

Territorio Integral Indígena, una propuesta awajún

Indigenous Integral Territory, an Awajún Proposal

Ricardo Burneo Mendoza*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

<http://orcid.org/0000-0002-7779-6065>

ISSN: ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/852018/atc2/burneomendoza>

Resumen

El pueblo indígena awajún, perteneciente a la familia lingüística jíbara, se ubica al norte del Perú. Para los awajún el territorio no es solo un medio de subsistencia material e individual; por el contrario, lo entienden de manera integral, incorporando su reproducción material y simbólica como colectivo. El objetivo del artículo es exponer y debatir conceptos de territorio y ponerlos en diálogo con la conceptualización y propuesta que han hecho los awajún: un Territorio Integral Indígena. Con base en la investigación realizada, el Territorio Integral Awajún abarcará la totalidad territorial que los awajún ocupaban tradicionalmente, uniendo la continuidad étnica indígena awajún, hoy separada por fronteras ficticias. Es decir, retoma un pasado histórico, que ha variado principalmente por presión de agentes externos, el cual es revalorado y reinterpretado a la realidad y contexto actuales.

Palabras clave: Perú, Amazonia, pueblos indígenas, industrias extractivas, gobierno autónomo

Abstract

The Awajún indigenous people belong to the jíbara linguistic family and are located in the north of Peru. For the Awajun, land does not only provide material and individual subsistence; on the contrary, they understand it in a wholesome way, incorporating their material and symbolic reproduction as a collective. The objective of this article is to propose and debate concepts of territory and to compare them with the conceptualization and proposal by the Awajun people, an Integral Indigenous Territory. Based on the research carried out, the Awajún Integral Territory will encompass the territorial totality that the Awajún people traditionally occupied, uniting the indigenous ethnic continuity Awajún today separated by fictitious borders. This means, it will take a historical past, which has varied mainly by pressure from external agents, which is reevaluated and reinterpreted to the reality and current context.

Keyword: Peru, Amazon, indigenous people, extractive industries, autonomous government.



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

* ricardoburneom@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN 02/12/17, FECHA DE ACEPTACIÓN 13/04/18, FECHA DE PUBLICACIÓN: 25/06/18, MÉXICO

IZTAPALAPA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

NÚM. 85 · AÑO 39 · JULIO-DICIEMBRE DE 2018 · PP. 33-57

Introducción

El awajún es uno de los pueblos indígenas más activos en su reivindicación cultural y territorial; además, es el segundo pueblo indígena más numeroso en Perú. Se ubica en los departamentos de Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto. La historia recientemente puso atención en los awajún de Amazonas debido a los luctuosos sucesos ocurridos en la ciudad de Bagua, el 5 de junio de 2009, desenlace del paro indígena nacional, realizado entre 2008 y 2009, que tuvo como objetivo derogar una serie de decretos emitidos por el Poder Legislativo que recortaban los derechos indígenas sobre el territorio y por ende, como propone el artículo, los derechos culturales, afectando su continuidad y permanencia como pueblo indígena (Espinosa de Rivero, 2009; Smith, 2009; Surrallés, 2011; Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 2017).

Las acciones específicas, de parte del Estado peruano, aunadas al incremento de concesiones extractivas o de construcción de infraestructura, sin el debido proceso de información ni consulta a los pueblos indígenas, han incentivado que los awajún busquen innovadoras formas de defender su territorio. De ahí que hoy en día impulsen el reconocimiento del Territorio Integral Awajún, que abarca la totalidad del territorio que ancestralmente ocupaban, sin las fronteras ficticias impuestas por un sistema de ordenamiento territorial contrario a la concepción simbólica y material propia de los awajún. Es decir, el territorio, la visión y el uso indígena awajún, que sobrepasa el ámbito material de un uso con fines productivos y se entiende como el espacio impregnado de significados culturales simbólicos.

El artículo a continuación da cuenta de una investigación que buscó poner en diálogo las propuestas teóricas territoriales con la experiencia y propuesta del pueblo indígena awajún. En tal sentido, la información recogida se obtuvo mediante una serie de entrevistas individuales, grupales y de exposición y debate donde participaron distintos dirigentes, hombres y mujeres, pertenecientes al pueblo awajún. El objetivo fue discutir su propuesta de Territorio Integral dentro del Estado peruano. Siguiendo el objetivo, en el primer apartado se presenta el marco teórico

de los conceptos claves que guiaron la investigación. En el segundo se presentan las características generales del pueblo indígena awajún y, a través de una revisión bibliográfica, se demuestra la continuidad histórica y la presencia e interés de los awajún por mantener, proteger y subsistir en su territorio. En el tercer apartado se presentan los datos recabados en campo y que se ponen en diálogo con el marco teórico propuesto. Por último, se presentan las conclusiones generadas del análisis de los datos.

Territorio como construcción y apropiación social

El concepto de territorio utilizado retoma corrientes teóricas que incorporan la importancia que este guarda para las comunidades locales rurales, así como de la conflictividad social inherente, debida a la contraposición de intereses. En esta contraposición de intereses, el concepto de territorio permite mostrar las acciones que los diversos actores en juego llevan a cabo. En este sentido, se rescata una visión del territorio que reconoce su multidimensionalidad (Giménez, 2001; Sosa, 2012), multiescalaridad (Giménez, 1999, 2001; Sosa, 2012) y la presencia y acción de diversos actores sociales en conflicto (Sosa, 2012). Es decir, el territorio es el espacio material y simbólico socialmente construido por parte del individuo o los grupos de personas en diversas escalas (local, regional, nacional, mundial) con distintos intereses involucrados (Sosa, 2012). Siguiendo a Giménez (2001), todo territorio¹ implica una apropiación y valorización por un determinado grupo social para la producción y reproducción de sus necesidades vitales. Cercano a Giménez, Sosa (2012) propone que toda construcción social del territorio implica una representación y apropiación de parte del individuo y la colectividad para el desarrollo de sus actividades de subsistencia. La representación del territorio implica la atribución de determinadas características, potencialidades y significados (Sosa, 2012).

La apropiación del territorio se realiza en una multiplicidad de dimensiones características de las relaciones sociales que ahí se desarrollan. Siguiendo a Sosa, se rescatan cuatro dimensiones: la social, la económica, la política y la cultural. Desde

¹ Cabe rescatar que la visión del territorio como “construcción social” no elimina el reconocimiento de su base geográfica. Sin embargo, consideramos que la base geográfica también es producto de su interrelación con los procesos sociales que se han dado a lo largo de los años. De ahí que se proponga que la Amazonia, como ecosistema, es el resultado de la intervención humana (Descola, 2003; Espinosa de Rivero, 2014).

la dimensión social se presta atención a la organización social, tanto la familiar, la política, los gobiernos administrativos del Estado (municipio, regional, estatal) como producto y productoras de territorio. Desde una dimensión económica se presta atención a los modos de producción y las relaciones económicas en su concreción territorial. Desde una dimensión cultural se presta atención a los procesos de construcción de identidad en relación con el territorio (Sosa, 2012). Para Giménez, la dimensión cultural del territorio implica analizarlo como espacio de inscripción y objetivación de la cultura, como espacios sagrados con límites territoriales simbólicos, y como área de distribución de una cultura, es decir, como espacio delimitado donde existe relativa homogeneidad cultural. Por último, se destaca la dimensión política del territorio que concierne al ejercicio de poder que se manifiesta en procesos y dinámicas de lucha por la posesión y control del territorio para luego convertirse en apropiación, construcción y transformaciones territoriales (Sosa, 2012). Desde el enfoque que se retoma, el ejercicio de poder se da de manera circular y proviene de diversos lados: tanto en la potestad estatal por delimitar y concesionar un espacio territorial, como en los mecanismos retomados por los pueblos indígenas para su defensa y propuesta.

