un constante monitoreo del territorio.

Como se ha mencionado líneas arriba, las actividades sobre el territorio generan una gama de reflexiones y discursos en torno a la forma en que es poseída un área. A continuación analizaremos la diferencia entre colectivos partiendo de sus discursos sobre el territorio.

5.3. Discursos territoriales

En el presente subcapítulo se analizarán los discursos territoriales como mecanismos de posesión de un colectivo sobre un área. En él se verá la forma en la cual los indígenas incaunibo piensan, imaginan, representan e historizan su relación con el espacio que ocupan. Para ello en la primera sección de este subcapítulo se ha considerado la narrativa territorial indígena incaunibo sobre la identificación del territorio, posicionamiento sobre el mismo y la construcción de los límites territoriales. A partir de ello, se destacará la importancia que cada uno de los componentes de su territorio (quebradas, suelo, áreas de caza, tierras cultivables, la cordillera Azul y el Centro Poblado Villa Aguaytía) tiene para este grupo indígena. Estos elementos convergen en la representación del territorio incaunibo, que será ilustrado con un mapa elaborado por los mismos pobladores. En la segunda sección, se darán a conocer los detalles de una narrativa colona, y en algunos casos mestiza, sobre el territorio en el que actualmente están asentados. Para ello se describirán los principales discursos sobre la producción y el cultivo de las chacras y secciones de bosque maderable.

5.3.1. Narrativa territorial Incaunibo

Ocupación del territorio

Los primeros relatos de la aparición del pueblo cacataibo en las cuencas que hoy pueblan se remiten a la tradición oral que ha sido compartida y continuada por los ‘abuelos’, en la comunidad. Un antiguo poblador indígena de Puerto Azul narró la posible procedencia de los cacataibo hasta el área de la actual provincia de Padre Abad, Villa Aguaytía, de la siguiente manera:

“...un cuento que mi papá contaba: antes de que sea Ucayali, Ucayali era como una quebrada, antes de Cristo. Era una quebrada, desde Iquitos, esta es una historia. Como Ucayali, Amazonas, el río Napo, era así como éste. Ellos venían a pie, caminando a buscar animales para comer. [...] Había shipibos, todas etnias, antes, había una laguna, río grande. Había una creciente, así se ha hecho, dice, Ucayali. Hay una cocha dice ¿no?, en Pucallpa en kilómetro 15, Cashibococha. Ahí era su comunidad de patriarca, le dicen Conibococha. Así me han contado mi papá, mi abuelo. De ahí bajaba, dice, así era como una quebrada, salía y entraba a su boca y surcaba por ese lado. Ingresó por Ucayali, o por aquí, Aguaytía. Una familia de incaunibo dividió en Cashibococha. Así una persona de incaunibo pensó en tener dos mujeres y tenía problemas, se peleaba, se dividió uno de por acá. Así se dividió. Cuando Ucayali era como quebrada. El río crece con los cacataibo.” (Poblador indígena de Puerto Azul, 72 años)

Los cacataibo refieren su origen a Cashibococha, una gran laguna ubicada a 15 kilómetros de la ciudad de Pucallpa. Se cuenta que alrededor de esa laguna habitaban varios grupos indígenas y las fricciones entre ellos generaban constantes enfrentamientos, en especial por el acceso a los recursos ictiológicos y a las áreas de caza. Estos factores y las constantes inundaciones del área que ocupaban, impulsaron a los cacataibo a avanzar hacia el oeste en busca de un mejor lugar para la caza y pesca. De esa manera el pueblo cacataibo se aleja de Cashibococha y en adelante su trayectoria fue continuada por las vertientes de los ríos Ucayali; Aguaytía y Pachitea. Los cacataibo pretendían encontrar un área o una cuenca en la que la pesca fuera variada y el acceso a tierras cultivables no sea limitado. Al llegar a las cuencas que hoy pueblan (Aguaytía, San Alejandro y Sungaruyacu), se generaron sangrientos enfrentamientos entre familias del mismo pueblo cacataibo y aún con otros pueblos indígenas por la posesión del territorio. Ello les permitió separarse, avanzar en otra dirección, alcanzar extremos y trazar sus primeros límites.

Las dos familias del pueblo cacataibo se establecieron a lo largo los ríos Aguaytía, San Alejandro, Sungaruyacu y Pachitea. El grupo familiar de los incaunibo¹⁵ pobló las cabeceras

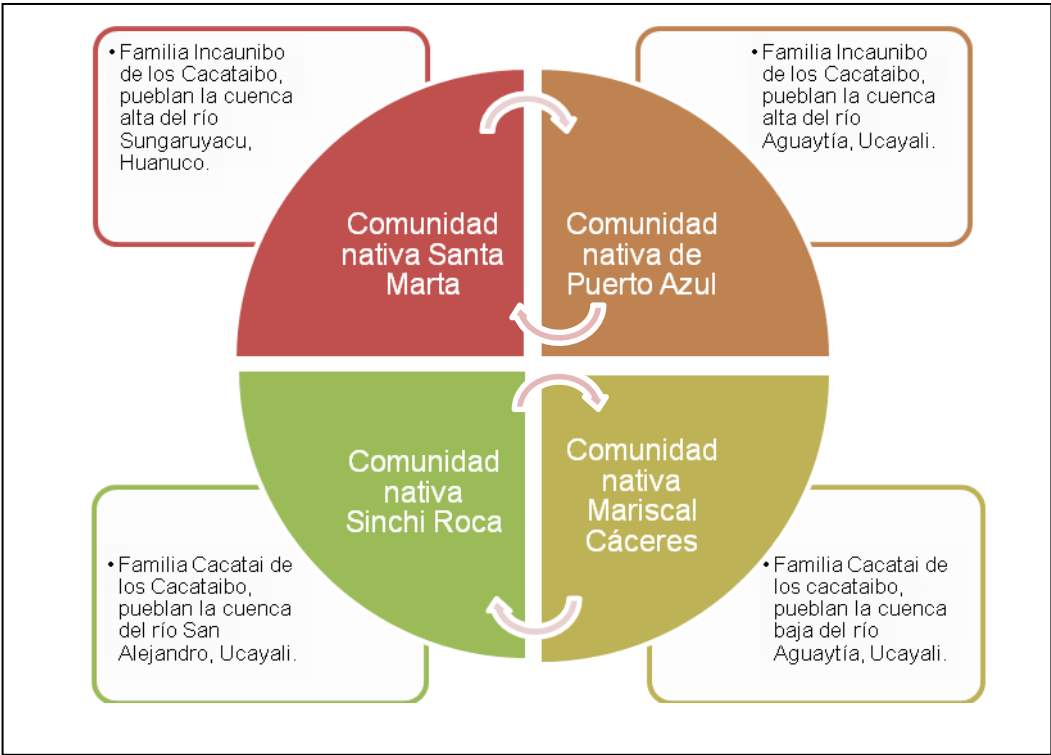
¹⁵ El término incaunibo está compuesto por el término “inca” que hace referencia al Inca, deidad de quien los incaunibo reconocen provenir. La otra palabra es “uni” que significa gente e “lbo” que quiere decir dios. Por tanto, incaunibo significa la gente sagrada que descende de los incas o los herederos de los incas.

de los ríos Aguaytía y Sungaruyacu. Este grupo familiar estaba compuesto, a su vez, de dos familias: la familia de Puerto Azul y la familia de Santa Marta. El territorio poseído por los primeros incaunibo de Puerto Azul, aproximadamente durante el primer quinquenio del siglo XVIII (Frank, 1994), fue desde la quebrada del Yura hasta la quebrada del Paro de norte a sur, y desde la cordillera Azul, por el oeste, hasta el codo de Pozuzo, próximo al río Sungaruyacu, al este. Los incaunibo de Santa Marta, por su parte, se ubicaron sobre el río Sungaruyacu.

“Desde los antiguos, desde los patriarcas cuidaban los que vivían acá, incaunibo, cuidaban región Ucayali hasta cordillera, conectando con Paro. Ahí también vivía mi papá cuidando ese territorio. Tanto de Aguaytía, tanto de Huánuco. Era dos comunidades, por eso se cuidaban así. Santa Marta y Puerto Azul, los dos eran unidos. Cuidaba su mercado, su leche, que no es de otra etnia.” (Poblador indígena de Puerto Azul, 52 años)

Por otro lado, el grupo familiar de los cacatai se asentó en la cuenca baja de los ríos San Alejandro, Sungaruyacu (Pachitea) y Aguaytía. Debido a la cuenca que ocupaban, los de Mariscal Cáceres, en el bajo San Alejandro, eran llamados de *shuquenoubo* (de cuerpo negro) y los de Sinchi Roca, en el bajo Aguaytía, *reishconibu* (hablar roncando). A continuación se presenta una figura que grafica la actual ocupación de estas familias del pueblo cacataibo.

Figura No. 5.1: Actual ocupación del pueblo cacataibo



Fuente: Elaboración propia.

Estos cuatro asentamientos claramente identificados por cada una de las familias cacataibo, se enfrentaron entre sí por la posesión de un área mayor para la recolección de frutos, tallos y semillas, quebradas para la pesca y bosque para la caza de animales. En ese proceso el intercambio de mujeres/hermanas fue un factor determinante en la extensión del territorio de los grupos de familias ya establecidos en las orillas de los ríos. Con esa premisa, los varones de Puerto Azul intercambiaban a sus hermanas con las hermanas de los varones de Santa Marta. Ellos viajaban entre las dos comunidades fiados de la seguridad de hallar mujeres, lo cual no significa que fuera una travesía fácil. De igual manera, en las comunidades de Mariscal Cáceres y Sinchi Roca, áreas habitadas por los cacatai, el intercambio de hermanas entre ambas familias fortaleció la posesión de las tierras (Montalvo, 2010).

Según los incaunibo de Puerto Azul que fueron consultados, con el pasar del tiempo esta diferencia entre las dos familias cacataibo se hizo más clara. Las autorepresentaciones y particularidades dialectales a cada familia marcaron la posesión de áreas. A la par, los límites sobre el espacio poseído por uno y otro grupo se hicieron más notables, al punto de establecer hitos que eran representados a manera de trampas con flechas envenenadas bajo tierra y palos cruzados de los que colgaban del brazo animales muertos.

Durante las primeras décadas del siglo XIX, una vez asentados en la cuenca del Aguaytía, los incaunibo forjaron su primer asentamiento comunal en dos malocas¹⁶ –aunque no dejaron su nomadismo–, a orillas de la quebrada Pindayo o Nooca, a unos diez kilómetros del centro poblado de Villa Aguaytía, en la provincia de Padre Abad. En esta quebrada, los intercambios de mujeres con la aldea de Santa Marta y los encuentros belicosos con los cacatai se agudizaron. Ello generó la necesidad de una delimitación territorial que pudiera ser percibida por ambos grupos. En ese escenario se relatan enfrentamientos con otros pueblos indígenas que habían experimentado un frecuente contacto con los primeros colonos. Santos Granero (2004) data los encuentros bélicos entre los yánesha y sus vecinos del norte, los cashibo, y Frank (1994) relata los enfrentamientos de los cacataibo contra los shipibo. Un indígena incaunibo, oriundo de Santa Marta y casado con dos mujeres de Puerto Azul, narró que tras esos enfrentamientos es que se llama “salvajes” a los incaunibo, ya que las únicas armas de guerra que portaban eran flechas con puntas venenosas, mientras que los demás grupos ya manejaban armas de fuego.

Posteriormente, a fines del siglo XIX, el comercio del caucho y la jirga alcanzó su auge y muchos aventureros y comerciantes se adentraron a las cabeceras de los ríos de la región Ucayali. Durante este tiempo, tanto los cacatai como los incaunibo fueron perseguidos y, en

¹⁶ La maloca es una casa comunitaria utilizada por indígenas amazónicos de distintos pueblos amerindios.

muchos casos, tomados como esclavos para la extracción de la goma. Algunas familias optaron por alejarse de las aldeas y asentarse en el extremo de las áreas que ambos grupos poseían. De esta manera, el territorio fue, para los incaunibo y los cacatai, el espacio de refugio frente a las persecuciones y matanzas de la época. De los pocos incaunibo que fueron tomados como esclavos no se sabe más nada. Sin embargo, hay algunos relatos en las aldeas cacatai de la cuenca del Sungaruyacu que cuentan el regreso de una mujer del grupo para convencer a sus coterráneos sobre la buena posibilidad de vivir junto a los patrones del caucho. Esta mujer habría sido tomada como prostituta por los patrones del caucho en Iquitos (Montalvo, 2010).

Cuando los incaunibo retornaron a sus tierras, ya sea por haber sido perseguidos y capturados por los caucheros o por haberse refugiado en los extremos de su territorio, experimentaron la nueva, pero no incómoda, presencia de otra familia: los camano o calatos. Los camano, también llamados cacataibo en aislamiento voluntario, constituyen otro grupo familiar del pueblo cacataibo. Ellos también salieron de la laguna de Cashibococha pero se separaron de los cacatai y los incaunibo. Éstos se han asentado en la zona sur en las cabeceras de los ríos Aguaytía, Pachitea y Pisqui (FENACOCA, 2005); aún mantienen su carácter de nómades y son considerados por los cacatai y los incaunibo como “salvajes”.

“Por acá también hay calato, camano. O sea nosotros no. Todavía el cacataibo camano dormir en el monte. Más antes era cacataibo calato, un camano. Eso me llama la atención, nosotros no somos cacataibo nosotros somos incaunibo, nuestro nombre incaunibo.” (Poblador indígena de Puerto Azul, 43 años)

De entre los camano asentados en territorio incaunibo se reconocen dos grupos, aunque se piensa que pueden ser familias. Los primeros son los *Pianono*, referidos como los “bravos” o agresivos, y el segundo son los *Shonsheregüiqui*, descritos como gente con quien se puede tratar sin que ello sea del todo fácil. Aquellos que los han visto dan testimonio de su elevada estatura, su tez clara, su vasta pilosidad corporal y un estilo de vida diferente al de los incaunibo. Un indígena que dice haberlos visto cuenta:

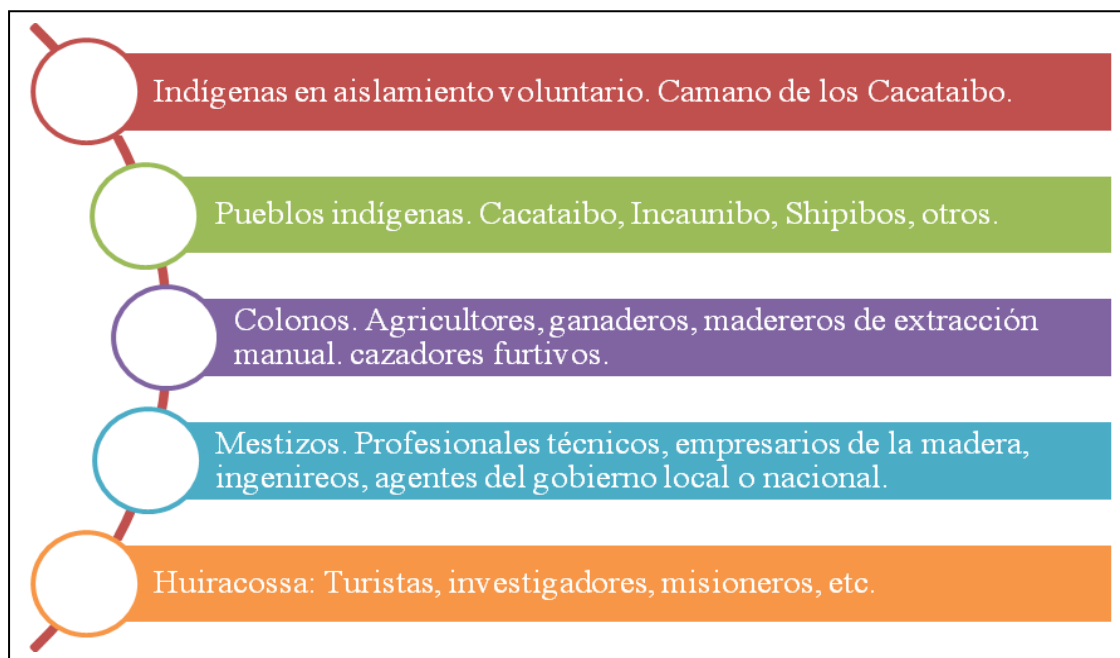
“Uy, parece gringos esos. Mujer blanca es, buena señorita, buena hembra. A su casa no, a su casa hacen así, de tierra, pero así redondo hace. Tapa adentro prenden candela, cómo aguantan. Ahí dormir como chancho para que no entre frío, para que no entre zancudo.” (Poblador indígena incaunibo de Puerto Azul, 61 años)

Sobre las cualidades diferenciadas, los camano detentan prácticas culturales que los incaunibo consideran anteriores a su actual condición, es decir, que son pensadas como

“salvajes”. Los camano son percibidos, tanto por los incaunibo como por los cacatai, como indígenas frágiles y carentes de protección dado que su debilidad, producto de su “salvajismo”, los hace vulnerables frente a las prácticas invasoras de los colonos y de las empresas madereras que amenazan su existencia.

Los incaunibo, como muchos otros grupos de la amazonía amerindia (Viveiros de Castro, 2003), toman el papel de protectores ajenos, “civilizados”, de los camano y como tales esperan que estos puedan “salir” de su actual condición. Dentro de su territorio, los cacataibo ejercen su autonomía como pueblo que ha dejado una práctica que difería de lo “civilizado”. Ya no son débiles, ahora son ‘fuertes’ dentro del área que poseen. Por ello algunas actividades y actitudes que se practican en la comunidad (dormir sobre un catre, comer sobre la mesa, vestir ropa en todo momento) son copia de aquéllas que se hacen en el centro poblado de Villa Aguaytía, consideradas “fuertes” y propias de “gente civilizada”. Con la presencia remarcada de los camano en el territorio incaunibo, una nueva categoría de representación de estratificación se hace tangible en el pueblo cacataibo (ver Figura No. 5.2). Esta diferencia entre los civilizados y los que no lo son cobró mayor sentido hacia la década de 1920, cuando se vieron próximos a los ingenieros y trabajadores que construyeron la carretera a Pucallpa¹⁷.

Figura No. 5.2: Escala de percepción incaunibo de lo “civilizado”



Fuente: elaboración propia.

¹⁷ La carretera a Pucallpa, la PE-5N o Federico Basadre, fue posible sólo tras el descubrimiento del boquerón de Padre Abad por el misionero franciscano padre Francisco Alonso de Abad. La construcción de la carretera por el sector del Aguaytía y el boquerón fue alrededor de la segunda y tercera década del siglo XX, en 1943 se inaugura la carretera.

Un anciano poblador de Puerto Azul recuerda que a la llegada de los ingenieros y trabajadores, sus abuelos notaron su condición de desnudez al observar la vestimenta de los foráneos. De esta manera, la apreciación de lo “bueno” y “civilizado” –según sus propios términos– caló entre los incaunibo y así optaron por el uso de ropas, escopetas y casas individuales sobre pilotes. Los abuelos cuentan que de ahí en adelante ellos querrían verse como “civilizados”.

Durante ese primer tiempo frente a pobladores de centros poblados mestizos e instituciones gubernamentales, varios colonos trataron de asentarse a las orillas del río Aguaytía. Antes de la llegada de los primeros colonos, el acceso a las tierras de cultivo no requería de un consenso comunal, cada familia rozaba y hacía su chacra en el terreno que mejor viera por conveniente. Durante el gobierno del presidente Juan Velasco Alvarado, debido a la presencia de algunos colonos en la zona, la apropiación de las buenas tierras y el acceso a este recurso fueron pautados por los jefes incaunibo bajo la dirección del SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social). Posteriormente, la titulación de su territorio en 1974 les confiere una nueva noción de propiedad del área sobre la cual estaban asentados: *“No se repartían, era de todos, quien quería hacer su tierra. Cuando ya vino la titulación, ahí le titula el Estado, era el 74.”* (Antiguo poblador indígena de Puerto Azul, 72 años). Luego, a inicios de la década de los ochenta, la llegada de foráneos a la zona fue parte de un programa nacional promovido por el gobierno del Presidente Belaunde Terry, con el que se pretendía la colonización de la amazonía peruana por peruanos (Espinosa de Rivero, 2010: 242).

Asimismo, según relató un informante, en 1982 siete familias de colonos del valle del Codo de Pozuzo llegan a la cuenca del río Aguaytía invitados por algunos incaunibo que habían logrado establecer relaciones amicales y de parentesco con éstos: *“...del [codo] Pozuzo vino, el año 82, los mestizos. Eso hemos traído la gente por primera vez”* -comentó un indígena de Puerto Azul, 52 años (Subrayados míos) mientras señalaba las casas de los primeros colonos que se asentaron en la comunidad.

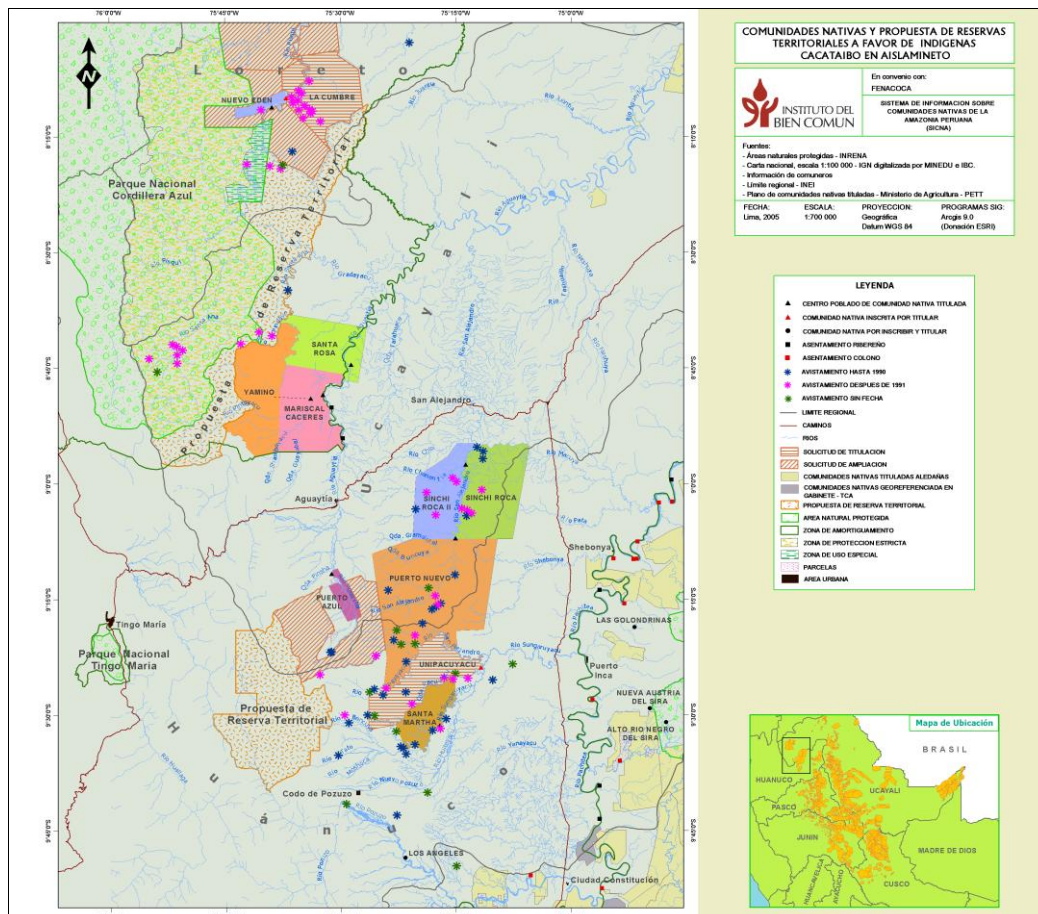
Años después, algunas columnas de Sendero Luminoso ingresaron a esta cuenca con miras a sentar una de sus bases en una quebrada próxima a Puerto Azul. Las condiciones climáticas y la ubicación hacían de esta cuenca la mejor opción. Sin embargo, el jefe de la comunidad, César Noico, armó un comité de defensa de comuneros para que no dejen pasar a los agentes subversivos. Según relató, cuando estos llegaron les dijo: *“Esta es nuestra propiedad, nuestra tierra. Ustedes no pueden entrar. Acá vivimos tranquilos. Yo tengo palabra de Dios y si tú sacas tu escopeta yo tengo mi flecha. La tierra de los incaunibo se respeta.”* Y mencionó que luego de ello no regresaron más.

