


## Justicia y conflicto de terrenos en la comunidad indígena de Ojúcamo, Amazonas, 2019

### *Justice and land's conflict in native community of Ojúcamo, Amazonas, 2019*

Esteban Landeras Sánchez<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Antropología  
(estebanlanderas17@gmail.com)

 ORCID 0000-0003-2180-457X

Recibido: 9 noviembre 2020; Aceptado: 10 diciembre 2020; Publicado: 2 enero 2021

#### Resumen

La investigación tiene como objetivo analizar cómo se aplica la justicia en un conflicto de terrenos entre una comunidad indígena y campesinos migrantes. La comunidad indígena de Ojúcamo se encuentra en la Reserva Natural de Ojúcamo, en la Región de Amazonas. Este espacio está en constante disputa, además de ir perdiendo su calidad natural. La investigación es de diseño descriptivo, con una metodología cualitativa. Las técnicas fueron la entrevista no estructurada, la observación participante en sesiones de capacitación y situaciones dentro del conflicto, análisis de actas y leyes nacionales e interpretación teórica. Se concluyó que la justicia aplicada está basada en distintas leyes comunales y estatales, ya que las ventas de terreno y las invasiones hicieron que la posesión comunal de los nativos pase a fragmentarse y generar contradicciones en la aplicación de la justicia a través de la ley.

**Palabras clave:** justicia intercultural, conflicto de terrenos, territorialidad, antropología jurídica.

#### Abstract

*This research analyze how is the justice on land conflict, about indigenous community and migrant farmers. The Native Community of Ojúcamo is in Nature Reserve of Ojúcamo, in Region of Amazonas. In this space are tensions always, for that reason it was losing so many nature qualitative. This investigation has a descriptive design, with qualitative methodology. The techniques were deep interview, participant observation inside meetings and conflict situations, analysis of legal documents about de sales and invasion. So, the more relevant conclusion is about the native justice and individual holding laws, cause the land sales and invasion for many years, so this make contradiction into native holding and these rights.*

**Keywords:** intercultural justice, land's conflict, territoriality, legal anthropology.

#### INTRODUCCIÓN

Los clásicos como Morgan y Maine explicaron que las relaciones entre las personas construían los tipos de gobiernos o estados de la sociedad. En una concepción evolucionista, las formas políticas se basaban en el tipo de relaciones que poseía el grupo en cuestión. En el caso de las sociedades 'primitivas', eran parcialmente de parentesco o sobre el territorio (Castro, 2014). Claro está que esta forma de ver a las sociedades trajo debates

sobre cómo definir a un pueblo con o sin estado. Durante la posguerra del siglo XX se reformuló esta cuestión ante las poblaciones que presentaban formas jurídicas de carácter costumbrista. Lo que se trató de entender era cómo una sociedad con derecho primitivo podría funcionar dentro del marco de un estado moderno. Ante ello, los esfuerzos de antropólogos jurídicos se orientaron en construir la idea de pueblo originario dentro de la teoría del derecho.

Por lo tanto, el derecho consuetudinario es una forma de ver el derecho de las personas que no poseen un mecanismo de normar y aplicar sanciones con forma positiva. Este busca agrupar aquellas formas de hacer justicia y normar las relaciones sociales en base a las costumbres y/o tradiciones que poseen los grupos originarios. Los derechos consuetudinario y positivo pueden coexistir dentro de un mismo espacio, y esto significa una multitud de conflictos de carácter social, cultural y político.

El derecho consuetudinario o costumbre jurídica está dentro de la estructura social de los grupos que lo aplican. No existe un apartado jurídico conformado por agentes e instituciones especiales y autónomas que interpretan las normativas. Los propios miembros de la sociedad tradicional no pueden diferenciar entre una costumbre y una norma, así como tampoco los antropólogos jurídicos. Por lo tanto, el derecho se puede definir como un conjunto de normas y sanciones de origen estatal o “tradicional”, escritas o no escritas. Este derecho está codificado en la realidad social a través de un ordenamiento jurídico representado por los sujetos (Terradas, 2014)

El derecho indígena está dentro del derecho consuetudinario porque se presenta como un cuerpo normativo basado en las relaciones de individuos originarios de un territorio en particular. Ahora, el término indígena podría conllevar a una explicación sumamente compleja que en nada ayudaría en el desarrollo de esta investigación; por lo tanto, tan solo diremos que los indígenas son individuos que se auto perciben y autodefinen dentro de un grupo cultural originario, ellos presentan costumbres y tradiciones que forman una estructura social basada en el vínculo territorial, la gestión de recursos tradicional y economía ciertamente colectiva (Plant & Hvalkof, 2006). Entonces, el derecho indígena aplica a aquellos “pueblos y personas indígenas que tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate” (Art.9 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, citado en Castro, 2014).