Por otro lado, el análisis de territorio utilizado lo reconoce como un espacio multiescalar (Giménez, 1999; 2001). La multiescalaridad del territorio se incorpora tanto desde la división político-administrativa oficial (ciudad, provincia, departamento) como desde la división que establezcan los mismos actores indígenas. Es desde su multidimensionalidad y multiescalaridad que las acciones de representación y apropiación de un territorio implican una lucha por la soberanía del territorio y por ende por ejercicio de poder entre diversos actores (Sosa, 2012). Incorporar las relaciones de poder detrás del uso, el acceso y la disposición de un territorio permite verlo no solo como un insumo para un fin determinado, sino como un todo complejo, enmarcado y atravesado por relaciones sociales, con intereses en disputa (Budds y Hinojosa, 2012).

Sociedad, cultura, territorio y cosmovisión del pueblo awajún

Como vimos, el territorio tiene una multidimensionalidad y una multiescalaridad. A continuación se exponen las características sociales y culturales generales que permiten ubicar al pueblo indígena awajún, y se describen y analizan los hechos que demuestran la continuidad histórica territorial del pueblo awajún en el que buscan se les reconozca como Territorio Integral Awajún.

Los awajún, anteriormente conocidos como aguarunas, pertenecen a la familia etnolingüística jíbaro. El pueblo awajún se ubica en una zona de clima tropical, con densa formación boscosa propia de selva alta. El clima húmedo se debe a su cercanía con la Línea Ecuatorial, siendo 25 C° el promedio de temperatura con precipitaciones anuales entre los 3 000 y 4 000 mm. El río más importante y que recorre todo el territorio awajún es el Marañón, y sus principales afluentes son los ríos Cenepa, Chiriaco, Nieva y Santiago, que en conjunto forman la región conocida como los “Cinco Ríos” (Guallart, 1997; CooperAcción y Caaap, 2015). Los ríos son los principales medios de movilidad de personas en búsqueda de los diferentes servicios que se ofrecen en las ciudades capitales de los distritos, permiten el intercambio de los productos agrícolas que se cultivan en las comunidades nativas, y facilitan la comercialización de herramientas necesarias para las actividades cotidianas de la población indígena.

Los awajún, con una población de 55 366 habitantes, se ubican en los departamentos de Cajamarca, Amazonas, San Martín y Loreto. Se dividen en 50.4% hombres y 49.6% mujeres (INEI, 2007). El pueblo awajún cuentan con 281 comunidades nativas, de las cuales 214 se hallan en el departamento de Amazonas, 42 en Loreto, 15 en San Martín, 9 en Cajamarca y 1 en Ucayali (INEI, 2007).

Hoy en día, la agricultura, la caza y la pesca de subsistencia son sus principales actividades económicas. No obstante, se ha incrementado el porcentaje de awajún que cultivan productos dirigidos hacia el mercado, tales como arroz y café (Mayor y Bodmer, 2009; Valenzuela y Sánchez, 2014). El principal uso del bosque es de extracción de madera para la construcción de viviendas, fabricación de botes y la comercialización como materia prima. Asimismo, extraen plantas medicinales y otros recursos de menor uso como los hongos, insectos, moluscos y anfibios (Salas y Seitz, 2013). También practican una minería artesanal en los ríos, esto sin la utilización de sustancias químicas; sin embargo, en años recientes se ha incrementado el uso de sustancias químicas y de motobombas con el fin de obtener un mayor rendimiento (Garra, 2014).

Los awajún valoran altamente lo mítico y lo religioso y lo conservan y transmiten por medio de una tradición oral que enseña normas de conducta, formas colectivas de organización y pautas culturales con respecto a su concepción del territorio y el uso de sus recursos (Calderón, 2012). Su cosmovisión sobre el territorio guarda relación con la construcción del territorio simbólico, recogido con amplio detalle en diversos estudios (Mayor y Bodmer, 2009; Regan, 2010; Calderón, 2012). Como parte de esta concepción del territorio y seres sobrenaturales que forman parte de él se encuentra Étsa, ubicado en el firmamento y la atmósfera. Según sus mitos

de origen, Étsa enseñó a los awajún las actividades de subsistencia como la caza, la pesca y la construcción de casas (Calderón, 2012). Por otra parte, Apajuí es considerado el padre creador que habita en el cielo y que recibe a las almas de los muertos. Para llegar al cielo, las almas de los muertos recorren la vía láctea o *Iwánchi jinti* (Calderón, 2012). Otro de los seres sobrenaturales más representativos dentro de la cosmovisión de los awajún, que relaciona a los seres que viven en el agua, la tierra y el cielo, es Nugkui; ser de género femenino que vive en la tierra y emerge por la noche para fertilizar los campos de cultivo. Nugkui es la representación de la tierra, por lo que se considera que si se maltrata a Nugkui, también se maltrata a la tierra y se disminuye su productividad. Es por esto que, a fin de obtener una buena cosecha, las mujeres interpretan cantos rituales conocidos como *anen* (Regan, 2010).

Tradicionalmente, el pueblo awajún se organizaba a partir de clanes que se asentaban en las quebradas. Estas unidades domésticas estaban dirigidas por un líder visionario: una persona que, mediante un ritual, incluía el consumo de plantas alucinógenas como el toe o ayahuasca, obtenía el poder y la visión para gobernar un espacio territorial, guiar a su pueblo hacia la guerra, o lograr acuerdos con otras facciones (Calderón, 2012). Los líderes “visionarios” eran aquellas personas que solucionaban los conflictos en el seno de sus unidades domésticas, de ahí que los awajún confieran la categoría de “visionario” a sus líderes políticos, encargados de guiar al pueblo a fin de lograr un buen gobierno colectivo.

[Nos organizábamos] Por familia, por clanes. Por clanes solucionaban sus problemas, ahí no habían jefes, no habían autoridades. Ellos mismos eran sus autoridades. No había policía. [...] Cada clan se establecía... cualquier problema que exista en ese clan había un Pamuk, como jefe. Los más viejos tenían que responder (dirigente awajún, Chiriaco, 2017).

CUADRO I.

Líderes tradicionales en el pueblo awajún

<i>Líder</i>	<i>Características</i>
<i>Pamuk 2</i>	Hombre que ha obtenido la visión, con esto tiene el poder y se vuelve consejero u orientador que da poder espiritual para la guerra.
<i>Waisam</i>	Hombre que cumple como negociador en los conflictos y la preparación de la guerra.