Actualmente, los incaunibo, reconocen su territorio titulado como una pequeña parte de todo aquél área que “ancestralmente” les era propia (ver mapa N° 5.2). Desde el año de 1991 se ha iniciado una propuesta de ampliación territorial pero no se ha logrado resolverla hasta ahora. A raíz de ello, el interés de los pobladores por mostrar su área poseída les ha llevado a dar a conocer sus límites territoriales, refiriendo áreas cualificadas por acceso a recursos, eventos históricos, míticos e intercambios comerciales.

Delimitación del territorio

El actual terreno de la comunidad de Puerto Azul no tiene más de 2.101 mil hectáreas tituladas (Atlas de comunidades nativas de la Selva Central, 2006). De hecho, la zona donde están asentadas las viviendas de colonos e indígenas se encuentra fuera del área titulada de la comunidad (ver mapa. No. 5.2). En 1991 la Comunidad Nativa de Puerto Azul solicitó la ampliación de su territorio ante la Dirección Regional de Agricultura de Ucayali. Esta solicitud se ha ido modificando y el pedido actual es sobre 32.000 hectáreas correspondientes a lo que se conoce como su “territorio ancestral” y sobre el que tienen prioridad por acuerdos internacionales (Servindi, 2011).

Mapa No. 5.2: Territorio de las Comunidades Nativas Cacataibo y sus propuestas de ampliación y creación de Reservas Territoriales para Indígenas Cacataibo en aislamiento



Fuente: IBC, 2006.

El mapa del territorio titulado de la comunidad de Puerto Azul muestra una pequeña área del total del territorio que los incaunibo reclaman como “territorio ancestral”. La red hidrográfica que compone el territorio incaunibo determina el 80% del acceso a los recursos. Por ello, muchas de las áreas y espacios considerados como propios derivan su nombre del recurso natural que se hallaba próximo o de la presencia de seres espirituales o míticos en la zona. La nomenclatura hidrográfica es vasta y en la sección presente se mencionarán las más importantes, entre ellas, quebradas y ríos.

Frontera Sur: Los ‘abuelos’ cuentan que una de las primeras áreas que les fue propia y que en tiempos “ancestrales” era el distintivo de los incaunibo fue el río Aguaytía, también conocido como *Tashia Aite* por su nombre en idioma cacataibo. A lo largo de sus casi 10 km de recorrido de aguas tenuemente saladas, desde la cabecera de cuenca hasta el centro poblado de Villa Aguaytía, este río atraviesa lugares con características especiales referidas por los incaunibo.

En el límite sur del “territorio ancestral” del pueblo incaunibo se encuentra la “mina de sal”, localizada en la cabecera del Aguaytía, así como la quebrada del Huacón donde, según mencionaron algunos informantes, nace este río. Un incaunibo reconoce y reclama que el área que ocuparon sus abuelos se extendía hasta las cataratas¹⁸ o mina de sal:

“Allá se ve ¡uf! Allá se ve bien alto, tremendas piedras han crecido esas piedras, han crecido ¡uf! Yo me he andado por eso; llegué como a la una hora y media porque mi tío me dice “aquí está, aquí está la mina de sal, este es, este es, este es cerro, este es cerro”. Más o menos quince metros de altura, de la margen derecha salen la mina de sal, chorrean mejor dicho como agua así es, así es como ese [dibuja un círculo de 60 cm de diámetro] tamaño de hueco chorreando, hasta acá llegó incaunibo, los abuelos.” (Poblador indígena de Puerto Azul, 52 años)

La carne de la caza solía ser sumergida en sal para su conservación en la quebrada de Huacón, pues les era de mucha ayuda mantener comida en buenas condiciones para las prolongadas caminatas por su territorio. Actualmente, las expediciones hasta la quebrada de Huacón son escasas y los jóvenes, en su mayoría hijos de colonos con mujeres incaunibo, sólo conocen de este sitio por las hazañas que cuentan sus abuelos. Sin embargo, la referencia que se hace sobre este lugar, sea por viejos o jóvenes, siempre da a entender que constituye el límite del territorio incaunibo (véase mapa N° 5.3).

¹⁸ La mina o catarata de sal incaunibo es una gran roca de la cual vierte agua salada. La roca y el chorro de agua que filtra de la parte de arriba de ésta la hace ver como una catarata.

Frontera Este: Más allá de las pequeñas colinas del varadero¹⁹, entre la cuenca del Aguaytía y el Sungaruyacu, los ancestros demarcaban su territorio hasta la quebrada del río Paro, en el límite con la comunidad nativa de Santa Marta.

Durante su recorrido nómada, los incaunibo permanecían a las orillas de este pequeño río durante la temporada de lluvias y se dedicaban a la caza y la pesca. Un poblador de la comunidad de Puerto Azul, descendiente de los incaunibo de Santa Marta, recuerda la quebrada del Paro de sus abuelos:

“Y al río en Paro iban cuando el río Aguaytía estaba grande (...) allá la sachavaca, ¡uy! cualquier cantidad y hasta ahora está ahí, hasta ahorita está ahí. Lo que comían nuestros antepasados ahí vivía y traía su chacra. Vivían cerca al río, vivían en la orilla porque ellos tenían que pescar ahí” (Poblador de Puerto Azul, 51 años)

Cuando nuestro entrevistado narró las características del río Paro no pudo esconder su emoción pues la representa como un área de gran abundancia, habla sobre un antiguo camino entre Santa Marta y Puerto Azul y una conjunción de gratos recuerdos. Las travesías de caza actuales mantienen vigente este recorrido cuando se trata de conseguir carne de sachavaca. Es frecuente también que durante la temporada de lluvias, se den esporádicos y circunstanciales encuentros con los incaunibo de Santa Marta, quienes acuden a esta área en busca de pescado y carne. *“Es un buen tiempo –dice otro incaunibo de Puerto Azul, de 48 años– vemos a mi familia de Santa Marta por unos días”*.

La quebrada del Paro no era únicamente un área en la que se podía acceder a recursos alimenticios. Era y es referida como el lugar del que provenían las sachavacas, las cuales aún de pequeñas eran criadas con el grupo familiar, alrededor de la maloca y más recientemente dentro de la comunidad. En la mitología local, las sachavacas son consideradas los hermanos o hijos de los incaunibo, por lo que éstas debían ser tratadas como tales y por lo general toda la familia participaba en su crianza.

Una vez alcanzada la edad apta para el consumo o simplemente cuando la comunidad decidía que era tiempo, la sachavaca ofrecía su carne para todos y en una ceremonia de dos días, los incaunibo bailaban y lloraban la partida de un pariente. (Montalvo, 2010) En la actualidad la quebrada del Paro continua siendo pensada por los abuelos como el territorio de las hermanas y hermanos sachavacas, los parientes no humanos (Descola, 2001;

¹⁹ Localmente los varaderos son conocidos como caminos terrestres que comunican dos ríos que se desplazan paralelamente y entre ellos hay una formación de montañas de pequeño tamaño. También se denomina varadero a la unión de dos puntos de un mismo río que ha efectuado una curva en "U", un camino cruce.

Arhem, 1993; Viveiros de Castro, 2003) y la representan en esos términos, aunque los jóvenes no le dan mayor crédito a esta narrativa.

Además de ello, la quebrada del Paro es un paisaje historizado relevante para el pueblo incaunibo, pues fue escenario de uno de sus mitos más importantes, según el cual los incas huyeron por esta zona a otras tierras. De acuerdo con el relato mítico del cesto de maní, al poco tiempo que los incaunibo habían llegado al río Aguaytía, una anciana que cocinaba una mazamorra de plátano dentro de la maloca se percató de que la canasta en la que guardaba maní comenzó a moverse. Curiosa por lo que sucedía, ella tomó la canasta y vio que dentro de ella habían varios pequeños hombrecitos que intentaban saltar el borde de la canasta para salir de ella. La anciana los tomó y los echó en el patio. Ellos le contaron que eran los incas y que el dios Sol los había mandado a ver a sus hermanos, los incaunibo. A medida que pasaba el tiempo fueron creciendo y al llegar al medio día los hombrecitos ya habían alcanzado una estatura de más de un metro y medio.

Todo lo que estos “hombrecitos” tocaban se convertía en objetos de valor. Así, tocaron la piedra y se convirtió en machete, tocaron la flecha y se convirtió en escopeta, tocaron las hojas de la maloca y se convirtió en una casa sobre pilares de madera. Algunos incaunibo vieron en estos ‘incas’ un peligro y pensaron en matarlos. Maricaxinayë, el más fuerte de los incaunibo de aquel entonces, tomó su flecha y disparó contra ellos hiriendo a unos cuantos. Los demás corrieron, llegaron al río y tocaron una balsa que al instante se convirtió en barco y zarparon río arriba. Los incas, cuando escapaban de Maricaxinayë no llegaron a las cabeceras del Aguaytía sino que fueron vistos por la quebrada del Paro y posteriormente desembarcaron en Puerto Inca, en el río Pachitea, y siguieron su camino al sur (ver mapas N° 5.2 y 5.3). Mientras tanto, en la aldea incaunibo, un anciano regañó a Maricaxinayë por haber echado a los incas. Dijo: “ellos eran buenos, ellos eran como científicos, ellos eran para nuestro progreso y ahora no están”. En los días posteriores, las cosas que los incas hubieron transformado con el tacto, regresaron a la normalidad y los incaunibo mataron a Maricaxinayë por haber espantado a los incas.

Área central: Durante la época seca, las familias regresaban a la cuenca del Aguaytía y se asentaban en la quebrada de Pántera (carachupa²⁰), ubicada en la parte central del “territorio ancestral” incaunibo, y desde ahí organizaban expediciones de caza hacia Shashocoro (ver mapa No. 5.3). Shashocoro es una quebrada pequeña que se halla en un área de caza extensa en el curso medio del Aguaytía. Según los antiguos incaunibo, es “como una isla gigante” que no es inundada en el tiempo de creciente del río.

²⁰ Se refiere al armadillo o “carachupa” de nueve bandas (*Dasyus novemcinctus*),

Actualmente los cazadores caminan por Shashocoro en busca de venados (*Odocoileus virginianus*), maquisapas (*Ateles chamek*) y roedores, además de paujiles (*Crax globulosa*) y algunas variedades de monos pero sin mucho éxito. Esta enorme “isla” en el río Aguaytía, además de área de caza, fue predilecta para el adiestramiento de los más jóvenes antes de alcanzar la edad adulta. Un antiguo poblador indígena de la comunidad cuenta:

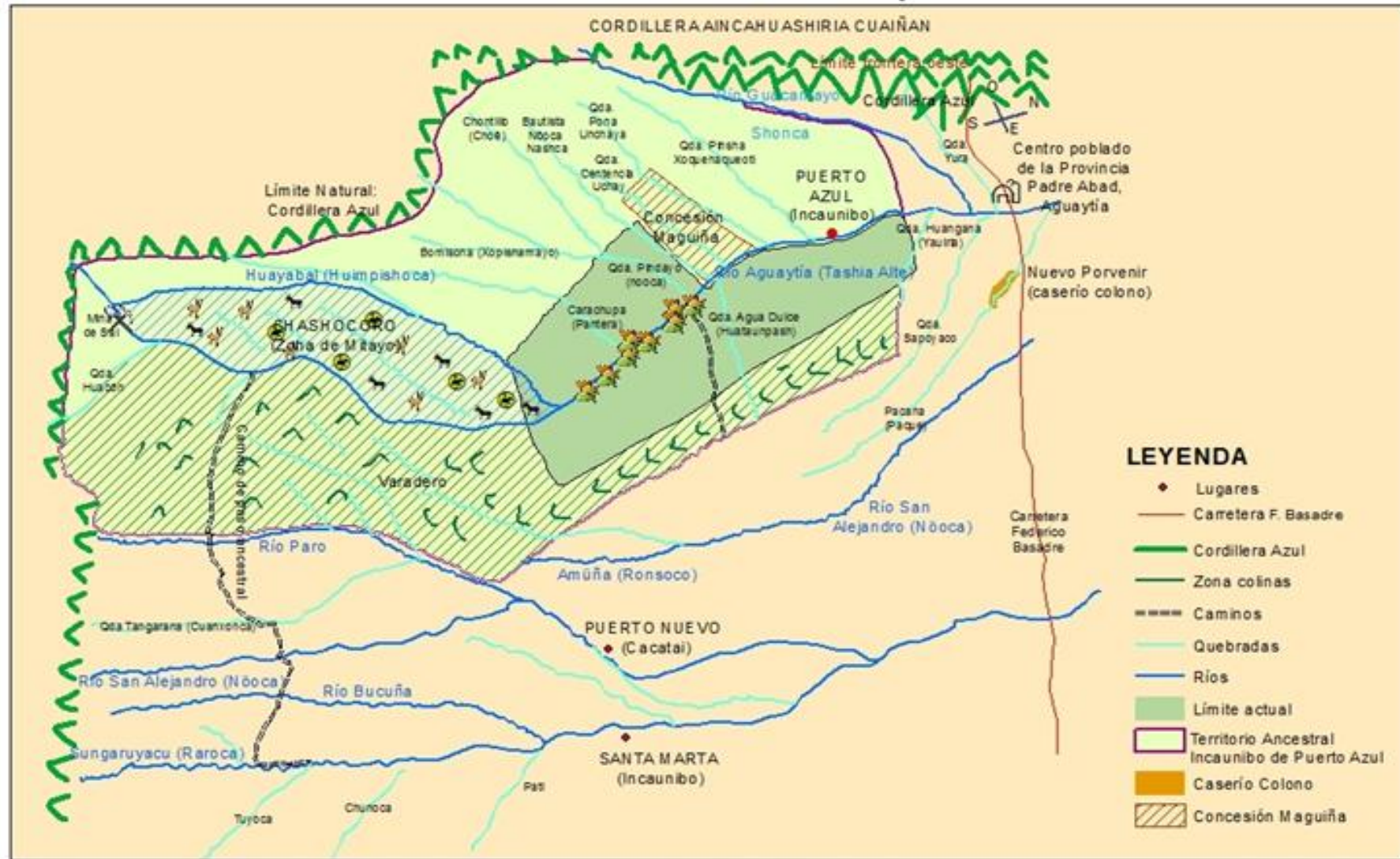
“Ese lugar mi padre me llevaba, junto con mi hermano hemos caceado. Había cantidad la huangana, venado, monocoto, uy, uy, todito le encontrabas. [...] Pero desde que los colonos han hecho sus chacras para coca y plátano en Shashocoro, los animales se han escapado, no han dejado ni uno para encontrar. Solo ellos se comen todo.” (Poblador indígena de Puerto Azul, 42 años)

El área de Shashocoro se inicia a pocos metros del límite del actual territorio titulado de la comunidad. Los incaunibo no pueden hacer ninguna petición legal para la protección de esa área que ha sido totalmente invadida por colonos, quienes incluso limitan el acceso de los indígenas para cazar. Las áreas poseídas por los colonos han tomado carácter de privadas y ello restringe aún más el ingreso libre a Shashocoro. Si bien esta área es conocida por los incaunibo mayores como un espacio de provisión alimenticia y de entrenamiento en prácticas de caza, los jóvenes sólo la conocen por las parcelas que allí existen, lo que denota que su acceso y uso se encuentra limitado.

Frontera Oeste: Por el oeste, las áreas sobre las cuales era posible acceder a recursos alimenticios y maderables (para hacer botes y pilares de las casas) es la cordillera Azul, más específicamente en las cabeceras de las pequeña quebradas que desembocan en el río Aguaytía.

“Esa cordillera puro nace ríos, o sea todo es cordillera, ese río va por la cordillera, entra por la cordillera, ese no queda ahí. Por eso tú caminas una hora, dos horas, es bien elevada, ahí hay otro, animales, cualquier cantidad. [...] O sea que por ahí, los hermanos andinos tienen sus viviendas, tienen sus chacras, nosotros como que no caminamos, no continuamos de los río, o sea no caminos hasta de dónde nace el río. De repente en esa cabecera están viviendo algunas personas, algunos hermanos andinos, de repente puede haber algún camano, los abuelos conocían el camino.” (Poblador indígena de Puerto Azul, 51 años)

Mapa No. 5.3: Mapa participativo de la Comunidad Nativa de Puerto Azul del grupo Incaunibo-Cacataibo
 Provincia de Padre Abad - Ucayali



Autores: Pobladores Comunidad Nativa de Puerto Azul del Grupo Incaunibo-Cacataibo, Salón Comunal Gráfico: Freda I. Vargas Chunga Fecha: 08/26/2012

La cordillera Azul o *Incahuashirian Cuiñan* que los incaunibo refieren como límite entre sus áreas de caza y la de los “otros hermanos andinos”, guarda en sí una connotación especial pues se encuentra próxima a la cabecera de los ríos donde yacen las ‘madres o espíritus protectores’ de algunos animales, como la del venado, la huangana (tayassu pecari), el sajino (tayassu tajacu) y algunos monos. Se les conoce como ‘Yunshin’, son animales y árboles personificados y humanizados en pequeños seres posados sobre los lomos de animales o sobre las aletas y ramas de los árboles. Los Yunshin de animales viven en grandes cuevas exactamente debajo de las colpas²¹ y los Yunshin de árboles están en el bosque. Algunos de los ‘abuelos’ dicen que la presencia de los colonos y las máquinas de los madereros han espantado a los ‘Yunshin’ y por eso los animales ya no salen de sus colpas. *“Hace siete años no viene la huangana. Su madre ya no le manda, está en su casa, adentro”*, comentó un anciano incaunibo de Puerto Azul.

Los pobladores indígenas de Puerto Azul desconocen lo que podría haber tras la cordillera. Sin embargo, el espacio conformado entre la margen derecha del río Aguaytía, sus quebradas, y la cordillera Azul es escenario conocido para la caza. Asimismo, se sostiene que el espacio más próximo al río, entre el río y la cordillera, es un área adecuada para el cultivo. Algunos intrépidos incaunibo, en su lejana juventud, intentaron conocer qué había detrás o sobre las montañas: *“entonces se bajó y encontró los restos, lo que había visto. He visto ahí al otro lado, ha subido para buscar hoja de palmillo y es ahí que le ha visto, pero le ha agarrado la mareación (mareos) y cayó”* (Poblador de Puerto Azul, 54 años).

En cuanto a las tierras de cultivo existentes en esta zona, vale aclarar que los indígenas ya no poseen chacras fuera del territorio titulado de Puerto Azul. Algunos colonos que afirman haber comprado esas zonas de cultivo y caza han ocupado el área (parcelas) desde la cordillera Azul hasta el río Aguaytía, los demás colonos se han dedicado a la tala del bosque en otras zonas de esa área (ver mapas No. 5.2 y 5.3). Existe además una empresa maderera que ha tomado bajo concesión el bosque ubicado entre la cordillera Azul y el río Guacamayo; sobre ello volveremos más adelante.

Frontera norte: Al norte del territorio incaunibo de Puerto Azul se encuentran el río Guacamayo o Shonca y el río Yura, que muchas veces ha sido referenciado como el

²¹ Las colpas son pequeñas fuentes de sal mezcladas con arcilla en medio del bosque. Los animales van a ese lugar para lamer la sal de la arcilla.

sector desde el cual los antiguos incaunibo cuidaban el bosque que les pertenecía. En el primero de estos, la caza de maquisapa (*Ateles chamek*) para consumo familiar al final de la temporada de lluvias fue predilecta; mientras el río Yura y la quebrada de Pinsha eran frecuentados por los indígenas cacataibo en busca de hojas para el techado de las casas. Se debe remarcar que desde que los incaunibo se asentaron en la quebrada del Pindayo, dejando el nomadismo atrás, el reconocimiento de su territorio se fortaleció con las esporádicas visitas en busca recursos para la subsistencia.

En el reconocimiento de su frontera norte, los incaunibo recuerdan los primeros encuentros de sus ancestros con los constructores de la carretera Federico Basadre, allá entre la segunda y tercera década del siglo XX. Cuentan, además, que el boquerón de Padre Abad era frecuentado por los incaunibo y por los cacatai quizá a manera de explorar nuevas zonas para ocuparlas.

Uno de los primeros pobladores indígenas de Puerto Azul recuerda con nostalgia que el túnel por el que atraviesa la carretera se encontraba originalmente a la margen derecha del río Yura, en el lado opuesto al actual. Según relató, ese primer túnel fue hecho por los incas de la mitología incaunibo. Con el tiempo se cerró y los ingenieros debieron cavar otro túnel por donde atravesaría la carretera. Con la construcción de la carretera, el primer campamento de los trabajadores fue instalado en el lugar donde actualmente se ubica Villa Aguaytía. El recuerdo de este acontecimiento es rememorado en el significado del nombre del centro poblado²² Padre Abad:

“Como no sabía castellano, iban mis abuelos y encargada decía: ‘papá, agua’. Tenía sed, pidió agua, ‘papá’ algo que me den algo, que me dé ropa. ‘Papá’ quiere decir padre, mi hijo dice ‘papito, papay’ ese es con amor, con cariño ‘estoy bien, papay’. Por eso mis abuelos decían a los ingenieros ‘papá, agua’ que quiere decir ‘den agua’. Pero para escribir le han puesto ‘Padre’ cambiando ‘papá’ y ‘agua’ cambiando ‘Abad’. Incaunibo dio nombre a la provincia y eso desde antes.”
(Poblador incaunibo, 79 años)

²² Sobre el nombre de la provincia de Padre Abad se sabe que fue escrita así en honor al descubridor del boquerón que se encuentra en esa localidad en el año 1743. La referencia que da el informante indígena no es falsa, sino que se trata de la versión incaunibo del mismo hecho. Los pobladores de Villa Aguaytía narran el origen del nombre de otra manera. Según su versión, una pareja se iba a casar pero la novia huyó corriendo, dejando caer su velo, el mismo que se convirtió en la cascada conocida como "velo de novia". Al finalizar la misa el padre desapareció en el cerro. Lo buscaron por todas partes pero no lograron hallarlo y en el lugar donde desaparecieron el párroco y la novia decía: "Padre Abad".

Por ese entonces, aquella playa a las orillas del río Aguaytía, era un frecuente espacio de enfrentamiento entre los incaunibo y los cacatai. Años después, cuando el campamento de trabajadores creció, los incaunibo y los cacatai continuaron realizando visitas cortas al centro poblado pero no con la misma intención. Villa Aguaytía pasó de ser el espacio de enfrentamientos a un nuevo escenario, quizá el más próximo, de intercambio comercial e interacción social.