Para Sánchez (2014), las relaciones que mantienen los sujetos dentro de la estructura social sostienen a la realidad social y desarrollan las personalidades y pensamientos que se aplican para entender el mundo que los rodea. Por lo tanto, sus expectativas sobre el futuro se generan en base a los hechos que se desenvuelven sincrónicamente. Cabe mencionar que la definición que se le atribuye a la identidad indígena es la de “constructivista”, dado que se “afirma que la identidad no es definida objetivamente, sino que es construida por los individuos, o incluso “relacional”, ya que ella aparece al ocurrir relaciones sociales” (Grammond, 2014. p.315). Hoy en día, los distintos movimientos indígenas (los maya, los achuar, los wampis, los awajún, entre otros) han constituido sus gobiernos territoriales a través de este principio regulador, creando fronteras geográficas por la definición de identidad territorial, o también gestiones sociales de recursos en base a tradiciones adaptadas a la contemporaneidad. Sin embargo, ello no quita que los problemas de conflictos de territorio y prácticas

contraproducentes (por ejemplo, la ganadería depredadora o el cultivo de cacao indiscriminado) sean parte de aquella forma de adaptar una identidad al mercado global y los estados modernos plurinacionales. Por ello, es necesario aclarar que las poblaciones indígenas contemporáneas manejan sistemas de derecho consuetudinario (basado en la noción de colectivos territoriales e igualdad) para formar reglamentos de convivencia y afrontan las problemáticas territoriales o de desarrollo político.

Dentro del derecho indígena los principios para regular jurídica y tradicionalmente la identidad se basan en el derecho igualitario formal y substancial. El primero busca establecer el principio de igualdad dentro de la formación de las normas, mientras el segundo recoge la particularidad de cada situación para que dicha norma sea adaptada. Vemos que en el Perú la mayoría de normativa indígena es formalista, porque se busca atribuir reconocimiento a todas las poblaciones indígenas como originarias; sin embargo, substancialmente se presenta muchos retos los cuales nos indican que es importante entender bien cómo aplica el derecho consuetudinario tanto en los gobiernos territoriales como en las situaciones dentro de la comunidad (Grammond, 2014).

### **Territorialidad indígena y conflictos de propiedad**

La prescripción más común sobre los territorios indígenas es que son inalienables, imprescriptibles e inembargables. Por lo tanto, esta disposición referente a la noción de propiedad de los indígenas les atribuye derechos y sus límites sobre otras territorialidades. En otras palabras, obliga a los grupos indígenas a crear una consciencia del mundo y su configuración territorial. Las sociedades precoloniales o en aislamiento voluntario dentro de los tiempos modernos del siglo XX, consideraban que el terreno es un concepto abstracto, universal y sagrado; en los últimos tiempos, los nuevos gobiernos indígenas entienden que ante la coyuntura nacional deben generar un cierto raciocinio acoplado a la “función social de la propiedad”, el cual indica que el Estado redistribuye de acuerdo con las exigencias sociales y económicas el territorio.

El derecho indígena, en su defecto, podrá aplicar en los territorios indígenas reconocidos por la constitución. Así, los indígenas caen en conflictos territoriales todo el tiempo, debido a que el reduccionismo territorial abarcado por una constitución de derecho positivo mantiene esa forma de ver la comunidad indígena: reducida y con disposición de servir a los intereses de todos los peruanos. Debido a ello, Plant y Hvalkof (2006) consideran al derecho territorial del indígena como una “ficción legal”, sin embargo, el derecho real de propiedad en general dentro de la normativa peruana podría fácilmente llevarse aquella definición.

Entonces, los conflictos de territorios podrían definirse como aquellas situaciones en donde se enfrentan dos o más actores que perciben objetivos incompatibles sobre el terreno que dicen poseer. Así, se forma una multiplicidad de tensiones territoriales dentro de un territorio plurinacional. Dentro de ellos, se encuentra aquel que representa la conflictividad entre grupos indígenas y grupos de campesinado. Por ejemplo, los territorios de indígenas nativos de la selva alta al norte del país se enfrentan a comunidades de colonos que han formado un derecho colectivo en base a la costumbre de compartir objetivos de supervivencia (Chirif & García, 2007).