Kakajam	Hombre con visión de guerrero, que tiene el poder de relacionarse con diferentes líderes, posee la capacidad para tomar decisiones y no se convence ni se rinde en el momento de la guerra.
---------	---

Fuente: (Calderón, 2012)

Las características sociales, culturales y de entendimiento del territorio se han mantenido y variado como parte de un proceso histórico de convivencia dentro de una sociedad y de un Estado más grande que ha llevado diversas acciones con la población awajún. A continuación se informa de los sucesos más relevantes y que permitirán entender la propuesta del Territorio Integral Awajún.

Territorio tradicional awajún como herencia de los ancestros

La primera referencia histórica sobre los jíbaros data del periodo incaico, específicamente el de los incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, en su intento por extender su dominio hacia el territorio jíbaro (Mayor y Bodmer, 2009). Sin embargo, no se tiene conocimiento de presencia o un establecimiento inca en los márgenes de los ríos Maraón, Cenepa ni Santiago (Calderón, 2012). Posteriormente, en la época colonial se incentivó la congregación de población indígena con el fin de asignarlos a misiones religiosas o encomenderos para trabajar en la extracción de oro. Si bien en un primer momento los awajún aceptaron la presencia de los españoles en razón de haberse visto favorecidos con materiales de metal como el hacha y el machete (Garra y Riol Gala, 2014), las condiciones de trabajo y el incremento de epidemias generaron un clima de hostilidad y revueltas que dieron por resultado la expulsión de los españoles y la destrucción de las ciudades fundadas (Mayor y Bodmer, 2009; Santos, 1988).

La reducida presencia española durante el periodo colonial producto de las diversas acciones de defensa que llevaron a cabo los awajún permitió que preservaran su organización, uso y acceso tradicional al territorio en mayor medida que otras poblaciones indígenas amazónicas. En este tiempo los awajún se organizaban a nivel familiar, asentados en las zonas altas y quebradas, practicando un uso extensivo y migratorio del territorio. Cada familia tenía un líder visionario, con conocimiento

² La versión actual (marzo 2017) del Estatuto del “Pueblo Originario Tajimat Awajún” establece que el Pamuk es el líder máximo del Territorio Integral, quien junto con otras instancias de gobierno se encargará de dirigir al pueblo.

del espacio territorial dentro del cual podía realizar las actividades de subsistencia. El líder visionario debía pasar por un ritual para obtener tal categoría.

Este lapso de relativa independencia duró hasta la primera mitad del siglo xx. Según Santos (1988), es cuando, tras 300 años de un desarrollo autónomo, algunos patrones caucheros lograron establecerse en la desembocadura de los ríos Cenepa, Santiago y Nieva. Con ello se reinició un flujo de migrantes comerciantes de jebe y pieles y se establecieron lazos para la comercialización a partir de matrimonios con las hijas de los líderes de cada cuenca y a través del intercambio de productos de metal (Garra y Riol Gala, 2014).

Las actividades de extracción de caucho introdujeron cambios en la dinámica de uso y asentamiento familiar a lo largo del territorio awajún. Los caucheros, mediante el uso de la fuerza, congregaron a los hombres en asentamientos poblacionales fijos a fin de ser mano de obra de fácil disposición. Tal como se intentó durante la presencia de las congregaciones religiosas, la extracción de caucho logró el asentamiento nuclear del pueblo awajún, a diferencia del uso extensivo y migrante que practicaban. De ese modo, el cambio en el uso y acceso al territorio por parte de los awajún se inició a partir de la imposición de actores externos y promovidos indirectamente por el Estado peruano al no mostrar interés ni preocupación por defender a la población indígena.

Sin embargo, las alianzas y el intercambio en relación desigual, sumado a las formas de control social militar y religiosa impuestas en la zona, generarían diversas rebeliones entre 1905 y 1915, lo que desembocó en la expulsión de los caucheros (Mayor y Bodmer, 2009; Garra y Riol Gala, 2014). Posteriormente, en la década de 1940 se realizaron las primeras incursiones militares del Estado peruano como parte de su defensa fronteriza ante el vecino país de Ecuador. En esta oportunidad, los awajún y los wampis sirvieron de guías a las expediciones militares. Es por estos años que el Estado peruano permitió la imposición de un sistema educativo que estuvo de la mano con un adoctrinamiento religiosos por parte del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), por lo que en 1947, dicho instituto envió a un grupo de lingüistas al territorio awajún, mientras que en 1949 la Orden Jesuita estableció su misión en Chiriaco, un centro de población ubicado en el departamento del Amazonas.

El sistema escolarizado inició el proceso de cambio en valores tradicionales como el uso de la vestimenta tradicional, la comida, los apellidos, entre otros. En la educación escolarizada que recibieron predominó el aprendizaje de héroes nacionales por sobre sus héroes awajún y prohibió las prácticas culturales religiosas (Caaap, 2017). Sin embargo, luego de décadas de debate y organización política, el pueblo awajún ha logrado la incorporación de valores y tradiciones culturales propias en la

educación escolarizada que los niños y adolescentes reciben en los colegios, aunque aún reconocen que es limitado (Caaap, 2017).

Primero teníamos que aprender, aprender el castellano. Aprender a sumar y restar para ser alumno de la educación. Pero no hay educación intercultural. Teníamos que aprender quiénes eran los héroes nacionales [...] olvidando nuestros héroes. Pero hoy día, después de 50 años de educación, hoy nos damos cuenta que estamos perdiendo nuestra identidad. Por eso, hasta hoy día tenemos la Educación Bilingüe Intercultural, pero al mismo tiempo han sacado la “Ley de carrera magisterial” donde excluye a los pueblos indígenas (dirigente awajún, Chiriaco, 2017).

La extracción de caucho, la fundación de colegios y el establecimiento de congregaciones religiosas implicaron una inmigración en una escala reducida. No es hasta la década de 1960, como producto de la construcción de la carretera de “penetración”,³ que se inicia un proceso de migración y colonización, de población andina en búsqueda de tierras agrícolas, a mayor escala. La migración y colonización de su territorio llevó a los awajún, y a la población indígena peruana en general, a idear nuevas formas de defensa de su territorio.

Es así como en la actualidad, y como parte de su lucha, el patrón de asentamiento de los pueblos indígenas de la Amazonia peruana se da a partir de la Ley Número 20 653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva, de 1974.⁴ Dicha ley fue la primera política agraria que los reconoció como sujetos de derecho al otorgarles propiedad con títulos colectivos (Chirif y García, 2007). La Ley de Comunidades Nativas estableció que estas se constituirán por un conjunto de familias vinculadas por el idioma, caracteres culturales y sociales, tenencia o usufructo común (Artículo 8). De esta manera las comunidades nativas se conformaron por grupos familiares o clanes.