La región subterránea

Al cabo de unas semanas con los incaunibo de Puerto Azul, los relatos ocultos de seres no humanos en su territorio se hacen cada vez frecuentes y, sobre todo, se van alejando del carácter “ancestral” y se aproximan a los relatos y experiencias contemporáneos. Ya se ha mencionado que los *huacanöoni* y los *Yunshin* están presentes en los meandros de los ríos y en las colpas del bosque respectivamente y en el mismo bosque del territorio cacataibo. Estos seres no humanos personificados sólo pueden ser vistos en las áreas propias a los incaunibo. Así, los *huacanöoni* son encontrados en territorio cacataibo, a lo largo del Aguaytía, el Sungaruyacu y el Guacamayo. Al respecto, un incaunibo de Puerto Azul cuenta:

“Mi primo hermano, en la playa de Aguaytía (Villa Aguaytía) ha visto un huacanöoni y dice que si conoce a su madre (El huacanöoni pregunta por sus madre) Sí, sí lo conozco le dice. Arriba está, años que no veo a mi madre y quiero conocer a mi madre, le dice. Y enséñame que bote se va a Puerto Azul, le dice. Tenía miedo también dice, y por eso no le quería enseñar qué bote suelta a Puerto Azul. Como gente dice apareció, era varón. Parecía mestizo pe, tenía buen vestido, buen reloj, tenía dice. Mi hermano se ha corrido y cuando volteaba ya no miró a ese huacanöoni. Ese, uff, cualquier cantidad en río, en el río tienen su buena casa y toda la comida.” (Poblador incaunibo de Puerto Azul, 54 años)

El encuentro con este *huacanöoni* fue en Villa Aguaytía hace menos de un año. Después de que este relato fue compartido con la gente de la comunidad, las expediciones de pesca se redujeron y los niños y abuelos no caminaban por las orillas del río pasadas las 5:00 p.m. La nueva generación de incaunibo, relató la misma anécdota pero insistiendo en que “esas cosas” ya no se creen en la comunidad.

Por otro lado, dentro del territorio incaunibo los pobladores hablan de un mundo subterráneo que está habitado por la gente sin ano, los *Xiquimano*. Los pobladores cuentan que los *Xiquimano* tienen sus propias áreas de cultivo y vivienda, y que incluso el río Aguaytía también discurre en el mundo subterráneo de los *Xiquimano*:

“Abajo ese Xiquimano también tiene su casa, su chacra su río, este mismo es pero adentro. [...] Ellos a veces se lleva a los niños que llora mucho, se mete por un hueco donde hay basura y luego ya no puede salir. Para entrar a sus casas de Xiquimano está cerca a esta chonta (especie de palmera). Puede encontrar ese hueco de arriba (cabecera del río Aguaytía) y hasta Yura, por ahí tiene su hueco para entrar a su pueblo pero aparece a veces nomás.”
(Poblador incaunibo de Puerto Azul, 48 años)

En el testimonio expuesto se puede apreciar el vigente temor a las apariciones de los *Xiquimano*, las cuales se extienden únicamente dentro del área que los incaunibo han reconocido como propiedad “ancestral”.

En cuanto a los cadáveres, se dice que antiguamente los incaunibo se comían la ceniza de la carne quemada de sus parientes muertos, de ese modo, las cenizas de los ancianos se encuentran a lo largo del territorio poseído. “...*con su casa quemaba pues... yo pienso, por eso, su cadáver de mis abuelos, mis abuelas, están en todas partes, porque se ha quemado, se ha hecho cenizas...* (Poblador indígena de Puerto Azul, 54 años).

Con la presencia de los colonos se prevé un espacio de bosque para utilizarlo como cementerio, que también es referido como una cualidad doméstica. Los muertos son enterrados con sus pertenencias para que a su llegada al mundo sobre las nubes les sean de ayuda para cuando peleen con otros espíritus por un espacio en el cual su ser pueda vivir. Esta pelea se da en el cielo incaunibo y muchos de ellos cuentan que la evidencia de ello son los matices de colores en las nubes por las mañanas y por las tardes.

Si bien es cierto que la percepción del mundo sobrenatural y seres no humanos va perdiendo vigencia en las nuevas generaciones, muchos de los pobladores, ancianos y actuales directivos toman estos argumentos para re-identificar el área que les corresponde como indígenas incaunibo.

Así pues, en base a la información recogida en campo sobre la narrativa territorial incaunibo es posible distinguir que la noción de posesión territorial indígena para los miembros de este grupo excede los límites que les han sido otorgados por el Estado Peruano en 1974. De hecho, la posesión “ancestral” del territorio incaunibo se mantiene vigente y el acceso a los recursos en aquellas áreas ahora es compartido entre incaunibo, colonos y mestizos. A raíz de la presencia de nuevos actores (los colonos) en el espacio incaunibo, se han construido otras narrativas propias que les permiten tomar control sobre áreas específicas del territorio.

5.3.2. Narrativa territorial colona

A diferencia de los incaunibo y la percepción que tienen sobre las áreas que legítimamente les son propias, las familias de colonos y algunos mestizos han elaborado su discurso territorial sobre la tenencia y posesión de la tierra tras su llegada a la cuenca del Aguaytía: “...*los mestizos dicen ‘esta es mi parcela, mi tierra’ pero mi padre vivió allá desde chiquitito*” (Poblador incaunibo de Puerto Azul, 51 años).

Los colonos, provenientes de los andes, de vocación agrícola y ganadera, vieron en las tierras que les fueron adjudicadas a través de sus uniones con mujeres incaunibo un área óptima para la producción masiva de frutas y vegetales. Ellos buscaron las tierras que mejor respondan a la demanda y, en efecto, poseen hasta hoy las tierras de mejor y mayor producción.

La abundante producción agrícola requería de más chacras, las mismas que, además de las alianzas matrimoniales, fueron obtenidas posteriormente bajo alquiler u otras formas de tenencia de tierras (pagos de compra, deudas, empréstitos). El alquiler de tierras se transformó así en el nuevo medio para el incremento de uno de los medios de producción más importantes:

“Los mismos nativos sí alquilaban [...] 10% para sembrío de plátano, de yuca, de maíz, de arroz, eso es para un año nomás, 200 soles, 250 soles. [...] Sí, un año, y es... cómo te puedo decir... sembrío de corto plazo, pero si es para cacao, coca o es para otro de a largo plazo ahí les están dando tipo vendido como 400 soles, 500 soles. Cada año.” (Poblador colono de Puerto Azul, 43 años)

Para los colonos, las tierras deben ser trabajadas todos los días de la semana, con excepción del domingo. Por lo general, los agricultores no regresan a sus casas por las tardes, y se quedan en pequeñas chozas dentro de sus chacras para evitar las caminatas de aproximadamente dos horas que se requieren para llegar del centro poblado a sus chacras. La venta de los productos se realiza algunos días domingos en Villa Aguaytía y, por lo general, aprovechan también este día para recrearse organizando partidos de fútbol en la comunidad.

La laboriosidad

Una característica diferenciadora que los incaunibo siempre destacan respecto a los colonos es su laboriosidad en la chacra. Para muchos de los padres y familias colonas, descansar durante el día es una falta grave contra lo que se considera una ética del trabajo, y es sancionada con la privación del alimento, aún si la persona se encuentra aquejada por una enfermedad leve. El testimonio de un poblador colono en Puerto Azul, ejemplifica perfectamente esta laboriosidad:

“La tierra se debe trabajar, Dios nos ha dado la fuerza para trabajar y la tierra para que vivamos tranquilos. Yo siempre estoy trabajando, quiero que mi familia tenga las comodidades del pueblo y como el dinero de la chacra no alcanza, a veces saco mi coquita ¡Uff! los compradores cómo esperan en Aguaytía para que le vendas la hoja. [...] Y si miras a los nativos, esos son unos haraganes. Salen ahí, tienen una chacrita pequeña que con las justas les alcanza y algunos sí tienen un platanal pero son saben trabajar bien la tierra. Muchas veces le tengo que enseñar [...] Al fondo hay, ya no mucho bosque, todavía se puede sacar madera. Mi motosierra está malograda por eso ahora estoy yendo a la chacra nomás.” (Poblador colono de Puerto Azul, 37 años)

El acceso a recursos es una oportunidad que no puede ser desperdiciada y la producción de varias chacras constituye, además, un indicador de prestigio en el colectivo colono. Quien tiene capacidad para cultivar más chacras es quien trabaja más y, por lo tanto, se convierte en el referente de “agricultor exitoso” entre los colonos. Por el contrario, quien no produce mucho es burlado y vituperado.

Sin embargo, quienes se dedican al transporte de hoja de coca no requieren estar todo el tiempo en la chacra debido a la alta rentabilidad que esa actividad les genera. Les basta con controlar el ingreso y salida de los botes o motocarros cargados de varias

arrobas de coca desde la comunidad hasta el comprador en Villa Aguaytía o en áreas cercanas. Por ello, la ubicación de sus viviendas resulta estratégica para esta labor.

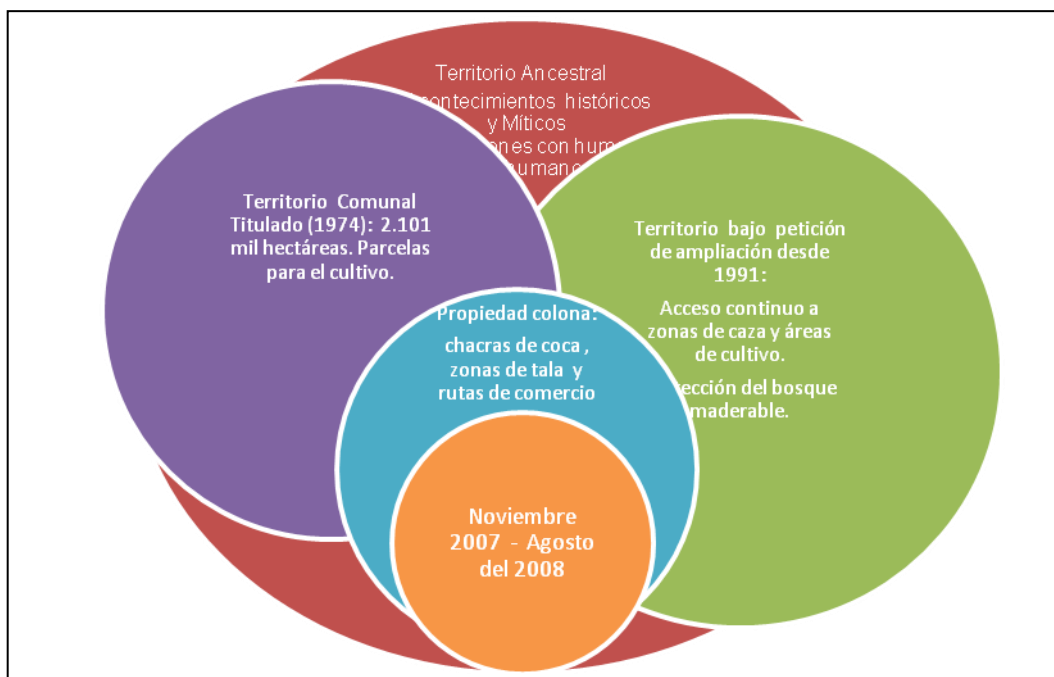
De esa manera, la forma en que es pensado el territorio desde un enfoque colono responde a la accesibilidad que se tenga a los recursos para explotarlos, producirlos y comercializarlos. Ello ha generado que dentro del territorio indígena, titulado o “ancestral”, los colonos perciban zonas de cultivo y áreas para la tala de madera como suyas. *“Esta partecita de acá la trabajamos, los nativos ya saben, ellos no se meten aunque a veces pasan porque van a mitayar. Allá es de mi primo y más allacito, de allá, sacan madera, los paisanos saben pero no entran, ya saben que tiene dueño”* (poblador colono de Puerto azul, 43 años). El espacio es, en ese sentido, pensado como un repositorio de recursos a los que acceder con la finalidad de generar actividades acumulativas. Una ética del trabajo basada en la laboriosidad para la acumulación propicia un discurso sobre el espacio que enfatiza sus rasgos puntualmente productivos. El “ser laborioso” se transforma, de esta manera, en un perfil narrado que modula una visión sobre la relación con los recursos basada en la idea de propiedad.

En la comunidad es frecuente que durante las conversaciones de los habilidosos motoristas²³, el tema común sean los obstáculos (rocas, piedras amontonadas, árboles cruzados, palizada) en el río y cómo se los podría eliminar. De hecho, quienes determinan qué hacer sobre el río son los colonos. El río, como espacio de tránsito frecuente en esta cuenca, es de interés para ellos y tener control sobre él es su objetivo, aunque la nueva trocha carrozable (desde el río Guacamayo hasta Puerto Azul) trabajada por madereros y transitable sólo en época seca (abril-septiembre) ha venido tomando su atención recientemente.

La figura a continuación muestra la superposición de los espacios dentro del territorio incaunibo.

²³ Los motoristas son los encargados de maniobrar el motor que impulsa el bote.

Figura No. 5.3: Espacios del territorio incaunibo



Fuente: Elaboración propia.

5.3.3. Balance general sobre discursos territoriales

Basándonos en las construcciones narrativas de los indígenas incaunibo, así como en las de los colonos y mestizos, es posible apreciar cinco nociones claras respecto al espacio poseído, las mismas que explicitamos a continuación:

- Desde el punto de vista indígena, los discursos territoriales giran en torno a la relación que se ha construido entre las áreas geográficas y los acontecimientos que cualificaron o dieron sentido a esos espacios. En esta línea, a través de los discursos sobre el acceso a recursos, la preservación del bosque y de las relaciones interpersonales humanas y no humanas con seres espirituales y míticos, así como las plantas y las quebradas, el colectivo indígena incaunibo afirma su presencia sobre su territorio.
- El discurso de posesión territorial colono gira en torno a la propiedad de las áreas de cultivo o zonas de tala de madera y las rutas de transporte de los mismos. El modo en que éstos son producidos y los mecanismos de transporte ilícitos ejemplifican la referencia del territorio poseído para este colectivo: el territorio colono sería un espacio del que se puede y debe extraer todo lo posible y donde se pueda ejercer control. El espacio es percibido como una fuente de recursos comercializables.

- c) Existe, además, un discurso consensuado sobre la pertenencia “ancestral” del territorio que cobra aún mucho más fuerza al referir las experiencias de los abuelos en cada uno de esos puntos de interés. Villa Aguaytía, por ejemplo, desde un punto de vista de la tradición “ancestral”, ha sido originalmente territorio incaunibo. Algunas veces como escenario de guerras, otras de intercambio y, las más recientes, como lugar de comercio, trabajo y recreación. En ese sentido se genera un discurso de pertenencia indirecta más allá de los límites consabidos.

- d) Por otro lado, observamos que para los incaunibo su territorio no está compuesto únicamente por un mundo presente en el que los intercambios comerciales, las experiencias visuales y las relaciones sociales tienen lugar, sino también por seres no humanos y espirituales que se encuentran en el submundo, así como por encima de las nubes. Los huacanöoni, los Yunshin, los Xiquimano y los espíritus de los muertos recrean un mundo similar al de los incaunibo, fuera del contexto presente, y la presencia de éstos se percibe solamente en las áreas de caza, ríos y meandros que los incaunibo conocen. Así, la percepción territorial de los incaunibo implica diversas dimensiones.

Dentro de cada uno de estos escenarios, los discursos sobre el territorio han constituido diferentes arreglos institucionales que regulan el acceso a un mismo espacio para indígenas y colonos. Éstos serán el tópico del siguiente subcapítulo.

5.4. Arreglos institucionales

Este subcapítulo tiene como objetivo dar a conocer la forma en que el pueblo indígena de los incaunibo y la sociedad colona controlan y gestionan el espacio permitiéndoles así mantener su posicionamiento sobre un área determinada y ejercer control consuetudinario sobre el mismo, sea éste familiar o comunal.

El presente subcapítulo está compuesto por dos secciones. En la primera se darán a conocer los arreglos institucionales desplegados por los incaunibo para asegurar el control de su territorio y el acceso a sus recursos. De esta manera, se abordarán los mecanismos de cuidado del bosque, el acceso a las tierras comunales y familiares, y las organizaciones en las que participan tanto colonos como incaunibo. En la segunda

sección, se describirán los arreglos institucionales de los “cruces” (hijos de padre colono y madre indígena o viceversa).

5.4.1. Consensos y reglas de los incaunibo sobre los espacios comunales y familiares

Cuidado del bosque

Los arreglos institucionales sobre el acceso y gestión del bosque son pensados por los incaunibo a partir de una idea de interacción social con la naturaleza, lo que da forma a reglas de control que colocan el eje del cuidado común en un campo simbólico. Los incaunibo proponen que en el tiempo en el que llegaron a su actual territorio, el acceso a la tierra y a los recursos no era ajeno a una relación con la naturaleza planteada como sobrenatural y, por tanto, el grupo en su conjunto reconocía en el bosque a seres no humanos quienes llevan una vida social paralela a las del colectivo incaunibo. Así, el bosque era un espacio de interacción con esos otros colectivos no humanos. La propiedad individual como tal era inexistente y el territorio fue recorrido, reconocido y disfrutado junto a todas las parentelas que conformaban el grupo familiar. Estas reglas, se plantea, aseguraban la inexistencia de brechas de acceso al bosque entre familias.

Los bosques susceptibles de ser considerados espacios de caza y recolección son aquellos que no han sido usados por los madereros -quienes han desarrollado un sistema de incursiones a partir de trochas a espacios de tala delimitados por el mismo grupo-. Estos bosques, que albergan recursos buscados por los incaunibo, como animales y frutos, se ubican en un radio exterior al centro poblado y su acceso es común. No existe una regulación directa del bosque: cada cazador, acompañado de su familia, planifica sus incursiones de acuerdo a una estrategia de cotos de caza aparentemente aleatoria. La discrecionalidad familiar del aprovechamiento del bosque y la selección de los cotos permite un control difuso del bosque. Como regla colectiva dentro de los incaunibo, la regeneración de los recursos del bosque constituye un criterio fundamental para asegurar su sostenibilidad y la oferta de recursos. La sobrecaza o sobre-recolección son vigiladas por los cazadores, en orden de asegurar la disponibilidad para las futuras campañas. Asimismo, el criterio de aleatoriedad se matiza a partir de ejercicios rituales que procuran la disponibilidad de caza en un determinado sector del bosque, debido a la convicción de que es necesario propiciar la relación social con los animales para encontrarlos o que estos se muestren:

“Y ahora nosotros, en esos árboles, en esas montañas, en esos bosques, en esos territorios que nosotros cuidamos porque reservado ahí están los vegetales, ahí están los medicinas, ahí están los animales. No solamente para nosotros sino nosotros queremos proteger para los animales, para el gallinazo, su casa de los venados, sus tiendas de los monos, también. Si nosotros depredamos totalmente dónde va a proteger, dónde van a comer los animales que están ahí, nosotros qué vamos a comer. ¿Y las aves? Todos comen.”
(Poblador indígena de Puerto Azul, 54 años)

Debido a las relaciones con seres no humanos, los incaunibo no pueden excederse en la caza porque de lo contrario las “madres” de los animales, los ‘Yunshin’, pueden esconder en las colpas a los demás animales. Dado que se establece una especie de “relación interpersonal” con los recursos naturales, el acceso y consumo de estos debe ser moderado.

“El bosque es de todos los incaunibo”, refiere un poblador indígena y por lo tanto es su interés preservarlo como bien común. Ya se mencionó, líneas arriba, la existencia de tres zonas o cotos de caza en el bosque incaunibo que eran frecuentadas indistintamente por los mitayeros, el acceso a ellas es libre. Sin embargo algunas experiencias oníricas suenan como advertencias sobre posibles peligros al momento de cazar. Los colonos también frecuentan las mismas zonas de caza aunque sin mucho éxito. Estos segundos prefieren cazar sajinos que vienen a comer las raíces del yucal por las noches o, si es una noche sin luna, salen a chapanear. En la caza, como en la recolección, no se observan regulaciones estrictas a más de la relación afín que guardan los incaunibo con seres no humanos del bosque.

El producto de una actividad de provisión de alimentos para la parentela es compartida de manera directa o indirecta. [1] En la caza: la caza es realizada por dos parientes (hermanos, cuñados, etc.) y cuando una persona sale a “cacear”²⁴ puede llevar consigo los cartuchos o la escopeta de quien contribuye indirectamente con la provisión de carne a una parentela. [2] En la chacra: quien tiene temporalmente puede suplir a otro que no tiene para la comida. [3] En la casa: las brasas se comparten de casa en casa, sean parentelas o no, los rescoldos de las brasas nunca se apagan en la comunidad.

²⁴ Expresión coloquial utilizada en la cuenca del Aguaytía que reemplaza a la palabra “cazar”.

Tenencia de tierras de cultivo

Antiguamente, las familias incaunibo producían sus propias chacras y cada nuevo miembro debía rozar y cultivar la suya. Con la titulación del territorio de la comunidad de Puerto Azul, se han parcelado las tierras y cada padre de familia indígena ha recibido una parcela, habiendo algunos casos excepcionales de quienes tienen 2 ó 3 parcelas. Al día de hoy no existen más parcelas libres dentro del territorio titulado de la comunidad para las nuevas generaciones. Frente a ello, los padres han optado por dividir la parcela familiar entre sus hijos.

Las parcelas, en promedio, tienen un área de 7 Has, mientras el promedio de hijos por familia es de cuatro. En cuanto al traspaso de las tierras familiares, un incaunibo de Puerto Azul de 42 años comenta: *“...acá toda persona siendo antiguos, las familias más viejas tienen su parte que han trabajado antes. Eso lo reservan. A veces viene el hijo, ahí le dan trabajo. Los hijos que regresan a la comunidad siempre van a tener tierra para trabajar, a veces va ser poquito.”*

Son los padres indígenas quienes actualmente controlan y monitorean la repartición de tierras entre sus descendientes y pueden otorgar a algunos hijos áreas más extensas que a otros. Estas preferencias a veces se deben a cuestiones de empatía con el hijo o hija, mientras en otros casos depende de la posibilidad de que ciertos hijos migren o permanezcan en la localidad. Si bien esta práctica no es común a las sociedades amazónicas, los incaunibo refieren que “desde siempre” los padres eran quienes debían señalar a sus hijos dónde y cómo era factible iniciar el roce para el cultivo de una chacra. Los padres, actualmente, reconocen esta tradición de señalar el área de cultivo a los hijos y, en vista del limitado acceso a nuevas chacras, ellos deben repartir sus propias tierras. *“...yo espero a que mis hijos van a regresar, ahora están en Pucallpa con los mestizos estudia pero cuando regresa yo tengo mi parcela y de ahí le tengo que dar de mí porque no hay mas tierra. Mi papá cuando yo estaba muchachito me dicho: ‘Vamos a caminar, vamos a buscar un lugar para que cultives la chacra y tu mujer no te va dejar’”* (Poblador indígena de Puerto Azul, 54 años). De ese modo, el acceso contemporáneo a la tierra es regulado por la familia, usualmente el padre.

Las uniones matrimoniales permiten el acceso legítimo a tierras para el cultivo. En el primer subcapítulo se describió el intercambio de hermanas como medio de extensión de las relaciones de parentesco y, por consiguiente, de posesión de tierras. Con la llegada de los mestizos y colonos este intercambio se alteró dado que éstos no tienen

hermanas para intercambiar o, por lo menos, no están dispuestos a entregarlas en trueque. Así, las tierras que el padre indígena cede a sus hijas al momento del matrimonio con los hombres de estos grupos no son remplazadas por otras tierras. Esas tierras son cultivadas por los esposos y, muy frecuentemente, el hermano de la esposa es invitado a trabajar en la chacra como un peón más, uno contratado por el “dueño” de la chacra, el colono, quien a su vez ha conseguido otras varias áreas de cultivo bajo alquiler o compra.

Recientemente los padres incaunibo, conscientes de que la práctica “ancestral” del intercambio de hermanas mengua y que cada vez quedan menos terrenos pertenecientes a su grupo indígena, instan a sus hijos e hijas a unirse con otros miembros de su pueblo incaunibo.