Así pues, si nos concentramos en la región selva del Perú, vemos cómo la titulación presenta un gran desafío ante la multiplicidad de actores, quienes buscan posicionarse en la institución de la propiedad ante el Estado. Las leyes respecto a la propiedad rural en esta zona deben aplicarse de tal forma que permita la interacción de grupos

indígenas, comunidades campesinas que migraron de la sierra, empresas privadas y pequeños centros urbanos. Ante ello, la perspectiva de la normativa es dar los mecanismos para que cada sujeto accione según sus intereses sobre la posesión. Sin embargo, desde hace mucho tiempo es evidente la inclinación hacia las empresas que buscan posicionarse como actores con objetivos compartidos al “interés nacional”, además de los suyos por supuesto. En este objetivo compartido por asegurar la propiedad sobre el territorio, encontraremos distintos conflictos en diferentes magnitudes (García, 2004).

### **Justicia Intercultural**

La justicia detenta a los individuos como agentes especiales o integrantes de una comunidad los principios y procedimientos rectores para ordenar la vida social. Es así como en culturas específicas toma forma al concretarse en modos particulares asentados en referentes y en valores diversos. La justicia sobre el reconocimiento de indígenas, por ejemplo, utiliza principios igualitarios ya sea de naturaleza formalista o substancial. Sin embargo, es también importante definir que, ante un conflicto, la variable justicia es la aplicación de la normativa o valor de la costumbre para llevar a este a la fase de resolución (Terradas, 2014).

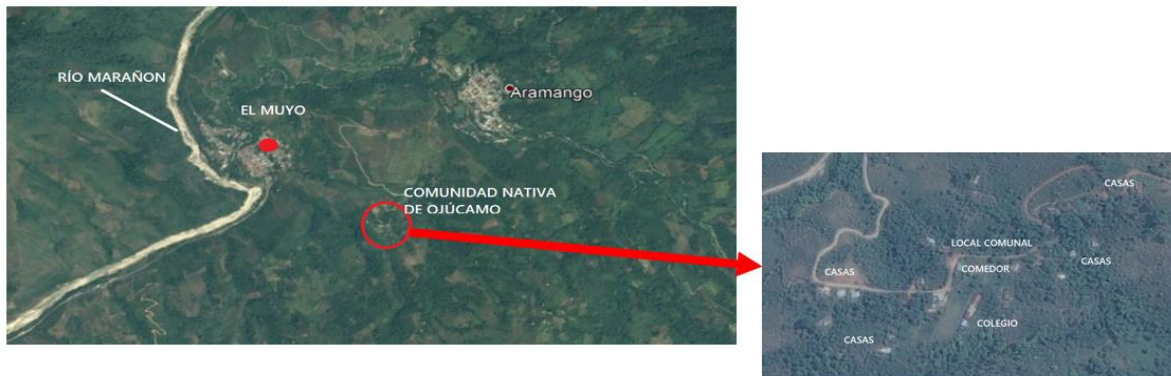
Justicia intercultural se podría definir como el método de aplicar justicia en un escenario donde se reconoce sistemas culturales distintos. Pero el término justicia no solo es aquel castigo al crimen dado en una determinada situación. Justicia tiene distintos enfoques que aparecen sobre las dimensiones de la sociedad. Los más conocidos son la justicia procesal y retributiva, las cuales se aplican con la privación de la libertad, quitar un bien, apartarla de una categoría, privarle de un beneficio, entre otros. Sin embargo, existen también justicia distributiva, justicia restaurativa y justicia social; aquellas dadas en situaciones de colectividad, comprensión y cohesión; estos enfoques se pueden observar en las políticas sociales, en medios de conciliación, movimientos sociales de reivindicación, formas de protesta social y más.

### **Problema de investigación**

El conflicto de terrenos se desarrolla en las zonas altas de la selva peruana, exactamente en el distrito de Aramango, provincia de Bagua, región de Amazonas. Este distrito presenta una gran cantidad de comunidades indígenas awajún o aguarunas, pueblos en jurisdicción estatal, grupo de campesinos migrantes de la sierra (llamados colonos) y campamentos de la petrolera PETROPERU.