Bajo esta legislación se buscó evitar el asentamiento de una población migrante en el territorio indígena (Chirif y García, 2007). No obstante, la ley también establecía restricciones al respecto. Entre estas restricciones, se limitó el uso mercantil del

³ Las primeras carreteras de penetración se construyeron a partir de la década de 1950 y unieron a la Amazonia con la ciudad capital de Lima. Estas promovieron la emigración hacia la Amazonia y redujeron la presión sobre la tierra que existía en la zona andina. La política estatal buscaba evitar hacer una “reforma agraria” ampliando la frontera agrícola hacia la zona amazónica. (Chirif y García, 2007).

⁴ Esta legislación se emitió en el marco de un gobierno militar de tendencia de izquierda e impulsado por diversos académicos de las Ciencias Sociales.

bosque para la extracción de productos maderables y no maderables, se prohibió la titularidad de propiedad sobre el agua superficial (lagos y ríos), así como se dio a las comunidades nativas sobre la superficie (suelo), quedando bajo potestad del Estado la titularidad del subsuelo, entre otros. La ley, si bien otorgó protección legal al territorio indígena amazónico, también impuso una dinámica territorial totalmente ajena a la practicada por los pueblos indígenas, generando su parcelación (Barclay, Santos y Valcárcel, 1991; Chirif y García, 2007, 2011). De tal manera que la titulación de la tierra se basó en un patrón de uso, acceso y distribución del territorio distinto del que entendían y practicaban los awajún, específicamente en lo que tocaba a su concepción territorial y simbólica. Estos sucesos y acciones tuvieron impactos que se manifiestan en el entendimiento actual del territorio de parte del pueblo awajún.

En cualquier caso la concepción territorial brillantemente elaborada que hoy presenta el movimiento indígena es posible que no formara parte de las cosmovisiones de la gran mayoría de pueblos amazónicos (o de los que venimos llamando de bosque y río), cuyos territorios eran (además de un conjunto de ecosistemas interrelacionados), constelaciones de hábitos, prácticas y relaciones sociales que, al contrario de las nuevas concepciones territoriales, todos podían perfectamente describir (Chirif y García, 2007: 26).

Como se explicó, la Ley de Comunidades Nativas fue la primera estrategia legal para el reconocimiento territorial a favor de los pueblos indígenas. Dicho ordenamiento intentó evitar el asentamiento de migrantes en territorio indígena, pero al elaborarse bajo una concepción productiva agrícola y en un contexto donde ya había población migrante establecida en territorio indígena amazónico, no tomó en consideración la concepción territorial simbólica, ni el uso extensivo de todos los recursos naturales que se encuentran en el territorio. De ahí que las limitaciones de la ley impidan coincidir la territorialidad oficial del Estado peruano con la propuesta territorial indígena.

Posteriormente, y ante las limitaciones de esta ley, los pueblos indígenas promovieron el reconocimiento de espacios de protección ambiental bajo la figura de “reservas comunales”⁵ (Chirif y García, 2011; Vega y Zúñiga, 2012), en un intento por

⁵ Áreas destinadas a la conservación de la flora y la fauna silvestres, en beneficio de las poblaciones rurales vecinas. Fuente: Ley de Áreas Naturales Protegidas. Ley Número 26834. La “reserva comunal” no está bajo la titularidad de una comunidad nativa, pero contribuye a un manejo integral del territorio al establecer espacios de protección am-

lograr la integralidad del territorio. Sin embargo, estas acciones no han detenido el avance de las industrias extractivas. Y es que, para diciembre de 2009, más de 60% del territorio de la Amazonia peruana estaba concesionado para la extracción de hidrocarburos. Por tal motivo, han surgido nuevas reivindicaciones, como la propuesta de Territorio Indígena Integral impulsada inicialmente por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de Loreto (Corpi), quienes amparándose en el derecho internacional iniciaron un trabajo de base y de coordinación con actores de la sociedad civil a fin de conformarse en una Región Indígena Autónoma en el Estado peruano (Surrallés, Riol y Garra, 2013; Garra y Riol Gala, 2014). Siguiendo esta iniciativa, a inicios del 2016 el pueblo indígena wampis se conformó como “Nación Wampis”, emitiendo su estatuto y ordenanza, mientras que el pueblo awajún impulsa el territorio Tajimat Awajún también llamado Territorio Integral Awajún con su propio sistema de gobierno. Los awajún y los wampis han seguido procesos paralelos. Los awajún reconocen como pueblo hermano a los wampis. Buscan que, a futuro, ambos territorios en cuestión no excluyan la presencia de otros pueblos indígenas (Caaap, 2017).

El pueblo indígena awajún y wampis somos unidos para la defensa de nuestro territorio integral. Anteriormente el Consejo Aguaruna-Huambisa. Hasta ahora suena su nombre. Nosotros el pueblo awajún nunca nos hemos separado de nuestros hermanos wampis. Con ellos hemos avanzado, con ellos hemos luchado (...). Con ellos hemos unido, con ellos hemos fortalecido nuestras organizaciones indígenas que hemos venido luchando por la justicia, por la defensa del territorio. El movimiento indígena no tiene que separarse de los hermanos wampis y los hermanos awajún (dirigente awajún. Chiriaco, 2017)

El Territorio Integral Awajún incorpora la cosmovisión awajún, donde el territorio amazónico se explica como un continuo entre el espacio de la tierra, el agua y el cielo que en conjunto dotan de significado a la vida y a la concepción del territorio conformado por seres humanos y no humanos en los pueblos indígenas awajún (Regan, 2010). Por tal motivo, el marco teórico propuesto considera de gran importancia abordar una conceptualización de territorio que incorpore la cosmovisión awajún en interdependencia con la naturaleza y las relaciones sociales que aquí se generan. Desde su cosmovisión, el territorio amazónico no se reduce ni se entiende

biental (flora y fauna) que generan una mayor presencia de animales de caza, así como a la protección de los suelos para el cultivo.

solamente como el espacio que brinda los recursos para la subsistencia alimentaria, sino que engloba, también, el espacio de encuentro de personas y de personas con otro tipo de seres (Regan, 2010).

La cosmovisión y el sistema de asentamiento y alianza permite entender el significado y las implicaciones del territorio para los awajún. La territorialidad simbólica marcó espacios sagrados donde la población nunca se asentó, así como prescribió un uso no intensivo del suelo según las enseñanzas recibidas por los primeros hombres (Calderón, 2012). Por tal motivo, el territorio se conceptualiza como la integralidad de un bien colectivo que tiene una interdependencia con la naturaleza; es decir, las montañas, cataratas y ríos son lugares sagrados que engloban un respeto por la visión integral del espacio (Mayor y Bodmer, 2009). Al ser espacios sagrados, no se establecieron asentamientos poblacionales y en la actualidad, con el impulso de las organizaciones indígenas como una estrategia para evitar el asentamiento de población migrante o el otorgamiento de concesiones extractivas, el apoyo de instituciones de la sociedad civil y cooperación internacional, y ante la negativa del Estado por reconocerlos como espacios titulados de las comunidades nativas, han sido reconocidos como Áreas Naturales Protegidas (Chirif y García, 2007). Tal es el caso de la Zona Reservada Santiago Comaina, la Reserva Comunal Tuntanain o el Parque Nacional Ichigkat Muja-Cordillera del Cóndor, en el departamento de Amazonas.