Frente a esta situación, todavía algunos los colonos y mestizos emplean como estrategia la dádiva de ollas, botes, ropa y víveres a las familias con la intención de evitar este bloqueo en el acceso de tierras. En el caso de los hijos de padres colonos la situación es diferente, su interés en pocos casos gira en torno a la futura posesión compartida de las áreas de cultivo. La mayoría ve a las chacras como el refugio de sus padres cuando ellos migren a centros poblados mayores.

Fuentes de agua y tránsito por el río

La principal fuente de agua para los incaunibo dentro de la comunidad es un manante de aguas subterráneas en la quebrada *Pisha*. Esta quebrada se encuentra a unos 100 m al sur del asentamiento comunal, y es frecuentada, además, para el lavado de la ropa y utensilios durante el día. Los colonos han insistido y presionado al gobierno provincial para que instale un sistema de saneamiento básico en la comunidad. Si bien ello no pudo lograrse, consiguieron el abastecimiento de agua potable a través de piletas. El manejo de las cinco piletas que se encuentran distribuidas en la comunidad está a cargo de dos responsables, ambos colonos. Ellos deben organizar a la población para el limpiado de las pozas y piletas, y el mantenimiento del tanque de agua que se encuentra a unos 45 minutos a pie de la comunidad.

Si bien el acceso al agua potable es libre a todos, las intenciones varían de acuerdo al usuario. Los indígenas no gustan del agua entubada porque no es tan dulce como el agua del subsuelo que obtienen en la quebrada *Pisha*. Los colonos, por su parte, prefieren abastecerse de agua de la pileta, pues “se trata de una actitud que se

practica en la ciudad”, aunque no todo el tiempo pueden disponer de ella ya que el tanque de agua no tiene mucha capacidad de almacenamiento.

El río es un espacio compartido con los colonos y mestizos como medio de tránsito y como fuente de alimento. Un anciano de la comunidad cuenta que hasta hace tres décadas el ingreso al río estaba regulado por un comité que resguardaba el ingreso a la comunidad por el río Aguaytía a la altura de la boca del río Guacamayo. Fue este comité que frenó el ingreso de los subversivos de Sendero Luminoso y de los pescadores furtivos. Cuando el jefe de la comunidad de aquel entonces, César Noico, dejó el cargo, el comité pereció con él.

Actualmente no hay regulaciones para la pesca entre estos dos colectivos. Sin embargo, los incaunibo, por el tipo de relación que guardan con seres no humanos, evitan la pesca abundante. Ellos comentan que a lo largo del río Aguaytía existen cuatro meandros y pozos en los que viven los Huacanöoni o sirenas. El Huacanöoni es peligroso para el pescador pues le provee una buena pesca y al terminar, lo hace caer al río y se lo lleva a vivir con él en la profundidad de éste y de esa manera muere para los humanos pero continúa vivo entre los espíritus. Este temor, muy extendido en las comunidades cacataibo, restringe la pesca en exceso en los ríos. Los incaunibo prefieren pescar entre cinco y diez peces en cada meandro (a veces dos meandros) sí es que hay peces y remar con cuidado. Por su lado, los colonos no observan ninguna de estas prácticas y optan por pescar la mayor cantidad posible de peces en cada incursión.

Las asambleas comunales

Las decisiones de índole comunal son consultadas a la asamblea y la decisión final es sentenciada por el jefe de la comunidad. Según un poblador incaunibo de 42 años, y muchos otros: “...*la voz de los indígenas es la que se debe respetar.*” Las asambleas congregan a gran parte de los indígenas y a los colonos, quienes en la mayor parte de los casos se muestran indiferentes a pesar de que constan como comuneros empadronados por uniones con mujeres o varones incaunibo.

Un poblador indígena recuerda que antes de la llegada de los colonos no existían las asambleas y las decisiones eran tomadas por el jefe de la comunidad. Con el arribo de los misioneros protestantes y lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, en la década de los setenta, las asambleas se establecen como medio de consulta a los

nuevos feligreses cristianos. Con el tiempo esta práctica ha sido transportada a una dimensión comunal y en un inicio la asistencia obligatoria a las asambleas comunales estaba circunscrita sólo a los indígenas.

Tras una iniciativa reciente (2010) de la FENACOCA para la inserción de un sistema de cargos administrativos homogéneo en las comunidades indígenas que forman parte de esta federación, se incluyó la participación “activa” de los colonos en las asambleas. Como se verá más adelante, el interés de la federación era crear un consenso comunal para hacer frente a la presencia de empresas madereras e industrias extractivas dentro del territorio cacataibo con una organización indígena sólida que permita la titulación de los territorios comunales a quienes continúan exigiendo sus pedidos de ampliación territorial.

Se ha observado también que en las asambleas comunales en las que los temas centrales son de carácter territorial, la participación de los colonos continúa quedando reducida a la observación y a algunos comentarios. Ello se debe a que los indígenas no les permiten participar legítimamente, a excepción de uno o dos colonos, puesto que son considerados aliados de los mestizos y enemigos de los incaunibo (“mestizo” se dice “Nö” en idioma cacataibo y significa enemigo). Los arreglos económicos con el empresario maderero que tiene en concesión parte del bosque “ancestral” de los incaunibo, el pedido de ampliación territorial, la parcelación titulada de las tierras, y la privación del cultivo de la hoja de coca para los indígenas, fueron temas manejados enteramente por los incaunibo. El territorio titulado (ver mapas 5.2 y 5.3) es compartido entre todos los comuneros de Puerto Azul, sin embargo, el “territorio ancestral” incaunibo es de interés netamente indígena. A pesar de que las tierras son indígenas, –todos en la comunidad lo reconocen así– los colonos se limitan a producirla cuenten o no con la autorización para ello. La preservación del bosque, en suma, es una labor indígena.

La participación de los colonos y mestizos en las asambleas (aunque no en todas), se restringe a los temas relacionados con el aniversario de la comunidad, o con la adquisición de servicios públicos (salud, educación) o bienes de uso común (tanques de agua, motor generador de electricidad, etc.).

5.4.2. Consensos y reglas de los “cruces” sobre los espacios comunales y familiares

Una nueva categoría social ha emergido en la comunidad de Puerto Azul. Se trata de los “cruces”, personas que resultan de la unión de madre indígena y padre colono, o viceversa. Esta nueva generación de incaunibo generalmente opta por: a) formarse profesionalmente fuera de la comunidad por unos años y volver a Puerto Azul para proponer cambios en la estructura y dinámica comunal; o b) salir de la comunidad en busca de nuevos espacios laborales, pero sin perder las tierras que les corresponden por su ascendencia indígena incaunibo.

Los jóvenes que se inscriben dentro de esta categoría han puesto a circular una serie de convicciones que apuntan a reformar el panorama de instituciones que regulan el acceso al bosque, a las parcelas de cultivo y a las zonas de pesca. La mayoría de ellos, migrantes retornantes con experiencia educativa, plantean la presencia de un tipo de manejo mixto sobre el bosque, que combine la conservación del bosque con el otorgamiento de concesiones madereras, y que dependa para su implementación de la organización comunal. Para ello, proponen asegurar la titulación del territorio comunal, afianzar el control familiar de las parcelas y debatir el rol que deben de tener los bosques –conservación o extracción- con miras al mercado.

Los “cruces” tienen una buena competencia lingüística tanto en idioma cacataibo como en castellano, lo cual representa una ventaja pues pueden desenvolverse bien en escenarios indígenas y colonos. Sus modos de pensar su presencia en el bosque y sus experiencias han sido influenciados tanto por la familia del padre, por lo general un colono o un mestizo, y la familia de la madre, usualmente, una mujer indígena incaunibo.

“Hoy en día como nosotros vivimos ya no somos netamente nativos. Mis padres eran netamente nativos, pero yo de parte de mi madre soy nativo, pero de la parte de mi padre soy mestizo. Y así como yo, el 60 % somos ‘cruces’, hijos de mestizos; y el 30 % son nativos. O sea, se va perdiendo esa parte y si tú te pones a pensar qué pasará de acá a unos diez años, veinte años, de repente seguiremos siendo comunidad pero de repente ya no también”.

(Poblador de Puerto Azul, 33 años)

Como sugiere el testimonio anterior, esa posición intermedia entre lo indígena y lo colono no genera una posición de continuidad en cuanto a la situación de la

comunidad indígena. La vida en una comunidad nativa no es más una posibilidad, al menos no la principal, para esta generación. Ante el limitado acceso a tierras de cultivo, debido a la gran concurrencia de colonos y mestizos a esta región y a los varios hermanos que también reclaman su acceso a las chacras, el salir de la comunidad, ya sea para seguir estudios o para trabajar, a ciudades grandes como Pucallpa, Huánuco y Lima se presenta como una opción atractiva y adecuada. La migración temporal o permanente dotó de nuevas percepciones a esta generación.

Las reflexiones de los “cruces” sobre su comunidad giran en torno al cuidado de la tierra comunal, a la agricultura intensiva y permanente en las parcelas y a su posición frente a los dos colectivos a los cuales pertenecen. Así, ellos consideran que el resguardo de la tierra no debe ser responsabilidad de toda la comunidad *“porque algunos no les interesa o mal usan”* (poblador de Puerto Azul, 27 años) sino que cada persona debería preocuparse por la parcela que le ha sido entregada y en ella cultivar lo que mejor le parezca.

Los jóvenes mencionaron también que el acceso a bienes comunes, como los bosques, el río y el espacio de asentamiento de las viviendas en Puerto Azul, debe estar pautado por un régimen mixto, indígena y colono el cual les permita no ser tan *“mezquinos”* pero a su vez que el bosque no sea destrozado. Lo mismo se propone en el caso de los ríos con la diferencia de que se buscaría bloquear el ingreso a los ríos y quebradas de la comunidad a los no comuneros.

Por otro lado, para los “cruces” el cuidado del bosque no es más una prioridad “ancestral” sino una opción comercial. Los jóvenes que estudiaron en la universidad, sea en Pucallpa (UNU)²⁵ o en Tingo María (UNAS)²⁶, ven en su territorio una futura fuente de ingreso ante la presencia de programas internacionales de conservación de los cuales escucharon hablar en sus centros de estudios.

“Europa pagará a cada comunero si cuidamos los árboles que están en nuestra comunidad. Por eso queremos que se firme la ampliación del territorio, del territorio ancestral de los Cacataibo. Cosa que ya los chibolos ya no salen de la comunidad y pueden estudiar ahí nomás. Yo me estoy preparando para profesor bilingüe y quiero enseñar en mi comunidad la importancia de nuestra

²⁵ Universidad Nacional de Ucayali.

²⁶ Universidad Nacional Agraria de la Selva.

tierra y la cultura de nuestros ancestros.” (Estudiante universitario incaunibo, 25 años)

La alternativa a esa serie de cambios que los “cruces” prevén para su comunidad gira alrededor de la idea de “desarrollo” que está presente en sus actuales reflexiones. De esta manera, la mejora de las condiciones de vida en la comunidad requiere de una mayor infraestructura, de parcelas tituladas, de una carretera que conecte a la comunidad con Villa Aguaytía, de un sistema de saneamiento básico local, etc. Para lograr ello, afirman, se requiere de programas nacionales de conservación, iniciativas de ONGs, agencias de turismo, así como de empresas de concesión maderera con las que se establezcan acuerdos favorables para la comunidad. De este modo, los madereros y empresarios ya no representarían una amenaza categórica para la comunidad, sino que podría vérselos como una oportunidad a ser aprovechada: *“acá era para agarrarles [madereros en concesiones] y comprometerles a ellos con el fin de desarrollo para el pueblo, la carretera es desarrollo para el pueblo”* (Poblador “cruce” de Puerto Azul, 33 años).

Actualmente, el “territorio ancestral” de los incaunibo está parcelado y las parcelas han sido otorgadas en concesión por el Estado Peruano a empresarios madereros para la explotación del recurso en bosques primarios. Los jóvenes de Puerto Azul muestran su interés por la recuperación de esas áreas, que consideran deberían ser incluidas en el título comunal. Sin embargo, el interés de incorporar estos espacios al territorio comunal no es motivado únicamente por una iniciativa de conservación del bosque, sino también por el control de los ingresos que podrían derivarse de la tala de madera.

Muchos de estos jóvenes, ahora estudiantes universitarios, se muestran a favor de un diálogo con los representantes estatales mediante el cual se consigne una propiedad legal del territorio incaunibo que perteneció, argumentan, a sus ancestros. La tala del bosque, desde la perspectiva de los “cruces”, sería permitida en tanto los réditos que genere puedan ser compartidos entre todos los actores. De ese modo, es posible observar que la noción de territorio de estos nuevos actores toma de ambos colectivos: entendiéndolo como un conjunto de recursos para aprovechar, cuidar y negociar.

Algunos pobladores incluso señalaron que la organización comunal ha dejado de ser considerada adecuada para darle continuidad a las nuevas expectativas que los jóvenes de la comunidad poseen. *“Somos casi 60% de los comuneros mestizos, ¿por*

qué sigue siendo comunidad nativa? No sé si seguirá siendo comunidad nativa en diez años”, mencionó el actual presidente de la comunidad de Puerto Azul, “cruce” de 32 años.

5.4.3. Balance general sobre los arreglos institucionales

Tras conocer de los arreglos institucionales de distintos colectivos en el “territorio ancestral” de los incaunibo, se puede concluir lo siguiente:

- a) El acceso a los recursos está regulado por la práctica de una economía de subsistencia: el limitado almacenamiento de los productos perecibles. Por otro lado, el temor al “castigo” de las madres de los peces (*Huacanöoni*) y de las madres de los animales de monte (*Yunshin*) constituye un regulador consuetudinario de la caza y la pesca dentro del territorio. Esta situación establece una gran diferencia en cuanto al acceso a recursos entre colonos e incaunibo.
- b) En la actualidad el acceso a las tierras de cultivo es limitado ya que la parcelación del territorio le ha asignado a cada familia entre 6 y 7 Has. de tierras que restringen la rotación de cultivos. En ese sentido, los padres incaunibo son quienes controlan y monitorean la repartición de la tierra familiar entre sus descendientes.
- c) Los bienes comunales, como las fuentes de agua, el río, y el bosque, son espacios de libre acceso tanto para colonos como para indígenas. De esa manera, no se han previsto arreglos institucionales estrictos en cuanto al acceso y explotación de bienes comunes. El control sobre la sostenibilidad de estos espacios es difuso y se activa al momento de desplegar las prácticas territoriales como la caza y la pesca. Cada incaunibo en faenas de caza y pesca aprovecha sus recorridos para observar los cambios (por ejemplo contaminación, disminución de peces, nuevas viviendas colonas, etc.) en el entorno y tomar los cuidados necesarios para que su actividad no afecte el equilibrio.
- d) Las asambleas comunales son espacios de discusión y de toma de decisiones de indígenas incaunibo. Los colonos, a pesar de estar empadronados como comuneros, se ven limitados a participar legítimamente cuando se tratan temas que incumben la protección y el manejo del “territorio ancestral” de los indígenas,

por ello, el tema de “territorialidad ancestral” indígena está reservado a los indígenas.

- e) La nueva generación de pobladores de la comunidad de Puerto Azul, los “cruces”, hijos de indígenas incaunibo y colonos, ven el espacio comunal como insuficiente para sus demandas. Sus experiencias en contextos laborales y académicos en ciudades mayores han moldeado sus reflexiones sobre el desarrollo y la percepción del bosque. Así, ellos sugieren que las reglas actuales de la comunidad requieren de un cambio consensuado en el que los indígenas así como los colonos tengan una participación equitativa. Además, consideran que el “territorio ancestral” debe ser recuperado de las concesiones otorgadas por el Estado y la administración del mismo debería ser responsabilidad de una nueva estructura organizativa. La transformación de la comunidad está determinada por el tipo de transacción con el Estado y las empresas concesionarias.

- f) La variedad de actores dentro de la comunidad de Puerto Azul nos permite evidenciar arreglos institucionales contrapuestos respecto a los recursos. En relación con el bosque, vemos que para los indígenas incaunibo éste refiere a un cuidado “ancestral”, mientras que para los colonos se trata de un recurso natural al que se tiene que acceder y explotar en el menor tiempo posible, y para los “cruces” constituye una fuente de ingresos en tanto la negociación que se haga sobre él permita su conservación.

Con la data expuesta sobre los mecanismos de posesión territorial por medio de prácticas, discursos y arreglos institucionales, a continuación se dará a conocer las experiencias del pueblo incaunibo en su intento por titular su “territorio ancestral” y por la defensa del mismo.

5.5. Ampliación territorial y conflicto con la concesión maderera

En este subcapítulo se hace un recuento histórico de los sucesos por los que atravesaron los indígenas incaunibo de Puerto Azul en el intento de lograr la ampliación del “territorio ancestral” que hace muchas generaciones vienen reclamando como suyo y que hasta el momento no se ha concretado.

Al respecto se abordaron dos escenarios: el primero trata del pedido trunco de ampliación territorial en la década de los noventa, y el segundo, del conflicto por la concesión maderera. Este punto ha sido considerado relevante puesto que se trata de un conflicto bastante complejo relacionado con el reconocimiento de los límites de un territorio con argumentos de carácter “ancestral”, por lo que contempla y activa las dimensiones antes expuestas sobre las prácticas, los discursos y los arreglos institucionales sobre el territorio.

Pedido de ampliación territorial

Ernesto Bolívar, presidente de la AIDSESP (Asociación Interétnica de la Selva Peruana), en el año 1992, tras concretar una alianza con las Naciones Unidas y su lucha para proteger las áreas legítimas de tenencia de tierras, consigue un fondo económico para el pago de las tierras que fueron tomadas por colonos de Huánuco y Oxapampa dentro del “territorio ancestral” de los incaunibo. El trato que se firmó con la entidad financiera estipulaba que se pagaría a los colonos que se asentaron en la cuenca del Aguaytía a cambio de su salida de las tierras que están ocupando. El pago debía ser equitativo a la cantidad de tierras que poseían. Se logró firmar el trato con dos familias colonas, todas las familias sumaban siete.

Una carta de los líderes incaunibo Mario Timaes y José Musolini, guiados a su vez por los comentarios de otro jefe comunal cacataibo de la comunidad de Sinchi Roca, presenta una denuncia contra el presidente de AIDSESP, alegando un despilfarro y malversación de ese dinero que habiendo sido recibido en calidad de donación, se estaba usando para el pago a los colonos. Se creó desconcierto, el pago se suspendió; esta autoridad dejó el cargo y las familias de los colonos no salieron del lugar.

Pasado un tiempo los líderes incaunibo de aquel entonces supieron que no hubo ninguna malversación de fondos y que habían sido engañados para hacer la denuncia perdiendo así la oportunidad de titular su “territorio ancestral”. En la década de los noventa, las comunidades cacataibo tituladas fueron únicamente aquellas que habían seguido el trámite y las que habían echado a los colonos de sus territorios.

“Y ahora se queda pendiente Puerto Azul y ahora habían 86 mil soles que iba para pagar a los colonos que habían hecho una encuesta para pagar valorización de sus bienes, ese dinero le lleva a otro sitio por San Martín y va a

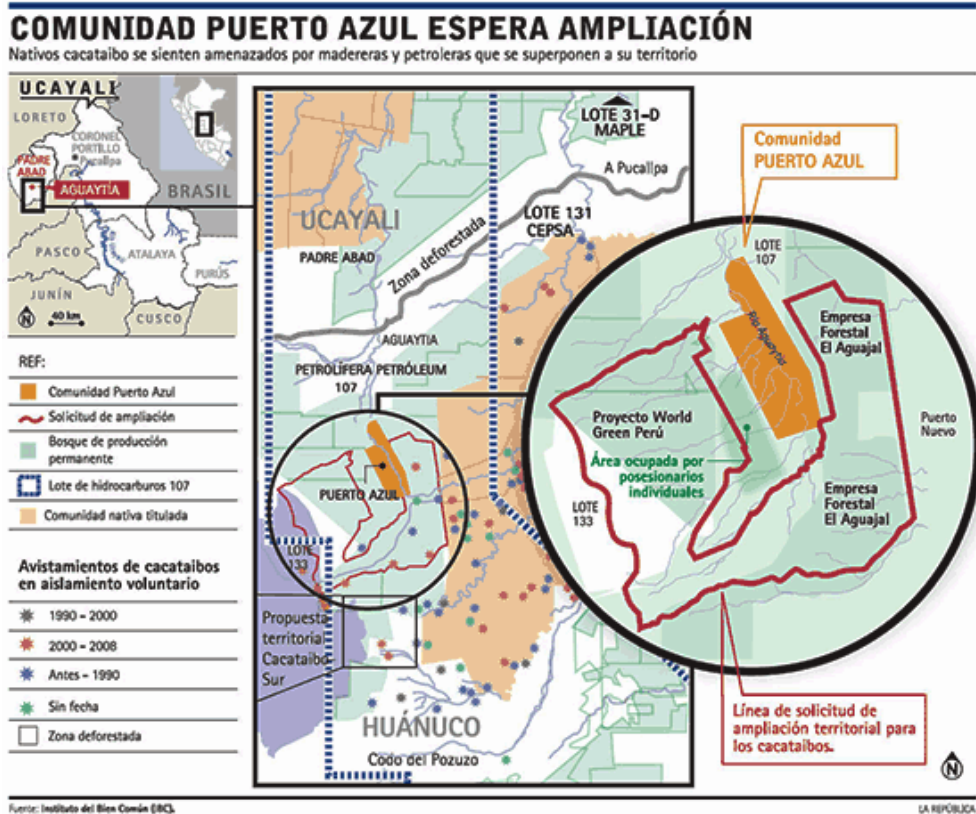
titular a otra comunidad, entonces que hacen, le lleva y Puerto Azul se queda pendiente, le titula a Santa Rosa, Mariscal, Yamino, Sinchi roca, Puerto nuevo, y además fuera de Puerto Azul se quedan sin titular la comunidad Santa Marta y Unipacuyacu que es Sacapayo también, pertenece en Huánuco, son tres comunidades que se quedan pendiente sin titular ese tiempo.” (Teniente gobernador de la comunidad, 42 años)

En el año 2003, tras el ingreso de René Yana a la presidencia de la comunidad, se intenta retomar las negociaciones anteriores para la titulación del “territorio ancestral” incaunibo, pero ya no se contaba con aquél favor económico. Entonces se recurre a FENACOCA (Federación Nativa de las Comunidades Cacataibo) y con ellos se decide hacer un convenio con IBC (Instituto del Bien Común) para firmar la ampliación del territorio de las comunidades de una vez por todas. Sin saberlo, por aquellos días, el gobierno de turno se encontraba firmando las concesiones madereras a personas naturales y una que otra empresa con las que mantendrían conflicto hasta hoy.

Conflicto por la concesión maderera

En el año de 1992 se solicitó al Estado Peruano la ampliación del territorio de la comunidad nativa de Puerto Azul. El trámite de estos documentos demoró el tiempo suficiente para que éstos sean extraviados en el papeleo de las oficinas, hasta que en los años 2002 y 2003 se otorgaron cuatro concesiones forestales sobre el territorio solicitado (ver mapa No. 5.4). Frente a ello, los incaunibo mostraron su disconformidad, alegando a su derecho al uso del libre territorio estipulado en el convenio 169 de la OIT.

Mapa No. 5.4: Solicitud de ampliación de Comunidad de Puerto Azul



Fuente: <http://reddeenergia.com/mostrarnoticia.php?idnoticia=9822>

Unos años después (2009), con el asesoramiento del IBC se presenta a la Dirección General Forestal y de Fauna Silvestre de Lima un Estudio de Impacto Ambiental, Social y Económico en el cual se daba a conocer los quiebres medioambientales que generaba la presencia de las concesiones en el territorio. De hecho, el estudio demostraba que para la cantidad de población colona e indígena que puebla esa cuenca (1.200 personas aproximadamente), la presencia de las concesiones reducía, de modo significativo, el acceso a los recursos naturales para la construcción de las viviendas y la alimentación. Según refieren los anteriores y los actuales líderes de la comunidad, hasta el momento no se tiene respuesta alguna sobre la presentación de aquél estudio a las autoridades.