Retomando la conceptualización de territorio planteada, se considera que este implica creación, fortalecimiento y referente de la identidad colectiva de los pueblos indígenas. Tal como proponen Chirif y García (2007), los pueblos indígenas y originarios gozan de derechos que anteceden a la conformación del Estado moderno, por lo que este debería delimitarse según los criterios culturales que los indígenas establezcan y otorgar el reconocimiento jurídico en conjunto con las garantías.

Si la adquisición del derecho a su territorio es originaria respecto a los nuevos Estados, éstos no deberían más que delimitarlo (conjuntamente con el pueblo interesado y de acuerdo al criterio de territorio bajo control cultural), dar el reconocimiento jurídico correspondiente y revestirlo de las garantías que el ordenamiento jurídico concede a ese tipo de reconocimiento (inscripción en registros públicos, documentación de la titulación, defensa estatal judicial y extrajudicial, entre otros), con el fin de integrar, en cuanto a sus efectos comunes, derechos procedentes de percepciones jurídicas diferentes (Chirif y García, 2007: 38).

Para los awajún, el territorio que habitan es integral en tanto no se restringe a los límites ficticios de las comunidades nativas, ni a las fronteras políticas administrativas estatales; asimismo, incorpora aspectos simbólicos y de cosmovisión propios de su cultura. Esta concepción de territorio integral ha sido revalorada, reinterpretada y retomada al contexto actual, de ahí que los términos que se utilicen no sean, necesariamente, “tradicionales”, pero en ellos subyace el reconocimiento de un territorio heredado del que poco a poco han sido despojados y que se propone recuperar para organizarlo y utilizarlo según sus propios criterios culturales. En tal sentido, el territorio que los awajún buscan se les reconozca es integral, entendido como el reconocimiento de todos los derechos de uso, acceso y disposición sobre el territorio a favor del pueblo awajún, eliminando la posibilidad de que a futuro estos sean entregados a terceros sin la debida consulta y decisión de parte del pueblo awajún (Caaap, 2017).

Siguiendo el marco teórico propuesto, la relación del pueblo awajún con su territorio pasa por las experiencias actuales, marcadas por la presencia de actividades extractivas de oro, el recorrido del oleoducto Norperuano, la construcción de infraestructura para represas e hidroeléctricas, o por las actividades de extracción de madera. De ahí que el conocimiento de los espacios territoriales-culturales tradicionales sea poco a poco relegado ante una nueva realidad en constante avance y que los destruye.

Los awajún reconocen el impacto de las actividades de extracción de oro que contaminan sus ríos y suelos, no solo en los espacios específicos de extracción sino en comunidades nativas cercanas. Según informan, la contaminación se extiende a través de la extensa red hidrográfica y afecta tanto el agua que consumen y los peces que comen, como los cultivos que cosechan. La minería también ha generado impactos sociales negativos que se manifiestan a través de los conflictos entre las comunidades nativas. El incentivo económico que la extracción de oro otorga dista de los ingresos promedio obtenidos por la agricultura, incentivando que algunas comunidades nativas y líderes acepten este tipo de actividades en sus espacios titulados, contrariando así acuerdos asumidos por las organizaciones indígenas de cuenca o regionales. En tal sentido, para algunos awajún, el territorio deja de ser considerado un espacio sagrado y de la colectividad del pueblo awajún, y se incorpora a una lógica económica donde se le puede vender o alquilar. A la larga, este cambio en la conceptualización del territorio ha incentivado que algunos awajún se dediquen de manera particular a la minería artesanal. Es decir, la actividad minera además de generar un cambio en el territorio, genera impactos sociales y de conceptualización del territorio en general. Por lo tanto, el territorio deja de ser un lugar sagrado, con

protectores a quienes se les debe respeto y a quienes se les debe pedir permiso para llevar a cabo las actividades de subsistencia, y pasa a ser entendido como un espacio netamente productivo (Caaap, 2017).

Las actividades mineras han contaminado los ríos y los suelos. Porque nosotros, desde siempre, tenemos una relación plena con los ríos. Por ejemplo, con el río Marañón, de ahí [que] la gente que vive en esta parte del río Marañón aprovechan los recursos que existen en el Marañón. Entonces, al ser operado la minería, pasa que el río Marañón es grande y durante el trayecto tienen sus ríos que desembocan y eso ha venido arrastrando toda la contaminación y producto de eso los peces le han salido contaminados. Y algunos peces, nos informan que tienen mercurio. Y nosotros en el tiempo del “mijano” al consumir, nosotros mismos estamos contaminando. Y la mayoría de la población, los que viven a orillas del Marañón ahí siembran su yuca, su plátano. [...] Al plantar las plantas comen y nosotros lo consumimos (dirigente awajún. Chiriaco, 2017).

Otra actividad extractiva que genera impactos ambientales y sociales es la extracción y el transporte de hidrocarburos. A noviembre del 2016 (El Comercio, 2016) se reportaron 13 derrames de petróleo en diversos puntos del oleoducto Norperuano, incrementado la contaminación de suelo y agua y ocasionando problemas de salud en la población asentada en las comunidades aledañas a las zonas de derrame (Caaap, 2017). Además de los impactos ocurridos por el oleoducto Norperuano, diversas organizaciones indígenas han manifestado su oposición al inicio de las actividades de exploración y explotación de petróleo en el Lote 116. A finales de 2006, Perúpetro⁶ y la empresa Hocol Peruana suscribieron el contrato de licencia de exploración y explotación del Lote 116, por un periodo de siete años, pero en caso de encontrar hidrocarburos se extendería hasta los 30 años (CooperAcción y Caaap, 2015). En este contexto, algunas comunidades nativas que se encuentran dentro del Lote 116 expresaron su oposición a las actividades de explotación. En marzo de 2009 Hocol comunicó a Perúpetro que Maurel & Prom había adquirido el total de sus acciones empresariales en el proyecto de exploración y explotación del Lote 116, medida administrativa que se llevó a cabo sin el conocimiento de las comunidades nativas

⁶ Perúpetro S. A. es la empresa estatal de derecho privado que se encarga de promocionar, negociar, suscribir y supervisar contratos para la exploración y explotación de hidrocarburos en el Perú. Fuente: <<http://www.perupetro.com.pe/wps/wcm/connect/perupepro/site/nuestra%20empresa/qui+enes%20somos>> [consulta: 21/06/2016].

que se encuentran en la zona (CooperAcción y Caaap, 2015) y que, tal como precisa el Convenio 169, requería un proceso de Consulta Previa.

Como se planteó al inicio de la investigación, el territorio se entiende a partir del proceso histórico transcurrido en una multiescalaridad, multidimensionalidad y como parte de una contraposición de intereses. Es luego de dar el esbozo histórico que se pasará a la problemática actual del territorio awajún, lo que nos permitirá terminar de entender la propuesta de territorio integral.