Existen, actualmente, cuatro concesiones forestales dentro del territorio de los incaunibo. Una de las empresas concesionarias, la PWGP S.A.C., registra varias faltas al cuidado del medio ambiente. Entre el 30 de agosto y el 1 de septiembre del año 2009 se llevó a cabo una inspección técnica y de carácter medioambiental por OSINFOR en la zona. En ésta se evidenció documentación falsa en su Plan Operativo Anual, además de rastros de contaminación en la tierra donde se guardan y operan la

maquinaria. Se ha evidenciado también la tala de árboles fuera del área que se les ha entregado en concesión. Ante las faltas encontradas, en el mes de enero de 2010, OSINFOR inició un proceso administrativo de caducidad, y además dictó una medida cautelar suspendiendo los efectos del Plan General de Manejo y del Plan Operativo Anual vigente de la concesionaria. Se ha dictado también una suspensión de los efectos de las guías de transporte forestal.

Por otro lado, el juzgado de Padre Abad, ha determinado mediante una medida cautelar que la empresa continúe con sus operaciones en la normalidad de los efectos sin limitar el accionar de la concesionaria. La Fiscalía Especializada en Materia Ambiental de Ucayali abrió un proceso de investigación legal contra la PWGP S.A.C. En dicho proceso se denuncian delitos contra la tala ilegal de bosque y la contaminación de las aguas y tierras cercanas al área de tala. En represalia, una serie de denuncias infundadas contra autoridades e indígenas de Puerto Azul han sido efectuadas por el gerente general de la empresa PWGP S.A.C. a fines del 2010.

A partir de las situaciones antes expuestas, es posible sostener que:

- a) Hasta el momento no se ha experimentado una participación autónoma de los incaunibo en la realización de sus expectativas sobre la posesión legal de su territorio, por lo tanto el proceso de titulación del terreno comunal estará sujeto a eventualidades, en muchos casos, ajenas a los incaunibo.
- b) Como se ha podido notar, el frustrado primer intento de ampliación de la titulación en la década de los noventas se ha visto más complicado aún en la primera década del siglo XXI, puesto que la presencia de las concesiones madereras sobre su territorio ha generado divisiones de intereses entre los miembros de la comunidad, lo cual dificulta el logro de acuerdos consensuados.

5.6. Conclusiones

A partir de lo expuesto líneas arriba, podemos hacer un recuento de las tres dimensiones estudiadas para el caso del grupo incaunibo. Primero, las prácticas territoriales incaunibo evidencian un uso y una ocupación del espacio ligados a una comprensión relacional del bosque. Esto ha generado una ocupación territorial de corte extensivo, en donde se privilegia la rotación de parcelas, de cotos de caza y de zonas de pesca. La lógica tiende a la regeneración de los recursos en los espacios

donde estas prácticas se despliegan, propiciando una ocupación y un uso dilatado del territorio. En contraste, las prácticas productivas colonas establecen modalidades de ocupación más intensiva. Así, las actividades agrícolas enfatizan el monocultivo sin rotación, especialmente el de la hoja de coca. La pesca se realiza en los ríos y grandes quebradas mediante técnicas que apuntan a la extracción antes que a la regeneración. La tala practicada por los colonos genera un patrón de extracción a partir de incursiones en espacios inmediatos a la comunidad, desplazando los lugares de caza incaunibo. La alta movilidad de los incaunibo (tanto en sus prácticas cotidianas como la pesca y la caza, como en sus ocupaciones temporales en los centros poblados) se ha visto aumentada aún más en los últimos años, vinculando a los pobladores al mercado regional.

En segundo lugar, observamos que los discursos de posesión territorial del pueblo indígena incaunibo han generado nociones de locación y delimitación a partir de un conocimiento geográfico dilatado que trasciende los actuales límites de la comunidad nativa. En este sentido, a partir de flancos fronterizos, el territorio que los incaunibo reconocen como “ancestral” se organiza a partir de narrativas de pertenencia histórica (proceso de ocupación), mítica (la expulsión de los incas), doméstica (cacataibo en aislamiento y colonos), relacional (humanos y no humanos) y de acceso a recursos. Por otro lado, en el colectivo colono, los discursos de posesión territorial también han tenido un proceso histórico que estuvo marcado por el acceso a recursos y la obtención de una mejor rentabilidad de su producción. Ello limitó sus espacios a las rutas de transporte y mecanismos de producción que son empleados para el cultivo de la hoja de coca, el cultivo de frutas y la tala de árboles.

En tercer lugar, los arreglos institucionales territoriales que pautan el acceso, gestión y gobierno del área sobre la cual se han asentado los incaunibo muestran una tendencia hacia la discrecionalidad de las unidades domésticas en el uso del territorio, con un consenso sobre el control difuso de la sostenibilidad de los recursos. Así, tras una expedición de caza, viaje o cultivo de la chacra, cada incaunibo se siente en la responsabilidad de comunicar la situación de las áreas observadas a los otros pobladores. Asimismo, vemos que el acceso a los recursos no debe exceder una regulación mínima de almacenamiento y, recientemente, las tierras de cultivo deben continuar perteneciendo a los incaunibo, por lo que los padres de familia están llamando a regresar a las uniones entre indígenas. En este sentido, la regulación de la tenencia de tierra se da en el ámbito familiar. La transferencia de parcelas por

herencia o donación es una decisión de los jefes de familia, que toma forma cuando los hijos se casan.

La nueva generación de pobladores de Puerto Azul, “los cruces”, conoce y comprende los principales discursos, las prácticas y los arreglos institucionales propios de la tradición indígena. Sin embargo, su proximidad y pertenencia al colectivo de colonos les ha dotado de experiencias y percepciones diferentes, aunque no necesariamente contrarias, sobre su territorio. Así, el carácter “ancestral” del discurso sobre el bosque queda limitado a una futura práctica extractiva consensuada, el cultivo de las tierras mantendrá su carácter individual pero requerirá de una cooperativa para la fortaleza económica, y la administración de los bienes comunes y la estructura organizativa de los pobladores de Puerto Azul deberá ser regulada por normas propuestas por ambos colectivos. Esta nueva generación refiere su condición indígena por lazos familiares y posicionamiento en un “territorio ancestral”, mientras que, al mismo tiempo, la confrontación de ésta se da por el dominio del idioma castellano y el conocimiento de prácticas y arreglos institucionales propios de colectivos colonos y mestizos.

6. Análisis y comparación de los casos

El capítulo a continuación aborda el análisis comparativo de los casos con la finalidad de identificar las principales regularidades y diferencias. En ese sentido, se plantean tres secciones. En la primera se describen de forma puntual los principales procesos que contextualizan la situación de las comunidades campesinas en los Andes y las comunidades nativas de la Amazonía. Debido a que el ejercicio comparativo entre dos casos que se insertan en panoramas sociales, económicos y geográficos distintos supone una serie de restricciones con el alcance de los patrones detectables e impide, en ese sentido, generalizaciones amplias, es pertinente argumentar por qué es necesario contrastar las dos experiencias en orden de construir criterios sensibles para la identificación territorial indígena.

La segunda sección presenta los hallazgos de la investigación. Se organiza a partir de cada dimensión estudiada. Así, se hace un balance de las prácticas territoriales, de los discursos y de las instituciones comuneras y nativas. De esta comparación se desprende que, en términos territoriales, tanto Chacán como Puerto Azul comparten rasgos que permite afirmar la existencia de diferencia cultural y, además, constatar otros rasgos, como los de vulnerabilidad y subordinación.

En la última sección se realiza un balance, enfatizando, matizando y poniendo en perspectiva aquellos patrones que sugieren la identificación de un colectivo indígena a partir de su relación con el territorio.

6.1. Contextos

Las comunidades campesinas de los Andes y las comunidades nativas de la Amazonía comparten, en mayor o menos medida, su presencia en ciertos procesos mayores, que las involucran directamente. Estos derroteros permiten darle contexto y enmarcar el panorama de indigeneidad peruano. En ese sentido, es una premisa de la investigación que cada país –y región- tiene un espectro social determinado en el cual se definen los rangos de la identificación indígena y las respectivas territorialidades. Los grupos susceptibles a ser considerados indígenas en Perú están embarcados en procesos distintos a aquellos grupos de otros países. Los contextos señalados a continuación plantean, de manera gruesa y abarcadora, aquellos rasgos que comparten y diferencian los casos de las comunidades campesinas y las comunidades nativas.

- **Procesos Geográficos y Económicos.** Las comunidades campesinas y nativas se ubican en espacios convencionalmente pensados y representados como rurales. Los procesos de urbanización de estos espacios han relativizado los límites entre la ciudad y el campo. Sea por cercanía a la red de ciudades grandes, intermedias y pequeñas, o una tendencia endógena de urbanización, las zonas comuneras muestran un creciente nivel de provisión de servicios públicos, vinculación a mercados regionales y nacionales, formación de centros poblados y participación en un circuito de bienes simbólicos –mercancías, infraestructuras, estilos de vida, consumo, etc- considerados urbanos (Diez, 1999; Hurtado, 2000; Urrutia, 2002). No obstante, estos rasgos se muestran de forma distinta, y tienen distinto protagonismo en cada caso.
- **Procesos Políticos.** Las comunidades campesinas habrían venido organizando sus dinámicas de representación política en espacios circunscritos a lo local. Las dos dimensiones de articulación de estos espacios al interior y al exterior, muestra una especie de convivencia entre la dirigencia comunal y el municipio distrital. La primera tendría problemas en ambas facetas, debido a que la especialización interior en comités deterioraría su control y la coordinación de la representación interna. No obstante, aún es interlocutora de otros actores que se

vinculan a través de proyectos de desarrollo. Por otra parte, el municipio, por sus posibilidades y recursos, ha estado articulando su espacio interior a través de experiencias de participación y concertación, mancomunidades y organizaciones de cuencas. No obstante, los alcances de estos espacios aún no son claros (Diez, 1999a). Algunas comunidades se habrían embarcado en la formación de municipios de centros poblados como una opción intermedia. En el caso de las comunidades nativas, la organización sindical a partir de asociaciones articula la agenda indígena hacia el exterior, a escalas federativas regionales y nacionales, teniendo como una de las principales demandas la defensa territorial (Espinosa de Rivero, 2010). En el plano local, la dirigencia de la comunidad nativa activa su rol en contextos de defensa territorial, frente a colonos, el Estado o empresas extractivas.

- Relación con industrias extractivas. Sobre todo en referencia a la gran minería y extracción de hidrocarburos, las comunidades campesinas y nativas han entablado, en aquellos lugares donde se desarrolla la exploración y explotación, relaciones con actores que las sobrepasan en términos de recursos económicos, políticos y tecnológicos: las corporaciones. En los Andes, esta situación ha desembocado en la activación de agendas ambientales y de defensa territorial. Si bien las comunidades estudiadas específicamente en esta investigación no tienen experiencias con industrias extractivas, en el panorama social y político que las envuelve la existencia de esta competencia por recursos naturales y beneficios sociales ha llevado a que el tema de la consulta a las poblaciones impactadas tome una nueva dimensión en la esfera pública. La presencia de contextos extractivos propicia la re-elaboración de discursos territoriales en las localidades afectadas.

- La política del término “indígena”. Los contextos comuneros andinos y amazónicos difieren en la relevancia y el papel del término “indígena” en la identidad y la iniciativa política. En el caso de los Andes, la identificación con esta categoría suele ser ubicua y dispersa, no pocas veces reactiva, ya que está inscrita en un sistema de diferenciación social que relega el término en la escala de connotaciones, y es organizada según la educación, la lengua, la geografía, el género, la raza, etc. (Orlove, 1993; de la Cadena, 2004; Cánepa, 2007). La ausencia de una referencia colectiva nominativa, como el pueblo “quechua”, opera a la par de una tendencia a la identificación localizada, como la comunidad

de origen, o de clase, como la campesina, entre otras²⁷. En el caso de las comunidades nativas, la identificación con la condición de indígena no carece de una jerarquía dentro del sistema de diferencias sociales, pero se organiza de forma más propositiva a partir de la conciencia de pertenencia a pueblos específicos, como los shipibos, ashánincas o achuar. La identidad indígena es articulada para la defensa del territorio y el planteamiento de agendas en la esfera pública ante audiencias nacionales y globales (Espinosa de Rivero, 2009, 2011; Correa, 2006).

De esta forma, se han identificado hasta cuatro contextos que enmarcan los procesos sociales en los cuales se inscriben las comunidades campesinas y nativas. El primero, una tendencia hacia la urbanización en el panorama de la nueva ruralidad, que activa un mayor dinamismo de intercambios entre espacios tradicionalmente pensados como urbanos y rurales, relativizando estos límites. El segundo propone que, a grandes rasgos, las comunidades campesinas en los Andes están embarcadas, a través de sus dirigencias, en procesos de reformulación de sus roles de articulación de sus espacios internos y externos, y que interactúan de distintas formas con los municipios de centro poblado y distritales de sus localidades. En el caso de las comunidades nativas, la escala de la articulación política se organiza desde el espacio sindical a través de federaciones y asociaciones, que agrupan a colectivos indígenas desde sus bases. En el plano interno local, la activación de la labor de las dirigencias se da a partir de la defensa territorial. Por otro lado, en el tercer proceso se dan cuenta del papel de las industrias extractivas en la re-elaboración de discursos territoriales, como parte de una competencia por recursos naturales y beneficios, y la formulación de demandas de consulta y participación en la esfera pública regional y nacional. En el cuarto caso, el uso del término “indígena” encuentra entre los miembros de las comunidades andinas un contexto de diferenciación social que evade la identificación plena con la categoría, relegándola a escalas connotativas inferiores y buscando referentes locales y de clase. En las comunidades nativas de la Amazonía, en contraste, el término articula la identificación política más amplia de pueblos con adscripciones específicas, con la finalidad de la presentación de demandas y la participación en la esfera pública nacional e internacional. Esto no quiere decir que el término haya escapado de sus connotaciones en contextos de relacionamiento cotidiano local.

²⁷ Una excepción en los Andes es el caso del pueblo Aymara, como lo expone Damonte (2010).

6.2. Comparaciones: regularidades y diferencias

En la sección anterior se han visto aquellos procesos que contextualizan la situación de las comunidades campesinas y nativas. Comparar las prácticas, discursos e instituciones territoriales de Chacán y Puerto Azul supone enumerar similitudes, señalar diferencias y plantear si es posible equiparar ambas experiencias. A continuación se hace el análisis comparativo de los casos descritos líneas arriba a partir de las tres dimensiones de relacionamiento con el territorio que se han planteado para esta investigación.

6.2.1. Prácticas territoriales

Las prácticas vinculan el colectivo al territorio a partir del despliegue de un tipo de ocupación continua cotidiana o diferida del espacio. Aquellos comportamientos que suponen un vínculo productivo, migratorio y/o ritual con determinadas áreas plantean una de las dimensiones por medio de las cuales los miembros de un colectivo reproducen una ocupación de rasgos propios.

- Tanto en Chacán como en Puerto Azul, las prácticas productivas actuales provienen de una re-elaboración producida por la interacción con agentes externos al colectivo, como agentes y programas del Estado, por un lado, y colonos, por el otro. Estas prácticas, en el caso de Chacán, no fueron modificadas de forma amplia, sino que los comuneros adaptaron la jerarquía de cultivos en contraprestación a una serie de incentivos, como crédito y tecnología. En el caso de Puerto Azul, la agricultura, caza y recolección ha venido adaptándose de acuerdo a prácticas matrimoniales con colonos, alquileres de tierra, expansión de la frontera maderera y paulatino vínculo con el mercado y las ciudades.
- La relación con agentes externos a las respectivas comunidades, y el consecuente proceso de adaptación de las prácticas agrícolas en Chacán y en Puerto Azul han generado dinámicas distintas pero resultados similares. Por un lado, en Chacán, la priorización de la papa para el mercado –como la escasez de parcelas- ha provocado una tendencia hacia el uso intensivo de la tierra y los insumos agrícolas, abreviando los ciclos de rotación anteriores. En Puerto Azul, la rotación de chacras ha venido moderándose, asimismo, por la presión

y los incentivos que la producción intensiva colona genera. Así los ciclos de roce y preparación de la horticultura y agricultura entre los incaunibo se hacen más cortos, y los usos de los espacios más frecuentes.

- Los miembros de ambas comunidades, Chacán y Puerto Azul, han desplegado un circuito de movilidad que los vincula con otros espacios exteriores a los que ellos reconocen como territorio. Esta práctica establece distintas estrategias de residencialidad en las ciudades intermedias.
- Difieren en la existencia de un ritual de linderaje. A diferencia de Chacán, en Puerto Azul el reconocimiento del territorio no se da por prácticas rituales, sino de forma discontinuada a través de las incursiones al bosque para la caza, la navegación para la pesca, y la roza y quema para la preparación de chacras.

6.2.2. Discursos territoriales

Los discursos territoriales son representaciones, memorias, narraciones, o relatos que desarrollan un argumento sobre la relación entre un colectivo y un determinado espacio, al cual piensan como un territorio. Estos discursos en los casos estudiados, presentan las siguientes regularidades:

- Tanto en Chacán como en Puerto Azul existen narraciones que plantean los orígenes de la ocupación de la totalidad o parte del territorio actual. Estas narraciones toman distintas modalidades en cada caso. En Chacán toma la forma de una historia con vacíos, por un lado, y episodios detallados, por el otro. En esta historia, los chacavinos ensayan un argumento de ancestralidad vinculando sus orígenes a un *ayllu* de reciente desaparición. La extensión de su territorio siempre se pensó como más amplia de lo que fue en el momento del reconocimiento de la comunidad. Es en la época de haciendas y la toma de tierras en donde se funda una memoria de rasgos comuneros y se despliegan las acciones colectivas sostenidas para revalidar las áreas ganadas. En el caso de Puerto Azul, la narración toma menos la forma de una historia con secuencias identificables y se expresa mejor como una memoria que enfatiza episodios organizados a partir de fronteras míticas.

- Asimismo, en ambos casos, los discursos territoriales identificaron actores externos con los que el colectivo interactuaba, como haciendas, otras comunidades, agencias estatales, colonos y otros grupos indígenas. Estos relatos organizan su argumento en base a las trayectorias que siguieron los colectivos y sus miembros en relación a estas experiencias sostenidas de vinculación.

- Los colectivos difieren, en términos discursivos, en lo que consideran como la integridad de su territorio y la vigencia de esta integridad en la actualidad. En Chacán se anexaron tierras comunales tras el reclamo y toma de áreas tras la reforma agraria. Para los chacavinos, las disputas con otras comunidades sobre ciertas áreas aún no saneadas constituyen el principal frente de negociación y suponen la única amenaza a una integridad territorial ganada. En contraste, en Puerto Azul, la titulación de tierras fue menor del área total que los incaunibo reclaman como suya puesto que al momento de la inscripción del territorio comunal se ha considerado, únicamente, el área de terrenos de producción agrícola.

- Con distintos grados de vigencia, los discursos sobre la relación interpersonal con entidades físicas del paisaje se encuentran en los dos casos. En Chacán, este tipo de planteamientos se activan para dar sentido a episodios específicos que transcurren como perturbaciones a la vida cotidiana. En Puerto Azul, la identificación de mundos sociales-naturales paralelos e interactuantes con los incaunibo está presente en las experiencias y decisiones de la vida cotidiana. De esta manera, de forma más significativa para los incaunibo que para los chacavinos, estos discursos organizan la relación con los recursos del bosque y los ríos en áreas sagradas, áreas de interacción, terrenos de asentamiento y zonas de producción. En el territorio incaunibo, los colonos construyen otro discurso en el que ponderan las áreas, mecanismos y transporte de su producción. Este espacio no es accesible para los indígenas de Puerto Azul.

6.2.3. Arreglos Institucionales

Las reglas y organizaciones que generan los colectivos para gestionar el acceso y uso de los espacios y los recursos dan cuenta de los arreglos institucionales territoriales. Ambos colectivos generan, en distintas escalas, arreglos que los vinculan con la

regulación de las actividades en los espacios que ocupan. Veamos las diferencias y similitudes entre los dos casos:

- En términos de organizaciones, Chacán tiene una densidad y especialización mayor de comités y juntas directivas con tareas específicas sobre determinados recursos, actividades y espacios. En el caso de Puerto Azul, el control y vigilancia es difuso y se apoya en la vocación de los miembros incaunibo y las unidades domésticas para este fin. Las figuras institucionales permanentes en Chacán están ausentes en Puerto Azul, en donde solo existe el jefe comunal.
- La diferenciación de espacios que se puede observar en el caso de Chacán no es tal para Puerto Azul. Los espacios familiares, comunales y públicos tienen en la comunidad campesina distintos esquemas de gestión. En el caso de Puerto Azul, el acceso a los recursos del bosque y los ríos se organiza de acuerdo a la interacción con las áreas de producción colona, como chacras y zonas de extracción maderera. A partir del asentamiento de la comunidad nativa se despliega una escala concéntrica de espacios que no son regulados formalmente por ninguna institución, sino que son usados y explotados por familias colonas y nativas a su discreción. Se puede anotar una tendencia hacia la renovación de recursos entre los incaunibo, reparo no tan identificable en el caso de los colonos.
- Hace más de una década, una generación está impulsando un proceso de distritalización de la comunidad campesina de Chacán, proceso en el cual se han incorporado nuevos patrones de gestión territorial comunal propias de la organización política y geográfica del Estado. Por otro lado, en Puerto Azul, un nuevo grupo de jóvenes propone un enfoque sobre el manejo de los recursos naturales que incluye una participación activa de agentes externos en una gestión comercial del bosque, así como la aparición de una cooperativa de productores menores en la comunidad.

6.3. Discusión

Las formas que moldean las dimensiones exploradas muestran que, al margen de lo difícil de la comparación, se pueden extraer algunas regularidades y diferencias en

cada caso. El objetivo de esa sección es dar sentido a estas similitudes y divergencias dentro de un esquema de política pública.

Como se mencionaba al inicio del capítulo, los casos de Chacán y Puerto Azul son comparables, ya que coinciden en gran medida de acuerdo a sus experiencias, pero no son equiparables. La distancia entre los tipos de relación con el territorio sugieren las mismas diferencias que existen entre las comunidades andinas y las nativas. En primer lugar, las primeras han desarrollado una institucionalidad relativamente densa para el control de recursos, con comités especializados. Al margen de la vigencia e institucionalidad de estas organizaciones, las reglas preparadas para la gestión de espacios y recursos plantean, en las comunidades campesinas, una cierta división de tareas articuladas al interior. En el caso de las comunidades nativas, la articulación interna con referencia a las tareas de gestión del espacio y recursos no parece tener una estructura formal o formalizada. La discrecionalidad en el manejo territorial recae plenamente en las unidades domésticas que ejercitan un sentido de vigilancia y conservación consensuado.

En segundo lugar, la narrativa que determina la extensión y la dinámica del territorio difiere en las comunidades campesinas frente a las nativas. De manera gruesa, las primeras no plantean una territorialidad pan-comunal, sino local y circunscrita al colectivo comunero, en donde se desenvuelven las prácticas cotidianas. Compartir la evocación ritual o simbólica de ciertas montañas, promontorios, ríos y lagunas, o el uso de recursos que trascienden los límites comunales, no involucra una reivindicación territorial, pero sí puede suscitar una defensa territorial en contextos de impacto (como el caso de cuencas afectadas por minería, articuladas por estructuras institucionales variadas, como sindicatos campesinos, juntas de riego o frentes de defensa) o una convocatoria generalizada (como en el caso de las peregrinaciones al Qoyllur Rit'y o la producción discursiva de la nación aymara). En el caso de las comunidades nativas, la reivindicación de territorios más dilatados tiene como premisa la ancestralidad de la ocupación espacial por colectivos identificables, como los shipibos, achuar o machiguenga, y que dicha ocupación no está organizada de acuerdo a las prácticas cotidianas sino a circuitos de movilidad y a memorias de origen.