Problematizando el Territorio Integral Awajún

El Territorio Integral Awajún, tal como se precisó al inicio del documento, abarca una extensión que incorpora centros poblados, conformados tanto por indígenas awajún como por ciudadanos mestizos, civiles o también llamados *apach*. El pueblo awajún manifiesta su relación tensa con esta población foránea, conocidos como mestizos, quienes, a pesar de haberse establecido en la zona desde hace ya cinco décadas, aún son percibidos como actores lejanos y poco colaborativos ante las dificultades del pueblo awajún. Sin embargo, la percepción respecto a los *apach* que conforman una familia con las mujeres awajún varía. En estos casos, la pareja y sus hijos son considerados como indígenas, por lo que la relación con ellos pasa por una percepción de mayor cercanía y empatía (Caaap, 2017).

Hay personas (*apach*) que están comprometidas en nuestras áreas. La cosa es que la mayor parte de los *apach* no cultivan la interculturalidad [...]. Hay mestizos que sí realmente son comprometidos para el pueblo awajún [...]. Depende de uno [que funcione la interculturalidad] Por ejemplo, si yo tengo un hijo que vive en otra región, pero él se identifica [con esa región] y por eso habla y escribe en quechua [...]. Así tiene que ser con mestizo que realmente se quiere identificar con awajún. Caso contrario, tienen otro sentido [...]. Sería mejor sensibilizar a ellos. Porque tienen que ser parte de apoyo de nosotros, no distinguirlos ni dejarlos de lado (dirigente awajún. Chiriaco, 2017).

Esta situación genera una realidad compleja con la que el gobierno del Territorio Integral Awajún deberá enfrentarse. A la fecha (marzo 2017) los dirigentes awajún no habían promovido un acercamiento oficial con los *apach*, a fin de conocer sus opiniones y aportes. Por lo que, una vez que se conforme el Territorio Integral, será cuando se expondrán sus alcances y se les pedirá a los mestizos que respeten lo

establecido en el Estatuto. Por su parte, las organizaciones o instituciones públicas, privadas, nacionales o internacionales que deseen llevar a cabo sus labores en el Territorio Integral Awajún, requerirán de la autorización de su gobierno. Se espera que los *apach* que viven dentro del territorio, así como las instituciones que lleguen ahí a trabajar, se identifiquen con la cultura awajún y se guíen por lo establecido en el Estatuto y posteriores disposiciones que se establezcan (Caaap, 2017).

En donde no ha habido una discusión profunda es en torno a la participación de los awajún emigrantes. La información recabada fue cercana a la realidad actual de comunidades nativas y de población indígena que emigra por temporadas o periodos largos. En tal sentido, los awajún que viven fuera del Territorio Integral participarán “intelectualmente”, es decir, a partir de su experiencia y de la asesoría que puedan dar para la construcción y el gobierno del Territorio Integral Awajún (Caaap, 2017). Tal como lo expresa el testimonio a continuación: “La participación de awajún que vive fuera del territorio integral siempre participa intelectualmente, de acuerdo al reglamento interno de convivencia social, de la comunidad” (dirigente awajún. Chiriaco, 2017)

En cuanto se refiere a las comunidades nativas, estas permanecerán tal cual, con su personalidad jurídica y titulación oficial, dentro del Territorio Integral Awajún. La junta directiva de cada comunidad nativa formará parte de la estructura de gobierno de manera similar a la implementada hoy en día a través de las organizaciones indígenas regionales y de cuenca (Caaap, 2017). Un caso particular lo representa la comunidad nativa awajún en el departamento de Ucayali, que no está considerada como parte del Territorio Integral Awajún por encontrarse territorialmente distante de todo el conjunto.

Por otro lado, están las organizaciones indígenas encargadas de agrupar a diversas comunidades nativas para tratar de resolver o entablar una interpelación ante las empresas privadas o el Estado (Vega y Zúñiga, 2012). Tal como señalan Chirif y García (2011), las organizaciones indígenas, como se les conoce hoy en día, tienen su inicio en la década de 1970, periodo en que la administración presidencial propició la proliferación de organizaciones sociales de base. En la actualidad el mayor porcentaje de organizaciones indígenas del departamento de Amazonas están afiliadas a la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Norte del Perú (Orpian-P); y, en el departamento de Loreto, a la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de San Lorenzo (Corpi). A nivel nacional, Orpian-P y Corpi se inscriben

como parte de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), una de las dos organizaciones indígenas amazónicas de presencia nacional.⁷

Según el Estatuto y con base en las entrevistas realizadas, el Gobierno Autónomo Territorial incorporará las diversas organizaciones indígenas y sus líderes, de tal manera que se incorpore su experiencia y las diversas redes de comunicación y coordinación ya en funcionamiento: “Se debe buscar un compromiso, un consenso con la idea que las organizaciones indígenas serán parte de los observadores del Gobierno Autónomo” (dirigente awajún. Chiriaco, 2017). En tal sentido, la estructura de gobierno del Territorio Integral Awajún se basará en la estructura ya establecida por las organizaciones indígenas, mientras que los líderes y dirigentes formarán parte de un Comité de asesores (Caaap, 2017).

Siguiendo en el plano político, la creación del Territorio Integral Awajún y su gobierno implica un reto de coordinación con la estructura de gobierno estatal nacional existente, el que seguirá realizando sus funciones, pero con un cambio en cuanto a la coordinación con el pueblo indígena awajún. El interés es que el gobierno del Territorio Integral Awajún sea el encargado de gobernar tanto el espacio de las comunidades nativas tituladas, en proceso de titulación y/o ampliación y toda categoría de titulación con fines de conservación que actualmente está bajo potestad del Estado. En tal sentido, todas las actividades económicas o productivas (como la extracción de oro o hidrocarburos) deberán ser en coordinación con el gobierno del Territorio Integral Awajún (Caaap, 2017).

Los awajún reconocen las limitaciones que presentan los funcionarios públicos del Estado para expresar su opinión respecto a la creación del Territorio Integral Awajún. En tal sentido, proponen que estos sigan ejerciendo sus labores, estableciendo convenios a fin de lograr un marco de trabajo compartido y colaborativo. Para el efecto, las organizaciones indígenas o el gobierno del Territorio Integral Awajún deberán invitar a todos los funcionarios y autoridades correspondientes para dar a conocer sus propuestas y de ese modo suscribir acuerdos que permitan un trabajo conjunto (Caaap, 2017).

Un tema de relevancia para el pueblo awajún y el gobierno del Territorio Integral Awajún son los proyectos, programas y políticas públicas implementados por el Estado peruano. Existe un consenso de que el gobierno del Territorio Integral Awajún será el encargado de coordinar, gestionar y decidir qué acciones llevará a cabo el gobierno central peruano. Desde aquí se promoverá un enfoque de interculturalidad

⁷ La otra organización es la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP).

revalorando el conocimiento awajún, no de manera accesoria, tal como perciben se ha llevado a cabo hasta ahora, sino de forma coordinada en cuanto a los programas y políticas sociales, y deberán responder a las necesidades, agenda e intereses que el pueblo awajún establezca a partir de sus propios mecanismos. El gobierno del Territorio Integral Awajún coordinará con el Estado para que el presupuesto de los programas sociales pase a ser administrada por el primero (Caaap, 2017). “Esta organización nueva que se implanta, debe de estar vinculado con el Estado pidiendo el apoyo de los servicios [...] que el Gobierno siempre da a las instituciones. Más bien, deben de estar juntos. Los programas [sociales] deben estar juntos con esta nueva institución” (dirigente awajún. Chiriaco, 2017).

Cabe destacar, con respecto a la implementación de algunos servicios públicos, que existió mayor detalle de parte de las mujeres por mostrar su rechazo ante la práctica actual. Así, las mujeres awajún demandan que con la propuesta del Territorio Integral se pueda exigir la mejora principalmente de los servicios de salud y educación, de modo que se ajusten a su realidad cultural y social y ellas puedan realmente acceder a estos como parte y en pleno goce de sus derechos (Caaap, 2017). En cuanto a la educación, las mujeres exigen un cambio en materia de provisión de becas por parte del Estado para la formación profesional de los jóvenes awajún. Por un lado, opinan que son restrictivas, en tanto que los jóvenes pueden postular, en la mayoría de casos, solo para docentes, cuando podrían elegir muchas otras profesiones que sean acordes con el desarrollo de sus comunidades. También ponen énfasis en la necesidad de que estos programas cuenten con preparación previa para que los jóvenes puedan rendir adecuadamente, pues existen algunos casos en que los jóvenes no han rendido y han tenido que regresar a sus comunidades. “En salud [se debe] construir indígena para tratar con plantas medicinales. Cuando vamos a los puestos de salud nos tratamos con medicinales [como] ampollas. Pero nos olvidamos de las plantas medicinales. Por eso [pedimos] construir salud indígena para no olvidarse de las plantas medicinales” (mujer dirigente awajún. Chiriaco, 2017).

Conclusiones

El territorio, como constructor social, está marcado por las relaciones culturales, sociales, políticas y económicas a lo largo de su historia. Estas relaciones pueden darse entre actores con distintos intereses o al interior de un grupo social y cultural con cierta homogeneidad, pero no implica una total concordancia en sus intereses;

sin embargo, en su constante interrelación irá moldeando y apropiándose de diversos territorios.

El pueblo awajún ubica cuatro momentos históricos principales que marcaron su relación con el territorio. El primero se refiere al territorio ancestral, donde no existían fronteras demarcadas y las familias se asentaban en las quebradas de los ríos. El segundo se ubica con la llegada de los caucheros. En este caso, los awajún fueron obligados a reasentarse en zonas donde se realizaba la actividad extractiva. El tercer momento lo ubican con la llegada de los misioneros y de las escuelas. Estas acciones de agentes externos generaron la concentración de la población awajún en espacios territoriales de más fácil acceso. El cuarto momento se ubica con la creación y titulación de las comunidades nativas que permitió reconocer un territorio y darles seguridad, pero bajo una lógica de uso y acceso distinta a la practicada tradicionalmente.

De los momentos históricos mencionados, salvo el primero, todos fueron impuestos por una sociedad más grande que los incorporó y los redujo a espacios delimitados. Esta realidad marca una tendencia hacia un cambio en la concepción y el uso del territorio.

El territorio presenta múltiples dimensiones que confluyen en todo momento. Desde un plano más cultural, sobrepasa el ámbito productivo y se entiende como impregnado por aspectos simbólicos; sin embargo, este entendimiento tiene íntima relación con otros aspectos que no pueden desligarse y que marcan una influencia de trayectoria circular. De ahí que a partir del recorrido histórico detallado se pueda ver cómo las acciones de actores externos generaron cambios en el pueblo awajún en diversas dimensiones y escalas. Sin embargo, el territorio no se construye desde un solo actor dominante, ni se considera que el pueblo awajún sea un actor pasivo. Por el contrario, existe una contraposición de intereses que en todo momento se ha manifestado; tanto en la expulsión de los misioneros y caucheros, como en el impulso de creación de las comunidades nativas o en la actual propuesta del Territorio Integral.

Sin embargo, los cuatro procesos históricos delimitados han generado un cambio en la concepción del territorio, pasando a tener más relevancia, en comparación con el pasado, su percepción como el “espacio con continuidad terrenal física”, y no en territorio como espacio vivido y conceptualizado más allá de una continuidad territorial material. De ahí que las comunidades nativas en el departamento de Ucayali, o una posible comunidad que se forme en la ciudad de Lima, no estarían dentro del Territorio Integral. Si bien investigaciones anteriores y recientes han demostrado que el territorio awajún incorpora espacios con especial interés e importancia para

su cultura, durante la investigación realizada esto fue mencionado superficialmente y más bien se resaltó su importancia económica-productiva. Ahora bien, la mención del territorio ancestral como equivalente del Territorio Integral Awajún permite concluir que el territorio para el pueblo awajún sí incorpora tanto su dimensión material como la simbólica aún presente. A diferencia de las comunidades nativas, la conformación del Territorio Integral significa el reconocimiento de espacios que en su momento no les fueron reconocidos o se les entregaron solo bajo la figura de cesión, esto debido a una invisibilización de su concepción del territorio que sobrepasaba el uso meramente productivo. La dimensión material y productiva mencionada los awajún se realiza en estrecha cercanía y mutua necesidad con la naturaleza, por lo cual perder el territorio implicaría perder un aspecto cultural vital para su subsistencia como pueblo indígena.

Este cambio en la relación con el territorio no físico puede ser a causa de las diversas acciones que se han detallado en los últimos años. En líneas generales, las actividades extractivas han generado cambios drásticos en su vida cotidiana, sus relaciones sociales, en aspectos culturales y en su entendimiento y relación con el territorio como espacio socialmente construido. La experiencia generalizada con las compañías mineras y de hidrocarburos (incluido el oleoducto Norperuano) es negativa por el riesgo de contaminación de su tierra, agua y salud. La minería, por ejemplo, ha generado una desarticulación social al promover el comercio sexual y el consumo de alcohol en diversas edades. Asimismo, las actividades extractivas también han generado conflicto a nivel intercomunal.

En la misma línea, la creación de las comunidades nativas ha generado una nueva identificación territorial que anteriormente no existía y que posee una presencia más fuerte que la adscripción étnica como awajunes. En el aspecto práctico, las comunidades nativas seguirán teniendo su independencia de decisiones. Por otro lado, se espera que el gobierno del Territorio Integral Awajún tenga autoridad sobre estos temas, lo cual llevará a un mayor nivel de coordinación e imposición por encima de las comunidades nativas. En ese sentido, hay una gran preocupación (sin llegar a acuerdos) en torno al desarrollo de proyectos extractivos en las comunidades awajún, pues el tener como resultado la contaminación genera cuestionamientos en torno a cómo desean gobernar su territorio. En este caso se puede apreciar cómo al interior del pueblo awajún existe y existirá contraposición de intereses que son parte de la construcción social de un territorio.

Este caso ejemplifica una disputa por la construcción y apropiación del territorio al interior del mismo pueblo awajún, que se ve incrementada debido a los beneficios económicos que ciertas actividades pueden generar.