Finalmente, las prácticas productivas están determinadas por el entorno físico, las tradiciones agrícolas y la disponibilidad de recursos. El control de zonas de producción en comunidades andinas que se asientan en áreas que demandan dicho mecanismo, contrasta con una organización del bosque un poco más aleatoria en la distribución de

las actividades de caza y recolección. A esto se suman las diferencias en intensidad y en uso del suelo que suponen la rotación de chacras en los andes y la roza y quema para la horticultura en la baja montaña, aunque compartan tendencias a la abreviación de ciclos y rotaciones.

Señalado todo lo anterior, el establecimiento de similitudes entre los casos muestra algunas conclusiones sugerentes en términos del diseño de criterios de política pública indígena. Estas constataciones emergen de la investigación de la relación territorial, y se organizan en tres ejes para facilitar su identificación:

- a) Vulnerabilidad. Ambos casos muestran elementos que sugieren la ausencia de capacidad de injerencia en algunos procesos que los impactan directamente. Estos procesos, echados a andar a partir de decisiones e intervenciones estatales, interacciones con colonos y haciendas, despliegan una serie de evidencias en donde los colectivos comuneros, sea campesino o nativo, han tenido que adaptar, ceder, acondicionar, moderar o eliminar prácticas, fueros, controles e instituciones en orden de superar dichas experiencias. Con diferentes desenlaces, la relación con otros actores a nivel local ha propiciado escenarios de vulnerabilidad para los miembros de estos colectivos.
- b) Subordinación. Ambos casos muestran, con distintos matices, una relación asimétrica entre el colectivo y los actores externos. En el caso de Chacán, el sistema de haciendas fue pensado, por los comuneros, como un despojo en donde hacendados ejercieron prerrogativas disimiles con respecto a aquellas adscritas a los campesinos, a la vez que la reforma agraria asignó a las comunidades un papel que no cabía dentro de sus expectativas de resarcimiento territorial. Asimismo, la intervención del SIPA subordinó las prácticas productivas anteriores a un nuevo esquema de cambio de comportamiento unilateralmente pensado y desplegado. En el caso de Puerto Azul, los incaunibo consideran haber perdido territorio con la formalización de sus tierras, a la vez que su relacionamiento con colonos los encuentra con esquemas de titulación, de uso de tecnología y de acceso a recursos que subordina progresivamente sus prerrogativas como colectivo.
- c) Diferencia cultural. Este concepto, que ha sido utilizado en el análisis de casos de esta investigación, plantea la última constatación. En ambos casos, los

escenarios de vulnerabilidad y subordinación son propiciados por una forma de lidiar y resolver las diferencias en las prácticas espaciales y sus lógicas, los discursos territoriales y sus referentes, y las instituciones y sus mecanismos, que contraponen los registros comuneros frente a los de los actores externos. Las intervenciones del SIPA, en el caso de Chacán, provienen de una elaboración previa que identifica como culturales aquellos comportamientos productivos y sociales a ser intervenidos. La modificación de las conductas se formula como una necesidad de transformación cultural de un colectivo para homologar sus conductas con aquellas propias de la cultura de la modernidad, el desarrollo y el progreso. La forma de usar y ocupar el espacio debía mudar de dinámicas que favorecieran el vínculo con el mercado. En el caso de Puerto Azul, las dimensiones territoriales dan cuenta de una sostenida, ubicua y persistente interacción con colonos en donde los límites culturales de ambos grupos se dan en la forma de usar los recursos, de plantear la organización del espacio y la forma de manejarlo. La tendencia en las prácticas e instituciones incaunibo hacia la renovación de los recursos, en los discursos y decisiones que plantean una relación con mundos sociales-naturales paralelos y en la expansión del territorio originario, contrasta con el uso intensivo de los recursos, la conceptualización de los elementos del bosque y los ríos como potenciales insumos a ser transformados y producidos, y la circunscripción del espacio al área productiva por parte de los colonos.

Aquello que comparten ambos casos es una situación pasada, presente y/o potencial de vulnerabilidad, subordinación y diferenciación cultural. Estas tres constataciones provienen únicamente del estudio de la relación que ha convocado a estos colectivos y otros actores en términos territoriales. La pertinencia de estos elementos en otras dimensiones de la relación no ha sido estudiada aquí. El vínculo con otros actores reviste de un problema: ¿cómo identificar aquellos actores externos al colectivo campesino y nativo? La diferenciación se establece al margen de generalizaciones como “la sociedad nacional” o el “Estado”, y se realizan en casos locales y concretos. Son los agentes de organismos del Estado, colonos, hacendados, peritos de un proyecto de desarrollo, etc. En ese sentido, las diferencias son susceptibles de ser ubicadas y ubicables en contextos localizados, y realizadas por los actores involucrados. Como se ha visto, el despliegue de las dimensiones territoriales da cuenta de estas diferenciaciones en cada caso.

7. Recomendaciones

En esta sección se proponen recomendaciones de política pública destinada a la identificación de colectivos indígenas a partir de su relación particular con un territorio. Estas recomendaciones se plantean como un avance preliminar en la materia. No son concluyentes, poseen los vicios de generalización producidos por la comparación de casos y literatura, y suponen una invitación al debate sobre el tema. Este capítulo se organiza en tres partes. La primera contiene las recomendaciones sobre la conceptualización y la generación de indicadores para nutrir los criterios de identificación territorial. En la segunda parte se plantean algunos métodos de recolección de datos para este fin. En la tercera se brindan sugerencias sobre la implementación institucional y sectorial de una política pública que salde los requerimientos de identificación que exige la Ley. Previamente, no obstante, es necesario puntualizar y acotar los alcances de estas recomendaciones:

- El principal hallazgo de este estudio es la existencia de una relación entre colectivos y espacios territoriales que ha sido afectada por la intervención directa o intermitente de otros actores localmente planteados como externos al colectivo en mención. En el espíritu de la legislación sobre derechos indígenas, esta afectación generaría una carencia que debería ser moderada o saldada a partir de la constitución de un derecho particular, el de consulta previa.
- Siguiendo esta línea, la relación territorial estudiada aquí no se plantea necesariamente como una territorialidad indígena *stricto sensu*, sino como una territorialidad que difiere de lo promovido y enfatizado por los actores externos y que, para efectos políticos, puede ser desplegada mediante la terminología internacional y nacional sobre derechos indígenas.
- En ese sentido, en términos identitarios, los colectivos podrían exponer sus reivindicaciones territoriales como “campesinas”, “comunales”, “naturales” u “originarias” y reclamar la misma carga de derechos reservada para colectivos “indígenas”. Así, un debate necesario apuntaría al reconocimiento de otras identidades sociales como sujetos de derechos diferenciados que, en la actualidad, la Ley reserva para los colectivos que se presenten como indígenas. Este debate esclarecería los incentivos y desincentivos de ese reconocimiento en la re-indigenización de colectivos campesinos, comuneros u originarios, y a darle nitidez conceptual a los derechos adscritos a cada grupo y sus alcances.

- La investigación realizada, no obstante, se ciñe a los términos de la Ley de Consulta Previa, en donde los derechos generados son adscritos a colectivos reconocidos como indígenas. Por ello, las recomendaciones que siguen apuestan por la construcción de una conceptualización que opere una terminología “indígena” que se desprenda del caso peruano y abarque a los colectivos campesinos que la ley propone como potenciales sujetos de derecho.
- Estas recomendaciones apuntalarían la labor de identificación de aquellos colectivos que solicitan, por petición de parte, su inclusión en un proceso de consulta y cuya representación política no es mediada por un sindicato o gremio existente. Esto debido a que ya se contempla un listado de colectivos beneficiados por el derecho que, de acuerdo a Ley, han accedido a él por estar afiliados a organizaciones indígenas y campesinas.

7.1. Conceptualización e Indicadores

El concepto de “indígena” presenta una serie de dificultades para su operación, tal como ha sido señalado en esta investigación. Como premisa, el concepto tiene un uso social contextualizado en los procesos de cada país. La tarea de reconstruir el escenario de aplicación de este término, de forma pertinente y sensible para el caso peruano, debe de ser una tarea de investigación más amplia.

Por el momento, se recomienda desagregar algunas de las características que están implicadas en el concepto internacional y nacional de “pueblo indígena”, como el de subordinación, vulnerabilidad y diferencia cultural. Pensar la relación con el territorio a partir de estos tres conceptos podría ayudar a plantear trabajos de documentación del carácter indígena de un territorio. Se propone la composición de una malla de conceptos que descompriman las connotaciones sociales y políticas del término “indígena”, pero que sean sensibles en captar los efectos de la relación de “indigeneidad”. Se trata de operar categorías que den cuenta de dimensiones aislables del concepto de “indígena”, y que cada una, al acumular evidencia, haga posible un ejercicio de comparación y agregación que dé sentido a la identificación de “indigeneidad”. Es importante enfatizar que dada la ubicuidad del uso e identificación del concepto “indígena”, explorar los efectos que sugieren el establecimiento de la condición de “indígena” de un territorio supone estudiar en cada caso el contexto local y los rangos de realización de dicha condición.

Para ello, se propone utilizar las constataciones comunes que se desprenden de este estudio. La vulnerabilidad, la subordinación y la diferencia cultural son elementos que, agregados, dan sentido al concepto más general de “indigeneidad”. Estos conceptos dan cuenta, asimismo, de otras condiciones sociales, como el género, la raza o el lenguaje. Para distinguir la “indigeneidad” territorial de estas condiciones, se plantea tabular estos conceptos con otros tres, los que dan cuenta de las dimensiones de relación territorial de un colectivo, y que han sido operados en esta investigación. Así, en cada intersección, se generan indicadores que brinden evidencia para la identificación “indígena” de un territorio. Así:

Cuadro No. 7.1: Indicadores de identificación territorial indígena

Ejes	Prácticas Territoriales	Discursos Territoriales	Arreglos Institucionales
Diferencia Cultural	Constatación de intervención sostenida o intermitente por actores externos al colectivo sobre sus prácticas de ocupación y uso del espacio.	Identificación, en las narraciones, memorias, relatos y representaciones, de la interacción con un actor externo que difiera en su concepción del territorio con el colectivo comunal.	Identificación de una divergencia entre el modelo institucional del colectivo y el del actor externo en términos de organización, reglas y categorización de los recursos.
Subordinación	Determinación sobre si esta intervención ha generado conflicto o subordinación de las prácticas locales con referencia a las promovidas por actores externos.	Identificación, en las narraciones, memorias, relatos y representaciones, de la interacción con un actor externo que coloque al colectivo comunal en asimetría frente a las decisiones y actividades del primero.	Identificación de asimetría y predilección entre el modelo institucional del colectivo y el del actor externo, que enfatice a este último en términos de organización, reglas y categorización de los recursos.
Vulnerabilidad	Constatación sobre si esta intervención ha deteriorado la capacidad del colectivo y sus integrantes de acceder a los medios de su reproducción social.	Identificación, en las narraciones, memorias, relatos y representaciones, de la interacción con un actor externo que propicie un escenario de adaptación, condicionamiento o extinción de alguna práctica o institución del colectivo comunal	Identificación de deterioro o condicionamiento del modelo institucional del colectivo frente al del actor externo, en términos de organización, reglas y categorización de los recursos.

La verificación de cada uno de estos indicadores debería de crear un campo de evidencia relevante para dar sentido a la identificación de un colectivo indígena a partir de su territorialidad. En ese sentido, es importante enfatizar que estos indicadores se realizan localmente. Así, por ejemplo, en el caso de Puerto Azul, los actores no-incaunibo locales son colonos de la sierra, muchos de ellos comuneros. En este contexto local, y de acuerdo a los indicadores, su carácter de “colonos” equivale al de “no locales”, externos, al margen de que en otros contextos locales, como sus

comunidad campesina de origen, sí pueden ser reconocidos, como miembros de un colectivo, como sujetos de derecho.

Se propone, asimismo, llevar a cabo más investigaciones y debates para complejizar esta malla de conceptos con nuevos elementos, y ponderar la importancia de cada indicador para determinar la identificación.

7.2. Métodos

Se propone una serie de técnicas de recojo de información territorial relevante a partir de los conceptos descritos en la sección anterior. Es importante enfatizar que cualquier tipo de técnica implementada debe de contar como principal componente la participación de los miembros del colectivo estudiado para la definición de los parámetros, la contextualización, la elaboración de conceptos, la descripción, el análisis y la verificación de datos. Para operar dichos conceptos y emplear los indicadores, es necesario obtener el siguiente tipo de información:

- Información geográfica participativa.
- Información sobre memorias colectivas de la ocupación territorial.
- Historias de vida.
- Información sobre actores institucionales y organizaciones. Identificar sus desempeños, dinámicas y prerrogativas.
- Información sobre protocolos, reglas y normas de gestión de espacios productivos, públicos y de movilidad.
- Información sobre rutinas de prácticas productivas.
- Información etnográfica sobre rituales.
- Información sobre mecanismos de solución de conflictos entre miembros de un colectivo.
- Historia sobre los mecanismos de tenencia de tierras.
- Información sobre disponibilidad y ubicación de recursos naturales.
- Información sobre circuitos y dinámicas de residencialidad – migración.
- Historias de conflictos sobre recursos.
- Información sobre política local.

Para recoger esta información, se sugiere emplear combinar métodos cualitativos y cuantitativos, agrupados básicamente en los siguientes tipos:

- Técnicas GIS participativas. Estos métodos combinan la producción de representaciones cartográficas realizadas por los miembros de los colectivos con los cuales se trabaja. A la par, se despliegan una serie de ejercicios de identificación en campo sobre el discurso territorial local, documentando hitos, límites y referencias a partir del uso de GPS's y otros instrumentos afines. Este tipo de técnicas han ido desarrollándose en la Amazonía por parte del Instituto del Bien Común (ver: Smith 1999; Benavides, 2010; Offen 2004). La información que producen estas técnicas es útil para los casos de titulación comunal y permite operar los indicadores propuestos.

- Métodos cualitativos y etnografía. Se propone emplear entrevistas a profundidad, grupos focales, fichas de localidad, historias de vida y observación para el recojo de información específica. La etnografía –la permanencia estable y dilatada de investigadores con la finalidad de obtener una descripción densa de distintas dimensiones de la vida del colectivo- debe de ser ponderada de acuerdo a los recursos disponibles. La información a partir de esta última técnica provee descripciones de variable densidad y especificidad. En el caso de técnicas cualitativas más puntuales, como las descritas líneas arriba, puede obtenerse información específica con menores recursos y tiempo. La implementación de estos estudios desde el sector público exigiría dicha versatilidad sin perder rigurosidad.

- Mapeos de arreglos institucionales. A través del trabajo de archivo, la documentación de normas, la revisión de actas y la observación de desempeños organizaciones se puede obtener una descripción amplia sobre los arreglos institucionales y su funcionamiento, los espacios y conductas que regulan, y los mecanismos propios de obtención de bienes y servicios privados, públicos y colectivos (ver Ostrom 2005).

7.3. Política Pública

Las recomendaciones de política pública se coligen de los objetivos de la investigación y se circunscriben a ellos. En ese sentido la preparación de un debate más amplio sobre la naturaleza jurídica de los derechos colectivos, la pertinencia de preparar

ciudadanías diferenciadas, las modalidades de consulta, los alcances de esta o las implicancias de una pluralidad legal no competen a esta sección. Las propuestas se pueden resumir en los siguientes puntos:

- Crear un sistema de identificación territorial. En ese sentido, se plantea el criterio de identificación territorial del carácter “indígena” (a partir de los indicadores propuestos) de un pueblo se dé a partir de la documentación y constatación, por parte de un grupo de peritos sociales, abogados y geógrafos²⁸, de que este colectivo, en su historia reciente (los rangos de esta historia deben de ser trabajados con los mismos pueblos), no ha estado en condición de controlar, mediante sus instituciones, los espacios que les son significativos para su reproducción económica y social a raíz de su vinculación con otro actor o colectivo que el pueblo identifica como distinto a él.

Lo que se buscaría con estos trabajos no sería tanto certificar un vínculo ancestral y esencial entre el grupo y el territorio, sino acumular evidencia, verificar y constatar que ciertos colectivos no tienen, durante un determinado tiempo histórico fijado por los mismos actores, garantías plenas de acceder a los espacios que consideran su territorio a partir del vínculo que establecieron con actores externos al colectivo –e identificados como tales por el mismo colectivo²⁹. La confirmación de esta carencia, en balance con la confirmación de los otros criterios que plante la Ley, es la que generaría la constitución del derecho.

- Generar un debate sobre la diferenciación legal entre propiedad colectiva y territorio. Esto permitirá ver los alcances, las limitaciones y los réditos de crear una figura legal a medio camino entre la propiedad colectiva y la jurisdicción (García Hierro y Surrallés, 2009; Diez, 2012). De darse, deberá de plantearse y delimitarse los inconvenientes y beneficios que provendrían de la conversión de las figuras de propiedad comunal campesina y nativa a territorios campesinos y

²⁸ Adscrito al Viceministerio de Interculturalidad.

²⁹ Los riesgos con esta propuesta inciden en la autoridad técnica para la identificación de colectividades. No debe de perderse de vista que entre los peritos y los miembros de los colectivos se puede establecer, a partir del trabajo de identificación, una relación de poder que reedite las situaciones de subordinación, vulnerabilidad o diferenciación, y que las representaciones generadas apuntalen estereotipos, como ha sido documentado para otras experiencias nacionales desde inicios del siglo XX (Jefremovas y Perez, 2011). Para moderar estos riesgos se ha hecho énfasis en el carácter participativo de dicha operación, lo que permitirá que la información y las representaciones sean co-producidas y verificadas con los miembros de los colectivos estudiados.

nativos. Asimismo, a similar evaluación se sometería la titularidad de dicha figura –el territorio- y quién ejerce los derechos y deberes que emanan de ella (Para ello, ver el caso de Bolivia en Fundación Tierra 2011).

8. Bibliografía

Abramovay, R.

2006. *Movimientos sociales, Gobernanza Ambiental y Desarrollo Territorial*. Santiago : RIMISP.

Arhem, Kaj.

1993. "Ecosofía Makuna" en: *La selva Humanizada: Ecología Alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: ICA/CEREC. pp. 109-126.

Bebbington, A.

2007. *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: IEP, CEPES.

Benavides, M. (ed.)

2010. *Atlas de Comunidades Nativas y Áreas Naturales Protegidas del Nordeste de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto del Bien Común.

Borrows, J.

2010. Sources and Scope of Indigenous Legal Traditions. en *Canada's Indigenous Constitution*, pp. 23-58.

Cánepa, G.

2007. Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje. *Crónicas Urbanas*.

Castillo, P.

2007. Las comunidades campesinas en el siglo XXI: un balance jurídico. en: *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*. Lima: Grupo Allpa.

CEARC

2009. *Observaciones para Perú de la aplicación del Convenio 169 de la OIT - 2009*, s.l.: OIT.

2010. *Observaciones para Perú de la aplicación del Convenio 169 de la OIT - 2010*, s.l.: OIT.

Chang, S.

1969. *Estudio de la economía indígena de Eqqeco Chacán para un programa de desarrollo comunal*. Tesis de Licenciatura en Ingeniería Agrónoma: UNALM.

Chirif, A. y García, P.

2007. *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhage: IWGIA.

Choque, M. E. y Mamani, C.

2001. Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia. en *The Journal of Latin American Anthropology* 6(1), pp. 2-221.

Coates, K.

2004. *A global history of indigenous peoples. Struggle and survivals*. s.l.:Palgrave McMillan.

Comunidad Campesina de Chacán

1979. Litigio entre la Comunidad de E'qecco Chacan y la Cooperativa Agraria de Producción "Tupac Amaru Ltda. 106" de Antapampa

Cornejo, R.

1972. *La Mujer en Chacán*. Tesis de Licenciatura en Antropología: UNSAAC.

Correa, N.

2006. *Asháninka online: ¿nuevas tecnologías, nuevas identidades, nuevos liderazgos? Una aproximación antropológica a la relación de la Comunidad Indígena Asháninka Marankiari Bajo con las tecnologías de la información y la comunicación*. Tesis de licenciatura PUCP.

Damonte, G.

2008. *The constitution of political actors: peasant communities, mining and mobilization in Bolivian and Peruvian Andes*. Berlin: VDM Berlag Dr. Muller.

2010. *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: CLACSO, GRADE.

D'Ans, André-Marcel.

1973. Estudio glotocronológico sobre nueve hablas Pano, Documento de Trabajo N°17, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

De la Cadena, M.

2004. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.

De la Cadena, M. y O. Starn

2010. *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: IEP e IFEA.

Degregori, C. I.; J. Coronel y P. Del Pino.

1998. *Gobiernos Locales, ciudadanía y democracia. Los casos de Huanta y Huamanga*. Lima: IDL.

Delaney, D.

2005. *Territory. A short introduction*. s.l.:Wiley-Blackwell.

Descola, P.

1987. *La Selva Culta*. Lima: IFEA.

2001. *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.

Diez, A.

1999. Diversidades, alternativas y ambigüedades: instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural. En V. Agreda, M. Glave, & A. Diez, *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA VII*. Lima: SEPIA.

1999b. Organizaciones de base y gobiernos locales. Mundos de vida, ciudadanía y clientelismo. En E. Bardález, M. Tanaka, & A. Zapata, *Repensando la política en el Perú* (págs. 17-58). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

2003. Interculturalidad y comunidades: propiedad colectiva y propiedad individual. *Debate Agrario. Análisis y alternativas N36*, pp. 71-88.

2006. Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú. En: *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*. Lima: CEPES, pp. 111-130.

2012. Gobierno comunal: entre la propiedad y el control territorial. El caso de la comunidad de Catacaos. en R. Asensio, F. Eguren y M. Ruiz (eds.) *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA XIV*. Lima: SEPIA.

Echegaray, G., & Baca, G.

2000. *Enfoque Histórico de la Cooperativa Agraria de Producción Túpac Amaru II Ltda. N106 de Anta*. Cusco. UNSAAC: Tesis de Licenciatura.

Eguren, F., Del Castillo, L. & Burneo, Z.

2009. Los derechos de propiedad sobre la tierra en las comunidades campesinas. *Economía y Sociedad* 71, pp. 29-38.

Escobar, A.

2001. Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography* 20, pp. 139 - 174.

2008. *Territories of Difference: place, movements, life, redes*. s.l.:Duke University Press.

Espinosa de Rivero, O.

2011. ¿Guerreros o salvajes? Los usos políticos de la imagen de los indígenas amazónicos en el espacio público mediático. En *Imaginación visual y cultura en el Perú* (pp. 247-262). Lima: PUCP.

2010. Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica (PUCP)*, 28 (28), pp. 239-262.

2009. Ritual, espectáculo y sagrado: Los pueblos indígenas amazónicos y los medios de comunicación. En *Efímero y trascendente. Lo sagrado y los medios de comunicación*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Frank, E

1994. Los Uni. En: *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Ed. Santos Granero, Fernando Y Federica Barclay. Vol.II. Quito: FLACSO-IFEA.

FENACOCA

2005. *Propuesta de creación de dos reservas territoriales a favor de los cacataibo en Aislamiento*. Aguaytía – Lima: FENACOCA, con el apoyo técnico del IBC.

Fundación Tierra

2011. Territorios Indígena Originario Campesinos entre la Loma Santa y la Pachamama. La Paz: Fundación Tierra.

García, P.

2004. Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho. En: *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 277-306.

García, P. y Surrallès, A.

2004. *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

2009. *Antropología de un derecho*. Copenhague: IWGIA.

García-Sayán, D.

1982. *Tomas de tierras en el Perú*. Lima: DESCO

González, M., Burguete, A. y Ortíz, P.

2010. *La autonomía en debate*. Quito: FLACSO.

Greaves, T.; R. Bolton y F. Zapata.

2011. *Vicos and Beyond. A half century of Applying Anthropology in Peru*. Altamira Press.

Gupta, A. y Ferguson, J.

1992. Beyond Culture: Space, Identity and the politics of difference. *Cultural Anthropology* 7(1), pp. 6-23.

Hall, S.

1996. Who needs identity?. En: *In questions of cultural identity*. Londres: SAGE.

Hodgson, D.,

2002. Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas. *American Anthropologist, New Series Vol. 104 N4*, pp. 1037-1049.

Hurtado, I.

2000. Dinámicas territoriales rurales: afirmación de las ciudades intermedias y surgimientos de los espacios locales. En I. Hurtado, C. Trivelli, & A. Brack, *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA VIII*. Lima: SEPIA.

INRENA

1995. *Mapa ecológico del Perú. Guía Explicativa*. Lima: Instituto Nacional de Recursos Naturales.

Instituto del Bien Común - IBC

2009a. *Mapa Amazonía Global 2009. Áreas protegidas y territorios indígenas*. Lima: RAISG.

2009b. *Mapa Amazonía Peruana 2009*. Lima: IBC.

2006 *Atlas de Comunidades Nativas de la Selva Central*. Edición Margarita Benavides, Ensayos; Federica Barclay y Richard Chase Smith. Lima: IBC.

Instituto Lingüístico de Verano - ILV

2006. *Los pueblos del Perú*. Perú.

IWGIA

s.f. [En línea] Disponible en: <http://www.iwgia.org/esp> [Último acceso: 20 de mayo de 2012].

Jefremovas, V. y P. Pérez.

2011. "Defining indigeneity: representation and the Indigenous Peoples' Rights Act in the Philippines". En: *Identity Politics in the Public Realm*. Vancouver: UBC Press.

Kingsbury, B.

1998. "Indigenous Peoples" in International Law: A Constructivist Approach to the Asian Controversy. en *The American Journal of International Law* , Vol. 92, No. 3. pp. 414-457

Kymlicka, W.

1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Lefevbre, H.

1991. *The production of Space*. Oxford y Cambridge: Blackwell.

Li, T.

1996. Images of Community: Discourse and Strategy in Property Relations. *Development and Change Vol. 27*, pp. 501-527.

2000. Onstituting tribal space: Indigenous identity and resource politics in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History 42*, pp. 149-179.

Low, S. y Lawrance-Zuñiga, D.

2003. *The Anthropology of Space and Place: locating culture*. Oxford: Blackwell Publishing.

Malengreau, J.

1992. *Espacios institucionales en los Andes*. Lima: IEP.

Martínez Cobo, J.

1987. *Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones. Conclusiones, Propuestas y Recomendaciones*, s.l.: Naciones Unidas.

Maxwell, J.

2005. *Qualitative Research Design*. s.l.:Sage Publications.

Mayer, E.

2004. *Casa, chacra y dinero: economías domésticas en los Andes*. Lima : IEP.

Merlan, F.

2009. Indigeneity. Global and Local. *Current Anthropology Vol. 50 N3*, pp. 303-333.

2010. La indigeneidad como identidad relacional: la construcción de los derechos sobre la tierra en Australia. En: *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: IEP; IFEA, pp. 141-168.

Millones, L.

2008. *Perú Indígena. Poder y religión en los Andes centrales*. Lima: Congreso de la República.

Montalvo, Abner

2010 *Los Kakatai. Etnia amazónica del Perú*. Lima: IBC.

Banco Mundial

s.f. [En línea] Available at: <http://www.bancomundial.org/temas/resenas/indigenas.htm>

[Último acceso: 21 Mayo 2012].

Montoya, R. y M. Keck.

1982. Class relations on the Andean countryside. *Latin American Perspectives* , 62-78.

Murra, J.

2002. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP, IEP.

Offen, K.

2004. The territorial turn: making black communities in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*, pp. 51-64.

2009. O mapeas o te mapean: mapeo indígena y negro en América Latina. *Tabula Rasa N10*, pp. 163-189.

Oliart, P. y Biffi, V.

2010. *Territorialidad indígena, Conservación y Desarrollo*. Lima: IBC.

Organización Internacional del Trabajo – OIT

1989. *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*, s.l.: OIT.

Orlove, B.

1993. "Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian Geography" en *Social Research* Vol. 50. pp. 301-336.

Ostrom, E.

2005. *Understanding institutional diversity*. Princeton University Press.

Pacto de Unidad

2012. *Estado Peruano consume violación de derechos de los pueblos indígenas, mediante la reglamentación de una inconstitucional Ley de Consulta*, s.l.: s.n.

Povinelli, E.

2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.

Protsel, J.

2006. *Procesos interculturales. Texturas y complejidad de lo simbólico*. Lima: Universidad de Lima.

Radcliffe, S.

2001. Imagining the state as space: territoriality and the formation of the state in Ecuador. En: *States of imagination: ethnographic explorations of the postcolonial state*. s.l.:Duke University Press, pp. 123-145.

Rappaport, J.

1998. *The politics of memory; native historical interpretation in the colombian Andes*. Durham: Duke University Press.

Rawls, J.

2006. *Teoría de la Justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica .

Rénique, J. L.

1991. *Los sueños de la Sierra. Cusco en el siglo XX*. Lima: CEPES.

Roldán, R.

2004. *Models for recognizing Indigenous land rights in Latin America*, s.l.: Banco Mundial .

Sabogal, J.

1966. *El Maíz de Chacán*. Manuscrito.

Sack, R.

1986. Human Territoriality: a theory. *Annals of the Association of American Geographer* 73, pp. 55-73.

Santos Granero, F.

2004. Escribiendo historia en el paisaje: espacio, mito y ritual en la Amazonía contemporánea. En: *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

2004. Los Yánesha. en: *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen IV. Matsigenka y Yánesha*. Lima: IFEA –Instituto Smithsonian de Investigaciones tropicales. pp 159 – 360.

Sarfaty, G.

2005. The World Bank and the Internalization of Indigenous Rights Norms. *The Yale Law Journal Vol. 114 N7*, pp. 1791-1818.

Scott, J.

1990. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.

SERVINDI

2010. *Perú: Informe alternativo 2010. Sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*, Lima: s.n.

Smith, R.

2011. ¿Un sustrato arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha. En: *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: CAAAP, EREA, pp. 219-254.

1999. Management planing for indigenous territories in Amazonia: addressing the social factors. Lima: OXFAM e Instituto del Bien Común.

Taylor, C.

1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. s.l.:Princeton University Press.

Urrutia, J.

2002. Espacio, poder y mercado: preguntas actuales para una vieja agenda. En M. Pulgar-Vidal, J. Urrutia, & E. Zegarra, *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA IX*. Lima: SEPIA.

Vera, A.

1972. *Cambios dirigidos en la Comunidad de Egeqo - Chakan*. Tesis de Licenciatura en Antropología: UNSAAC.

Viveiros de Castro, E.

2004. "Multiperspectivismo Indígena". En: *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

2003. "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América indígena". En: *Racionalidad y discurso Mítico*. Bogotá: Adolfo Chaparro, C. Schumacher. pp. 191– 243.

Wiersma, L.

2005. Indigenous Lands as Cultural Property: A new approach to indigenous lands claims. *Duke Law Journal*, pp. 1061-1088.

Yaeger, P.

1996. *The Geography of identity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Zariquiey, R.

2012. "Aproximación dialectológica a la lengua cashibo-cacataibo (pano)". En: *Lexis Vol. XXXV (1)*. Lima: PUCP. pp. 5-46.

9. Anexos

9.1. Anexo 1: Matriz Metodológica

Pregunta principal	Objetivo principal	Preguntas específicas	Objetivos específicos	Estrategia	Técnicas de recolección	Instrumentos	Formas de registro	Fuentes
¿De qué manera las concepciones y prácticas territoriales locales pueden facilitar la identificación del carácter indígena de un territorio?	Desarrollar marcos conceptuales y criterios de política pública que permitan identificar el carácter indígena de un territorio a partir del análisis y comprensión de las concepciones y las prácticas territoriales locales.	¿Qué prácticas territoriales diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos?	Explorar las prácticas territoriales que diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos	Estudio de casos comparativo	Observación / Observación participante*	Guía de observación	Notas de campo, fotografías	Actividades cotidianas de la población local
								Eventos sociales: faenas, fiestas, rituales, etc.
					Entrevistas a profundidad	Guía de entrevistas	Notas de campo, grabaciones de audios	Miembros de la comunidad, líderes locales, autoridades comunales y municipales, representantes de instituciones.
						Ficha de localidad	Notas de campo, grabaciones de audios	Autoridades comunales y/o municipales
					Grupos focales sobre mapas	Guía de método grupal	Notas de campo, grabaciones de audios, dibujos de mapas	Miembros de la comunidad y líderes locales

Pregunta principal	Objetivo principal	Preguntas específicas	Objetivos específicos	Estrategia	Técnicas de recolección	Instrumentos	Formas de registro	Fuentes
¿De qué manera las concepciones y prácticas territoriales locales pueden facilitar la identificación del carácter indígena de un territorio?	Desarrollar marcos conceptuales y criterios de política pública que permitan identificar el carácter indígena de un territorio a partir del análisis y comprensión de las concepciones y las prácticas territoriales locales.	¿Qué discursos territoriales diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos?	Indagar los discursos territoriales que diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos	Estudio de casos comparativo	Entrevistas a profundidad	Guía de entrevistas	Notas de campo, grabaciones de audios	Miembros de la comunidad, líderes locales, autoridades comunales y municipales, representantes de instituciones.
		¿Qué arreglos institucionales territoriales diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos?	Indagar los arreglos institucionales territoriales que diferencian a un colectivo indígena de otros colectivos		Entrevistas a profundidad	Guía de entrevistas	Notas de campo, grabaciones de audios	Autoridades comunales y/o municipales
					Observación / Observación participante*	Guía de observación	Notas de campo, fotografías	Reuniones y asambleas comunales
					Grupo focal - mapeo institucional	Guía de método grupal	Notas de campo, grabaciones de audio, papelógrafos	Miembros de la comunidad y líderes locales

* El componente de participación depende de las normas sociales vigentes en la localidad y del grado de confianza/involucramiento logrado entre los investigadores y la población local.

9.2. Anexo 2: Guía de Entrevista

Guía de entrevista a autoridades y comuneros(as) en general

1. Objetivo: Determinar y describir la existencia de narraciones, relatos y/o representaciones colectivas sobre la relación histórica, religiosa y cultural entre el grupo y el territorio.

Informantes: autoridades y comuneros(as)

Temas a tratar:

- a) Relatos sobre el origen de la comunidad: ¿de dónde provienen las primeras familias? ¿Siempre fue el territorio comunal el mismo, o fue modificado, fragmentado, o recompuesto? ¿Cuándo se creó/reconoció la comunidad como tal? ¿Quiénes y qué hicieron para lograr su reconocimiento? ¿Qué argumentos emplearon para sustentar su reconocimiento? ¿Cree que en otras comunidades pasó lo mismo? ¿Cree que estas experiencias son distintas o parecidas a las de otras comunidades?
 - b) ¿Cuáles son los lugares o hitos más importantes dentro del territorio comunal? ¿Por qué? ¿Qué experiencias e historias están ligadas a estos lugares? ¿Cómo se transmiten estas historias? ¿Se practican rituales de pago, de permiso, de agradecimiento u otros? ¿En qué consisten? ¿En qué ocasiones se realizan y cómo? ¿Cree que en la ciudad es así, es en otras comunidades, otros grupos (ver si hay otros grupos en interacción cotidiana, como, para el caso de la selva, madereros, mineros, colonos, etc.)?
 - c) Representaciones: ¿existen mapas y/o dibujos de la comunidad y su territorio? ¿Fotografías? ¿Quiénes los hicieron? ¿Son usados para algún fin legal, trámites, para definir usos de parcelas, de terreno comunes? ¿Cree que los mapas o dibujos que elaboran personas o instituciones ajenas a la comunidad representan de forma adecuada el territorio comunal? ¿Por qué?
 - d) ¿Qué tipo de características representarían al territorio comunal? (el paisaje, los recursos y su tipo de manejo, las historias de convivencia y de origen familiar) ¿Por qué? ¿Qué le parece que es lo más importante de mantener un territorio comunal? (el sostenimiento familiar, la posibilidad de regresar siempre y trabajar, preservar y continuar la historia de la comunidad, no perder tradiciones y rituales propios) ¿Le parece que si el territorio comunal se perdiera (por venta, por titulación individual, por explotación por empresas, etc.), la comunidad seguiría existiendo? Profundizar.
2. Objetivo: Establecer y describir las instituciones, reglas, acuerdos, protocolos, consensos y mecanismos que sobre el uso de recursos y el acceso de cualquier tipo al territorio se han generado. Identificar el uso y gestión de los recursos naturales antes y ahora.

Temas a tratar:

- a) ¿A qué se dedicaban sus padres, sus abuelos?, ¿qué hacía cada uno? (hombre y mujer) ¿vivían en la misma zona? ¿Qué recuerda del tiempo de sus padres o abuelos?
- b) ¿Cómo era el uso de la tierra antes?, ¿qué producían? ¿cuál era el destino de lo producido (agrícola, ganadería)? ¿Qué derechos tenían sobre los recursos (como unidad productiva familiar)? ¿Qué derechos sobre la tierra y/o lo producido tenían los varones y cuáles las mujeres? ¿Esto ha cambiado?, ¿por qué? ¿A raíz de qué?
- c) ¿Cómo es ahora?
- d) ¿De qué forma se organiza la producción de la tierra? ¿De qué forma se reparten las parcelas? ¿Cada cuanto tiempo sucede? ¿Quiénes y cómo deciden?
- e) ¿Cómo se manejan los bosques? ¿Existe alguna repartición para su uso? ¿Cómo, cuándo y quién(es) lo hace(n)? ¿Qué se extrae, recolecta o produce del bosque? ¿Para qué y quién se extrae, recolecta o produce? ¿Cómo se distribuye lo que se extrae? (*igual para pesca y caza, de ser el caso*)
- f) ¿Qué mecanismos se siguen para la toma de decisiones sobre terrenos comunales y familiares? ¿Asambleas? ¿Consultas familiares? Si es así, ¿Cómo se convoca a la asamblea, cómo se hacen las consultas? ¿Cómo se llegan a acuerdos o se toman posturas, al interior de las familias, entre familias, en el sector? ¿Existen sanciones ante incumplimientos de usos y obligaciones i.e. inasistencias, faltas? ¿Qué conflictos se han presentado o se presentan por uso/acceso/distribución, etc. de tierras/pastos/animales/recursos forestales/agua? ¿Con quiénes?, ¿cómo se resolvieron o por qué no se resuelven todavía?

Propiedad individual

- a) ¿De quién es la propiedad de la tierra que maneja?
- b) ¿Qué derechos tiene la familia (y los miembros de la familia: varón, mujer, hijos e hijas) sobre la misma? ¿Cómo se distribuyeron o adquirieron las tierras que manejan?
- c) ¿Legalmente, a nombre de quién está inscrita la tierra que poseen?
- d) ¿Cómo se consiguen las parcelas para cada familia? (¿cuáles son las formas de adquisición?, ¿hay requisitos?, ¿cuáles?)
- e) ¿Cuándo y cómo se vende o se compra?
- f) ¿Hay suficientes tierras para todos?

- g) ¿En qué zonas tiene tierras los miembros de su familia nuclear?, (nombrarlos e identificarlos en un mapa) ¿cómo los adquirió?
- h) ¿Cómo y en qué los usa?, tipos de cultivo (incluir permanentes y estacionales). ¿Existe un sistema de rotación por cultivo o por áreas?, ¿cuál es la periodicidad de los cultivos?,
- i) ¿Existen faenas/ritos en relación al uso de los recursos? ¿Cómo se desarrollan, quiénes participan?
- j) ¿Qué derechos tiene la familia sobre los pastos que maneja?, ¿cómo se distribuyeron o adquirieron?
- k) ¿En qué zonas tiene pastos la familia?, (nombrarlos e identificarlos en un mapa) ¿cómo los adquirió? Infraestructura para ganadería (incluir)
- l) ¿Cómo y en qué los usa?, tipos de ganado. ¿Existe un sistema de rotación (por ganado o por áreas?, ¿cuál es la periodicidad del uso de los pastos?,
- m) Descripción de las actividades ganaderas por tipo de ganado, ¿cómo se ha organizado la familia para llevar a cabo las actividades?
- n) ¿Existen faenas/ritos en relación al uso del ganado? ¿Cómo se desarrollan?, ¿quiénes participan?
- o) ¿De quién es la propiedad y el derecho de uso de las fuentes de agua (canales, reservorios, etc.) y recursos forestales que maneja o a los que tiene acceso?
- p) ¿Qué derechos tiene la familia sobre los mismos?, ¿cómo se distribuyeron o adquirieron los recursos que maneja o a los que tienen acceso?
- q) ¿Cómo y en qué los usa? (por tipo de recurso). ¿Existen sistema de control, regulación, rotación, etc.?, ¿existe una periodicidad para su uso o acceso?

Propiedad comunal

- a) Tienen tierras que utilizan en conjunto (incluir familias que ya no viven en el poblado/caserío/distrito pero conservan sus tierras agrícolas). ¿Cómo se tiene acceso a participar del manejo en conjunto?, ¿quién de la familia participa?, ¿quiénes se benefician con el manejo común?
- b) ¿Tienen ganado que manejan en grupo (pastores) con otras familias (incluir las que no viven en el poblado/caserío/distrito)? ¿cuántos animales?, ¿cómo se organizan para el pastoreo? ¿Cómo se tiene acceso a participar del manejo en conjunto?, ¿quién de la familia participa?, ¿quiénes se benefician con el manejo común?

- c) ¿Cuáles son los derechos y obligaciones de las familias con respecto a la posesión de tierras para cultivo y tierras de pastoreo? (posibilidades de alquilar, al partir, etc.).
3. Objetivos: Identificar las fuentes de agua (para consumo humano, para actividades agrícolas, otras). Identificar reglas de uso, percepciones de importancia, calidad, cambios y causas de cambios. Identificar usos y acceso al recurso.
- a) ¿Cuáles son las fuentes de agua para consumo familiar? (higiene, cocina). Percepción de la importancia, ¿existen reglas para su uso? (en el acceso, en la distribución, en el cuidado, p.e. Pagos, turnos). ¿Ha notado cambios en la calidad del agua? (contaminación, sabor, color, cantidad, etc.), ¿desde cuándo? ¿a qué se deben?
- b) ¿Cómo y quién se encarga de abastecer de agua para el consumo en la familia?
- c) ¿Cuáles son las fuentes de agua de uso agrícola? Descripción del uso, ¿existen reglas para su uso? Percepción de la importancia. ¿Ha notado cambios en la calidad del agua? (contaminación, sabor, color, cantidad, etc.), ¿a qué se deben?
- d) Manejo de otros cuerpos de agua, quebradas, bofedales, puquios (entre poblados/caseríos/distritos vecinos, caseríos colindantes y entre familias)
- e) ¿Existen trabajos comunales, fiestas, ritos en relación al uso del agua y los otros recursos naturales, actividades productivas o relaciones sociales? Descripción de los mismos, ¿quiénes participan? Creencias o cuentos sobre los cuerpos de agua.
- f) Identificar en el mapa fuentes de consumo humano y para animales, diferenciar y caracterizar zonas en mapas.
- g) Percepción de la necesidad del agua, ¿en qué se consume?, tiempos de escasez.
4. Objetivo: describir los destinos de la producción agrícola, ganadera, artesanal, forestal, etc. y las cadenas de comercialización por tipo de producción.

Temas a tratar:

- a) Periodicidad de la producción por tipo de cultivo.
- b) Destino de los productos, ¿quién se encarga de la distribución de la producción?, ¿cómo se toman las decisiones para la distribución?
- c) Formas de intercambio
- d) Formas de organizar la comercialización (roles de los miembros de la familia).
- e) Principales mercados, rutas comerciales.

- f) Elaboración de productos derivados, por tipo de producto: formas de organizar el trabajo, destino.
 - g) Sistemas de acopio de los productos.
5. Objetivo: identificar las variables y tipo de conflicto con agentes externos (otros poblados/comunidades/distritos, con familias fuera de la comunidad o familias de la misma comunidad, etc.).

Temas a tratar:

- a) Posibles conflictos entre sectores o familias (bandolerismo, abigeato, etc.), ¿cómo los solucionaron?
 - b) ¿Existe abigeato en la comunidad?, ¿cuándo fue la última vez que se presentó problemas de abigeato?, ¿dónde? (ahondar tema de justicia comunal).
 - c) ¿Cuáles son las formas de manejar y resolver conflictos? (a nivel familiar y comunal, considerar las institucionalmente escritas y las formas consuetudinarias). ¿A quién acude?, descripción del proceso, tiempos.
 - d) ¿Cuál es la importancia de las autoridades y/o personajes claves para la resolución de conflictos? (considerar también a las autoridades tradicionales).
 - e) ¿Existe otro tipo de conflicto o problema social, religioso, político, etc. en el caserío?, ¿cómo lo manejan?
6. Objetivo: identificar y describir los relatos identitarios, los temas que le dan sentido a la identidad (experiencias, solidaridades, valores) y cómo esto se relaciona con interacciones con otros no-indígenas.

Tema a tratar:

- a) Después de todo lo conversado, ¿cómo se definiría usted? ¿campesino, comunero, indígena, nativo, ninguno de los anteriores? ¿Por qué? ¿Cree pertenecer a un grupo más grande, además de su familia? ¿Cómo definiría la relación que ha tenido la comunidad con el Estado, con no-comuneros, con empresas, con ONG's y otros grupos? ¿por qué y qué le hace pensar que es así?
- b) ¿Cree usted que la forma en la que este grupo trabaja sus tierras, las tradiciones que tiene, las historias que cuenta y que ha experimentado son diferentes a las de otros grupos? ¿Por qué? ¿Cree usted vivir de forma distinta a, por ejemplo, gente de otras comunidades? ¿Por qué? ¿y de otros lugares, otros grupos, en la ciudad, colonos, otros campesinos/nativos?

9.3. Anexo 3 Ficha de Autoridades Locales

AUTORIDADES / DIRIGENTES LOCALES

Nombre de la Localidad

Nombre del informante

Organización a la que pertenece

Cargo

Edad

Fecha

PERFIL

Trayectoria personal:

¿Dónde nació?

¿Desde cuándo vive en la localidad?

¿Qué cargos ocupó anteriormente?

¿Cómo fue elegido para el cargo que ocupa actualmente?

¿Cuáles son las funciones que desempeña?

¿Pertenece a algún partido político? sí no

¿Cuál?

Perfil de la Organización:

Funciones de la organización

¿Cada cuánto tiempo se reúnen?

Miembros

Cargo	Nombre	Funciones

¿Su organización atraviesa por algún tipo de problema? ¿Cuál?

¿Su organización trabaja en coordinación o tiene alguna relación con otras organizaciones? ¿Cómo? ¿Con cuáles?

HISTORIA DE LA LOCALIDAD

Año de fundación

Breve Historia de la localidad

Sierra: si fue ex hacienda cómo se hicieron propietarios, conexión con reforma agraria, organizaciones de trabajadores, vinculaciones con la actividad minera, organizaciones de trabajadores, comunidades, etc.