Por último, la propuesta awajún del Territorio Integral Awajún no busca desligarse del Estado peruano a nivel administrativo, político ni territorial, pero sí pone sobre el tapete una nueva forma de administrar un estado que se entiende como único. En los próximos años veremos lo que acontece.

Bibliografía

- Barclay, Frederica, Fernando Santos y Manuel Valcárcel (1991), "Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonia", en Frederica Barclay et al., *Amazonia peruana 1940-1990, el extravío de una ilusión*, Lima, Terra Nuova / Centro para el Voluntariado y la Cooperación Internacional - Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas Políticas y Antropológicas (CISEPA-PUCP).
- Budds, Jessica y Leonith Hinojosa (2012), "Las industrias extractivas y los paisajes hídricos en transición en los países andinos: análisis de la gobernanza de recursos", en Edgar Isch López, Rutger Boelens y Francisco Peña (eds.), *Agua, injusticia y conflictos*, Lima, Justicia Hídrica / CBC / Fondo Editorial PUCP / IEP, pp. 45-62 (serie Agua y Sociedad, Sección Justicia Hídrica, 2).
- Calderón, Luis (2012), *Hacia una radiografía de los pueblos awajún y wampis del Alto Marañón, Amazonas. Documento de trabajo 10*, Lima, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) / Proyecto de Conservación de Bosques Comunitarios (CBC).
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Caaap) (2017) *Informe antropológico 'Territorio Integral Awajún' (elaborado por Ricardo Burneo y Judith Hernández)*, Lima [manuscrito inédito].
- Chirif, Alberto y Pedro García (2007), *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Chirif, Alberto y Pedro García (2011), "Organizaciones indígenas de la Amazonia peruana. Logros y desafíos", en Ana Cecilia Betancur (ed.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), pp. 106-132.
- Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (2017), *La sentencia del caso Baguazo y sus aportes a la justicia intercultural*, Lima, CNDDHH.

- CooperAcción y Centro Amazónica de Antropología y Aplicación Práctica (2015), “Estudio sobre la actuación de las empresas petroleras Perenco en el Lote 67 y Maurel & Prom-Pacific Rubiales Energy en el lote 116”, en *Impactos socio-ambientales, y afectación de derecho de los pueblos indígenas Awajún y Wampis en Amazonas y Kechwa y Arable*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Caaap) / CooperAcción – Acción Solidaria para el Desarrollo, pp. 1-98.
- Descola, Philippe (2003) *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos / Lluvia Editores.
- El Comercio* (2016), “Loreto: el OEFA reporta 2 nuevos derrames de crudo”. Disponible en: <http://elcomercio.pe/sociedad/loreto/loreto-oefa-reporta-2-nuevos-derrames-crudo-noticia-1946430?ref=flujo_tags_136325&ft=nota_9&e=titulo> [consulta: 08/2017].
- Espinosa de Rivero, Oscar (2009), “¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana”, *Anthropologica*, 27(27), pp. 123-168.
- Espinosa de Rivero, Oscar (2014) “Cambio climático y comunidades indígenas en la Amazonía peruana”, en Gerardo Damonte y Gisselle Vila (eds.), *Agenda de Investigación Socioambiental en el Perú: una aproximación desde las ciencias sociales*, Lima, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 153-192.
- Garra, Simone (2014), *Extractivismo y conflictos en la zona de Condorcanqui-datem del marañón*, 3, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Garra, Simone y Raúl Riol Gala (2014), “Por el curso de las quebradas hacia el ‘territorio integral indígena’: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis”, en *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, 10.18800/anthropologica, xxxii, pp. 41–70. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636923003>>.
- Giménez, Gilberto (1999), “Territorio, cultura e identidades”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 5 (9), pp. 25-57. Disponible en: <http://www.redgtd.org/CENTRODOC/BD_ARCHIVOS/Gimenez_Territorio_Cutura_Identidad_1999.pdf>.
- Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, *Alteridades*, 11 (22), pp. 5-14.
- Guallart, José María (1997), *La tierra de los cinco ríos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva Agüero.

- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2007), *XI Censo de Población y VI de Vivienda 2007*, Lima, INEI.
- Mayor, Pedro y Richard Bodmer (2009), *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana*, Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).
- Regan, James (2010), “Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política», *Revista de Investigaciones Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM*, 14, pp. 19-35.
- Salas, Marita y Glend Seitz (2013), *Mapa de actores sociales, políticos, económicos y culturales del Alto Marañón, Amazonas. Documento de trabajo 7*, Lima, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) / Proyecto de Conservación de Bosques Comunitarios (CBC).
- Santos, Fernando (1988), “Integración económica, identidad y estrategia indígena en la Amazonía”, en Alberto Chirif, Nelson Manrique y Benjamín Quijandría (eds.), *Perú: El problema agrario en debate*, Lima, Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas / Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Smith, Richard (2009), “Bagua: la verdadera amenaza”, *Poder*, julio, pp. 48-53.
- Sosa, Mario (2012), *¿Cómo entender el territorio?*, Guatemala, Editorial Cara Parens.
- Surrallés, Alexandre (2011), “Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico”, en Manuel Cornejo, Jean-Pierre Chaumeill y Oscar Espinosa de Rivero (eds.), *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*, Lima, PUCP, CAAAP, EREA-LESC, pp. 397-421.
- Surrallés, Alexandre; Raúl Riol y Simone Garra Riol (2013), “El pueblo Wampis y su territorio”, *Informe antropológico*.
- Valenzuela, Manuel y Martí Sánchez (2014), *Entre deseos y realidades. Participación electoral indígena en Amazonas*, Lima, Jurado Nacional de Elecciones / Idea Internacional.
- Vega, Ismael y Mario Zuñiga (2012), *Conflictos y Amazonía. Diagnóstico. Mitigación de conflictos sociales y desarrollo de la Amazonía*, Perú, Catholic Relief Services / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Caaap) y Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) / Usaid.

Anexos

FOTO I.
Mapeo colaborativo. Territorio Integral Awajún



Fecha: febrero de 2017

Lugar: centro del poblado de Chiriaco, provincia de Bagua, departamento de Amazonas

Autor: Ricardo Burneo Mendoza

RICARDO BURNEO MENDOZA

.....

Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas-DF) y licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Unmsm-Perú).

Investigador asociado del Instituto de Historia Rural Andina (Unmsm), y del Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada (Unmsm), de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde realiza una investigación financiada por el Vice Rectorado de Investigación referente a actitudes lingüísticas con población indígena amazónicas. Especializado en la Amazonia, población indígena, territorio y ecología política. Tiene experiencia trabajando con población asháninka, nomat-sigenga y awajún en Perú. Sus últimas publicaciones son: *El programa de Pago por Servicios Ambientales Hidrológicos en Calakmul: respuestas sociales de la población de Narciso Mendoza y, Conservación del bosque, participación y desarrollo en las comunidades nativas de Anapate y Coriteni Tarso, Río Tambo, Satipo - Región Junín.*

Citar como: Ricardo Burneo Mendoza (2018), "Territorio Integral Indígena, una propuesta awajún", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 85, año 39, julio-diciembre de 2018, ISSN: 2007-9176; pp. 33-57. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.