Selva: experiencia de caucho, petróleo, gas, madereros u otras actividades extractivas, a qué escala, reconocimiento como comunidad nativa, vinculaciones con otras comunidades u organizaciones, etc.

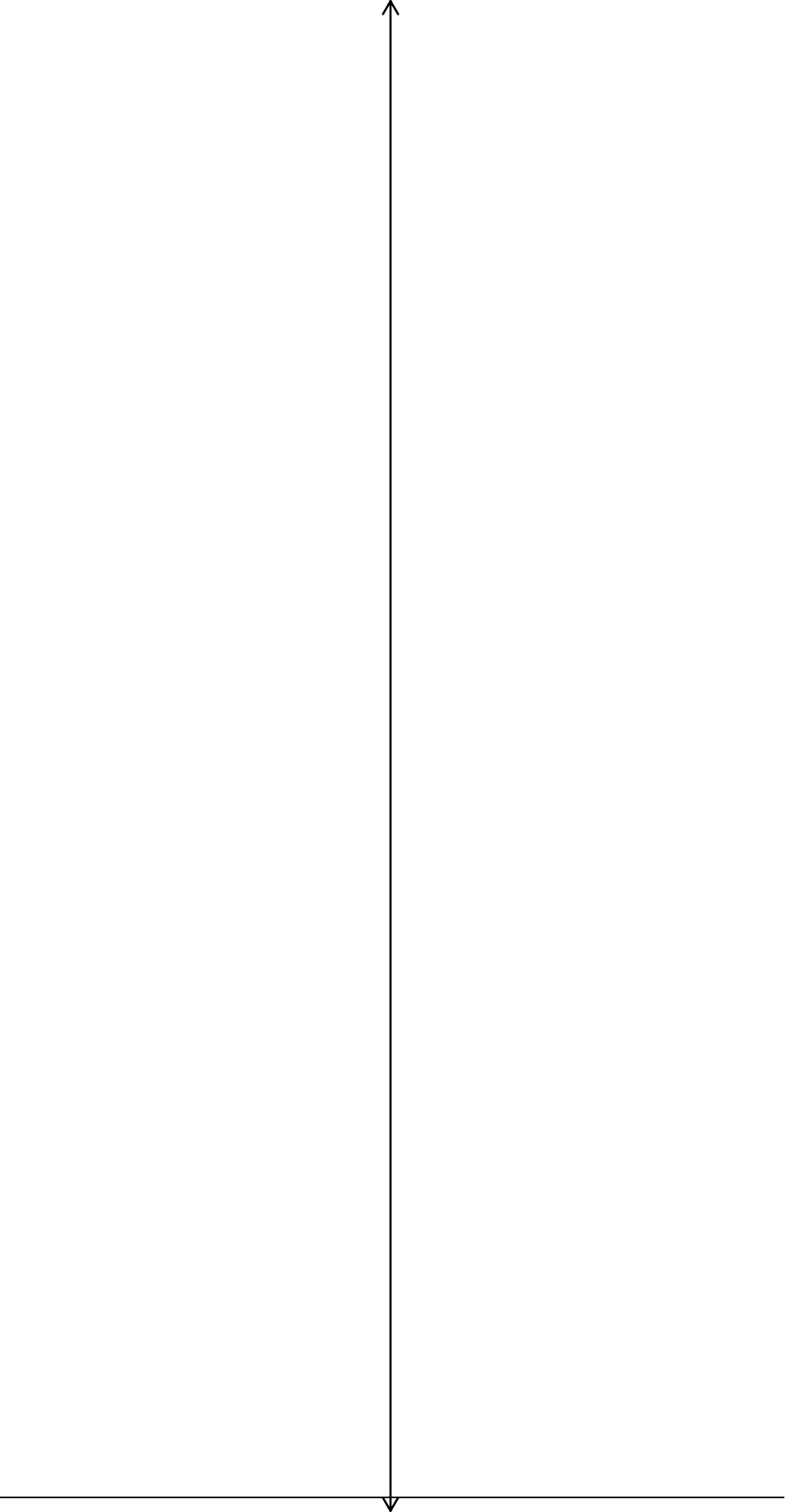
¿Cómo consiguieron las tierras de la comunidad? ¿Cómo tomaron posesión de las tierras que tienen?

¿Cómo se formó su comunidad?

Línea de tiempo de comunidad

Indagar por hechos claves en la historia de la comunidad.

Eventos importantes pueden estar relacionados con: construcción de infraestructura, acceso a servicios, creación de organizaciones, cosechas, epidemias, sequías, huaycos, inundaciones, adquisición de terrenos, cambio de autoridades, conflictos internos, celebraciones, etc.



¿Cuáles son las funciones de las autoridades comunales? ¿Son las mismas que tenía antes?
¿Por qué?

¿Cuáles son las principales familias de la comunidad? ¿Son las mismas que estuvieron en los inicios? ¿Son familias migrantes?

¿Cómo heredan los hijos de los padres? ¿Algún hijo hereda más que otros? ¿Cómo así?
¿Cuáles son las condiciones para poder heredar?

¿Hay familias que residen en la localidad pero también en otro sitio? ¿Por qué? ¿Qué actividades realizan en la localidad y qué actividades realizan fuera?

¿Hay personas que han migrado fuera de la localidad? ¿Temporal o permanentemente?
¿Participan en actividades de la localidad? ¿Cómo?

¿Ha habido casos en los que los pobladores se han movilizado? ¿Por qué? ¿Cómo fue la movilización?

TIERRAS DE USO COMÚN

¿Hay tierras de uso común / colectivo?

sí	no
----	----

¿Quiénes pueden acceder a estas tierras? ¿Por qué?

¿Qué actividades se realizan en las tierras de uso común?

ORGANIZACIONES LOCALES

¿Quiénes son las personas más importantes de su comunidad? ¿Por qué? ¿Qué hacen?

¿Cómo es una buena autoridad? ¿Qué características o condiciones tiene que tener?

¿Qué organizaciones hay en su localidad? ¿Cuáles son las más importantes? ¿Por qué?

¿Cuáles son los principales logros de las organizaciones en su localidad?

¿Cuáles son los principales problemas que presentan las organizaciones en su localidad?

¿Cómo se eligen a las autoridades? ¿Cuánto tiempo dura el cargo?

¿Algunas organizaciones trabajan en coordinación con otras organizaciones de la localidad o de fuera? ¿Cuáles y cómo?

¿Cuáles son las principales funciones de las autoridades?

¿Existen organizaciones conformadas por varias comunidades? ¿Cuáles? ¿Qué actividades realizan?

¿Quién controla / toma decisiones respecto al uso de recursos (tierra, agua) en la localidad?

¿Quién se encarga de la seguridad en la comunidad?

¿Cómo se resuelven los conflictos en su comunidad?

¿Cómo participa la población en los asuntos de la comunidad? ¿Pueden participar en todos los asuntos o hay algunos temas que sólo competen a las autoridades?

¿Cómo se informa la población sobre asuntos importantes?

INSTITUCIONES / ONG's / PROY. DESARROLLO

¿Qué instituciones trabajan en la zona? ¿Qué trabajo realizan?

(ONG, instituciones del Estado, iglesias)

¿Qué proyectos se han llevado a cabo en la comunidad? ¿Quién estuvo a cargo?

¿Qué piensa la población del trabajo que realizan / realizaron estas instituciones?

¿Han tenido conflictos con alguna institución del estado o privada? ¿Por qué?

¿Cómo describiría la relación de la localidad con el gobierno distrital y con el provincial?

¿Tiene algún comentario adicional?

¡Muchas gracias!

9.4. Anexo 4: Ficha de localidad

FICHA DE LA LOCALIDAD

Nombre de la Localidad

Nombre de la persona que informa

Cargo

Fecha

Categoría de centro poblado

Comunidad Campesina	<input type="checkbox"/>
Comunidad Nativa	<input type="checkbox"/>
Centro Poblado Menor	<input type="checkbox"/>
Capital Distrito	<input type="checkbox"/>
Otro	<input type="checkbox"/>

Especificar _____

Ubicación	Nombre
1. Depto.	<input type="text"/>
2. Provincia	<input type="text"/>
3. Municipio	<input type="text"/>
4. Distrito	<input type="text"/>
5. Comunidad	<input type="text"/>

HISTORIA

Año de fundación

Breve Historia de la localidad

Sierra: si fue ex hacienda cómo se hicieron propietarios, conexión con reforma agraria, organizaciones de trabajadores, vinculaciones con la actividad minera, organizaciones de trabajadores, comunidades, etc.

Selva: experiencia de caucho, petróleo, gas, madereros u otras actividades extractivas, a qué escala, reconocimiento como comunidad nativa, vinculaciones con otras comunidades u organizaciones, etc.

Problemas con otros Anexos / localidades / comunidades

Línea de tiempo de comunidad

Indagar por hechos claves en la historia de la comunidad.

Eventos importantes pueden estar relacionados con: construcción de infraestructura, acceso a servicios, creación de organizaciones, cosechas, epidemias, sequías, huaycos, inundaciones, adquisición de terrenos, cambio de autoridades, conflictos internos, celebraciones, etc.



Primeras Familias/familias más antiguas

Presencia de empresas comunales/ ONG/ Agencias de desarrollo / Cooperativas

POBLACIÓN

Número de familias

Originarias de la zona

Miembros por familia (promedio)

Emigrantes (que salen)

Inmigrantes (que entran)

Número de habitantes

Hombres

Mujeres

Mujeres que son jefes de hogar

Menores de 18 años

Residentes permanentes

Ancianos

Patrones de movilidad

Migración estacional: ¿Algunas personas viajan fuera de la comunidad temporalmente? ¿A dónde? ¿Por qué? Indagar qué porcentaje de la población, sexo, grupo etareo, etc.

Migración definitiva: ¿Existen familias o personas que viven fuera de la comunidad de manera permanente? ¿Dónde? ¿Por qué? ¿A qué se dedican? Indagar qué porcentaje de la población, sexo, grupo etareo, etc.

Doble residencia: ¿Algunas familias de la localidad viven de manera alternada fuera de la

comunidad? ¿Por qué motivos? ¿En dónde? Indagar qué porcentaje de la población, sexo, grupo etareo, etc.

INFRAESTRUCTURA

Viviendas

Número de viviendas

Material predominante:

Piso

Pared

Techo

Agua

Consumo humano:

Fuentes:

Canales:

Observaciones:

Número de pilones públicos

Horas al día

Días a la semana

Costo / turno

Calidad

Tratamiento antes de beber el agua:

Desagüe

sí no

¿Existe junta de usuarios?

sí no

Letrinas

sí no

Autoridades de la Junta de usuarios de Agua Potable:

Cargo	Nombre Completo

¿Cuenta con energía eléctrica?

sí	no
----	----

Fuente: _____

Horas al día

Días a la semana

Costo / turno

Combustible para cocinar:

De no tener el servicio, ¿se está gestionando?

sí	no
----	----

Con quién? _____

Medios de Comunicación

¿Tienen acceso a periódicos, boletines?

sí	no
----	----

 Cuáles?

Frecuencia con la leen estos medios:

--

Escuchan Radio

sí	no
----	----

Cuáles?

Frecuencia con la que escuchan radio:

--

¿Cuentan con teléfono comunal?

sí	no
----	----

 Número: _____

¿Cuentan con señal de celular?

sí	no
----	----

 ¿Cuentan con cabinas de internet?

sí	no
----	----

Infraestructura de uso comunal

Local

- Iglesia / Capilla
- Cancha deportiva
- Local comunal
- Almacenes
- Comedor Popular
- Otros

Sí	No

Nombre: _____

Infraestructura educativa

Centros Educativos en la localidad

Nombre / Nro	Nivel	N° aulas	N° alumnos	N° docentes	Techo	Piso	Pared

C.E. 1			C.E. 2			C.E. 3		
Letrina	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no	Letrina	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no	Letrina	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no
Agua	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no	Agua	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no	Agua	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no
Electricidad	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no	Electricidad	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no	Electricidad	<input type="checkbox"/> sí	<input type="checkbox"/> no

De no existir centro educativo en la localidad ¿A qué centro educativo asisten?

Nombre / Nro	Nivel	Ubicación	Dist.

Población analfabeta

Hombres %

Mujeres %

¿Existe algún programa de alfabetización?

sí

no

¿Quién está a cargo?

Cambios en la educación en los últimos 10 años

Problemas educativos en la zona

Infraestructura de Salud

Postas / Centros de Salud en la localidad

Nombre	Nivel	Especialidades	Personal	Ubicación

De no existir posta de salud en la localidad ¿A qué posta / centro de salud acuden?

Nombre / Nivel	Ubicación	Distancia	Personal

¿Existen sabios, curanderos, chamanes en la localidad? ¿Con qué frecuencia o por qué problemas la población recurre a ellos?

Principales enfermedades o problemas de salud en la zona

¿Existe algún problema con los servicios de salud en la zona? ¿Cuál?

Programas estatales

JUNTOS

Desayunos escolares

Alimentos PRONAA

Otros

sí	no
sí	no
sí	no

¿A dónde acuden a inscribir a sus hijos?

Infraestructura Vial

Vías de acceso

Tipo	Conecta	Con	Estado

Transporte

Tipo	Conecta	Con	Frecuencia	Costo S/.

Problemas con la infraestructura vial y el transporte en la zona

ECONOMÍA

Agricultura

Cultivos principales:

Cultivos secundarios:

Rotación de tierras:

¿Algunos cultivos se rotan? ¿cuáles y cómo?

¿Existe sistema de rotación comunal o supracomunal? ¿Cómo funciona?

Organización del trabajo: quiénes trabajan (hombres, mujeres, jóvenes, niños, etc.) y qué hace c/u

Siembra		¿Hay Faenas Comunales? <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No
		¿Cómo se denominan? _____
Cultivo		¿Se contratan peones agrícolas? <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No
		¿Cómo se les paga? (especificar monto del jornal)
Cosecha		¿Cómo se distribuye las ganancias familiares?

Principales productos agrícolas

	Producto	Precio Mercado S/.	Unidad*
1			
2			
3			
4			
5			

*Unidad: Kilo, Arroba, Quintal

La producción se destina a

Venta	<input type="text"/> %	Tierras de riego	<input type="text"/> %
Autoconsumo	<input type="text"/> %	Tierras de secano	<input type="text"/> %
Semilla	<input type="text"/> %		
Otro:	<input type="text"/> %	Especificar:	<input type="text"/>

Observaciones:

Ganadería

Especies

Especie	Precio Mercado S/.	Prom. de cabezas x comunero
1		
2		
3		
4		
5		
6		

Sub-productos (productos derivados)

Destino de los sub-productos

Produce leche?

sí no

Destino de la leche

¿Quiénes se encargan del ganado? ¿Qué tareas cumplen?

Si se vende:

% de la producción para venta

Precio por litro

 S/.

¿A quién se vende?

Situación de la agricultura y la ganadería (problemática, fortalezas, mercados, etc.)

Cambios en los últimos 10 años vinculados a la ganadería y agricultura

Pesca

Especies principales

Zonas de pesca (dónde y por qué)

¿Quiénes participan de la actividad?

¿Cómo pescan? (Técnicas empleadas)

Destino de la pesca

Venta

%

Autoconsumo

%

Comentarios generales sobre la actividad

¿En su comunidad existen algunas ceremonias para propiciar la agricultura, ganadería, la pesca o alguna otra actividad? ¿Cómo se realizan? ¿Quiénes participan?

Otras actividades

¿Además de las actividades mencionadas, existen otras actividades productivas en la localidad? ¿Cuáles? ¿Quiénes las realizan? (diferencias por sexo y edad) ¿Con qué finalidad? (venta, autoconsumo, trueque)

Mercados

Ferias, mercados en la localidad

Día	Lugar	Tipo de Feria	Distancia	Frecuencia

Ingresos

¿Hay ingresos por remesas?

Si	no
----	----

¿Qué porcentaje de familias recibe remesas?

%

Empleo

Principales Actividades económicas asalariadas (orden de importancia)

1	
2	
3	
4	
5	
6	
7	
8	

Trabajo fuera de la comunidad asalariados

Cantidad de pobladores que trabajan fuera de la comunidad (asalariados)

--

Trabajo que desempeñan	Permanent e o estacional	Dónde	Salario aprox.

Otro tipo de trabajo fuera de la comunidad no asalariado (ayni, minca, etc

Negocios del hogar

¿Existen Bodegas en la Localidad?

sí	no
----	----

¿Dónde está la bodega más cercana?

¿Qué otro tipo de negocios existen en la localidad?

¿Qué productos se pueden adquirir en la localidad y qué productos hay que adquirir fuera?
¿Dónde?

Problemas relacionados con las actividades económicas y empleo

Recursos

Tierra

Superficie comunal(has)

Total	<input type="text"/>
Uso comunal	<input type="text"/>
Uso privado	<input type="text"/>

Uso productivo:

Agricultura	<input type="text"/>	%
Pastoreo	<input type="text"/>	%
Protección	<input type="text"/>	%
Otro:	<input type="text"/>	%

Especificar: _____

Promedio de hectáreas por familia

Promedio de hectáreas por familia en uso

Observaciones: _____

Agua

Uso productivo

Fuente	<input type="text"/>
--------	----------------------

Nombre del Canal	<input type="text"/>
------------------	----------------------

Número de usuarios	<input type="text"/>
--------------------	----------------------

¿Hay sistema de Riego?

si	no
----	----

Tipo: _____

¿Cómo funciona?

¿Hay Junta o Directiva de Riego?

sí	no
----	----

¿Cada cuánto se reúnen?

¿Quiénes son las autoridades?

Cargo	Nombre	Funciones

¿Hay turnos para el uso del agua?

Sí
 no
 ¿Cuáles son?

Costo _____

Problemas y cambios durante los 10 últimos años relacionados con los recursos (tierra, agua, etc)

CAPITAL SOCIAL

Organizaciones Sociales
 Locales

Nombre de la org.	Funciones	Autoridades / Representantes	Frecuencia de reuniones

Existen problemas con las organizaciones sociales?

sí
 no

¿Cuáles?

¿Cada cuánto tiempo se reúne la asamblea comunal? Quiénes participan?

¿Cómo se organiza la dirigencia comunal? ¿Existen comités especializados? ¿Cuáles? ¿Qué hacen?

¿Cómo se elige a las autoridades comunales? ¿Qué tareas tienen?

¿Cuáles son los principales problemas de la comunidad? ¿Cómo se podrían solucionar?

¿Quién interviene cuando hay conflictos al interior de la localidad?

Organizaciones Externas / Instituciones /ONGs

Nombre	Programa / obras que ejecutan	Dónde

Proyectos necesarios en la localidad

INFORMACIÓN CULTURAL

¿Esta comunidad a qué etnia pertenece?

¿Cómo se diferencian los XXXXXX (nombre de la etnia que indicó el entrevistado) de otros grupos étnicos?

¿Existen mitos o leyendas sobre su comunidad? ¿Puede relatarme algunos?

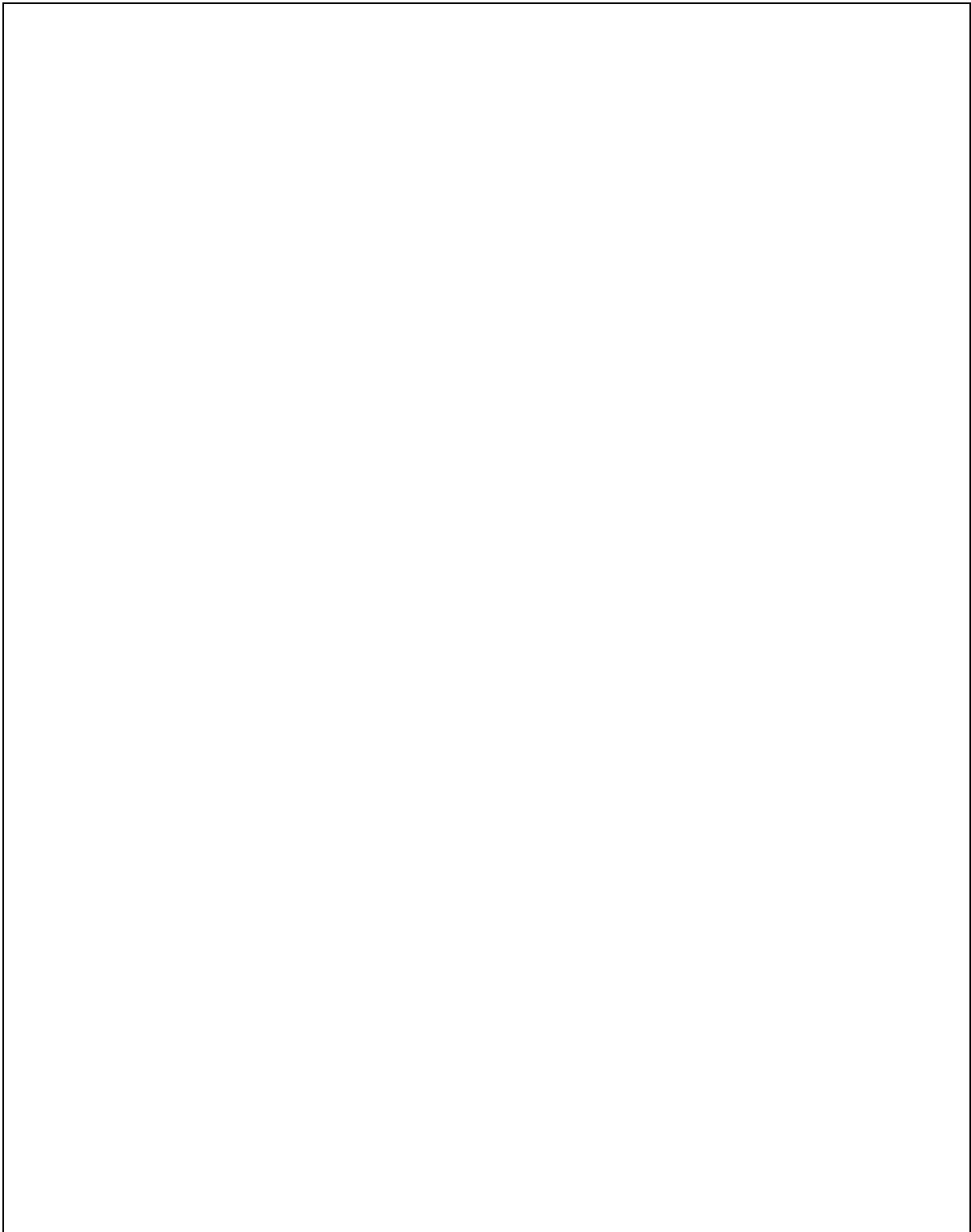
Fiestas de la comunidad

Fecha	Nombre de la festividad	Breve descripción

Atractivos turísticos de la localidad

MAPA DE LA LOCALIDAD

Identificar zonas de viviendas y producción, zonas rituales lugares sagrados, fuentes de agua, vías de acceso. Detalle de animales, cultivos, especies locales, etc.



9.5. Anexo 5: Guía de Observación

GUIA DE OBSERVACIÓN

Fecha: _____

Duración: De _____ A _____

Evento Observado

- Actividad cotidiana (agricultura, ganadería, etc.)
- Evento social (ritual, faena, fiesta, etc.)
- Reunión o asamblea

Detallar:

Frecuencia con la que se realiza la actividad observada:

Participantes: (quiénes participan de la actividad)

Funciones desempeñadas: (qué tareas realiza cada uno de los participantes)

Descripción detallada de la actividad (prestar atención tanto a las prácticas como a los discursos: qué dicen, qué hacen, qué emociones y actitudes muestran los participantes, etc.)

Ubicación espacial de la actividad (ubicar el lugar en un pequeño mapa de la comunidad)