En el distrito de Aramango se encuentra la Comunidad de la Reserva de Ojúcamo, o también conocida como la Comunidad Indígena de Ojúcamo. En ella habitan indígenas awajún y “colonos” incorporados por alianza de parentesco (casados o convivientes). A la vez, se presentan familias de otros colonos agrupados por una asociación evangélica-campesina. Ambos colectivos se encuentran dispersos por la Reserva Natural de Ojúcamo (aprox. 300 ha), confundiendo los límites territoriales de ambas partes. Estos mantienen un conflicto que data de principios del siglo XXI, debido a la creciente reivindicación de la posesión sobre el terreno parcial o total de los actores.

**Figura 1.** Mapa satelital que indica la ubicación de Aramango, El Muyo y la Comunidad Nativa de Ojúcamo, teniendo como referencia geológica al Río Marañón.



**Fuente.** Google Earth 2019

La agrupación de colonos llegó a esas zonas aproximadamente en la década de 1980, dentro del marco de la Reforma Agraria, y se presentaron ante los indígenas como agricultores con intención de arrendar las tierras. Pasaron los años y sucedieron fenómenos como la exogamia, la división de terrenos por familias, la venta de terrenos a colonos y terceros (como pobladores de El Muyo, pueblo cercano a la reserva), entre otros. Hoy en día, el actual *apu* de la comunidad awajún ha comenzado procesos de diálogo y judiciales ante la agrupación de campesinos para recuperar la totalidad de la tierra. Por su parte, los colonos mantienen una unidad legal y social ante el conflicto a comparación de los nativos, ya que han formalizado su colectividad a través del reconocimiento por parte del Ministerio de Agricultura, y han iniciado una serie de procesos para poder legalizar el caserío Nuevo Perú (término que sugieren los colonos) ante la Municipalidad Distrital de Aramango.

La posición del *apu* es que los *colonos* han conseguido la posesión de los terrenos por estrategias que implica estafa y falsificación de actas, además de invadir gran parte de la zona alta de la reserva, la cual mantiene zonas “naturales” que pertenecen a los nativos y al estado peruano, según lo que prescribe la ley. Mientras que el presidente de la asociación de campesinos (colonos) indica que la compra de terrenos es legítima porque fue propiciado por distintos jueces de paz, como constatan las actas. Además, ellos han ido gestionando a través del Ministerio de Agricultura distintos procesos de evaluación hacia la situación de la reserva y sus integrantes indígenas, asegurando que estos no cuentan con las condiciones por ley para ser consideradas como comunidad indígena, y consecuentemente poseer la totalidad de la reserva; para los colonos, dentro de la reserva se encuentran siete familias awajún y treinta familias de colonos, siendo estas últimas las que realmente protegen la reserva como dicta la normativa.

Es así como vemos un conflicto sumamente complejo que mantiene algunas cuestiones de cohesión social, estrategias de poder, violencia estructural, interpretación de la ley y lógicas sobre la posesión del territorio. Por ello, se formuló el siguiente problema de investigación: ¿Cómo se aplica la justicia en los conflictos de terrenos de la Comunidad Indígena de la Reserva de Ojúcamo, en el Distrito de Aramango, Provincia de Bagua, en el 2019?

## METODOLOGÍA

El tipo de esta investigación es aplicada y con diseño descriptivo. El paradigma preliminar en el diseño proyecto de investigación fue positivista; sin embargo, por cuestiones de naturaleza del problema se recurrió a métodos del paradigma constructivista-interpretativo; el fenómeno que se analizó necesitaba una interpretación sobre la situación en particular, junto a la comprensión de los sujetos sobre el problema para poder llegar al conocimiento válido. Ambos paradigmas sugirieron cuestiones fundamentales como orden del proceso, lógica de la construcción del conocimiento, participación del “otro” en la construcción del conocimiento, interpretaciones de fuentes documentales según la situación de los actores, entre otros (Collier, 2014).

Con el enfoque cualitativo de la investigación se elaboró los instrumentos, basados en tres técnicas fundamentales: entrevista no estructurada, observación directa y análisis de fuentes documentales. Sin embargo, surgió la necesidad de implementar la estrategia participativa, basándose en organizar reuniones con las partes (por separado) para hablar de los asuntos relacionados al conflicto. Durante aquellos encuentros se dio la posibilidad de observar cómo se forman las emociones colectivas, escuchar los comentarios de varios actores a la vez, presenciar la capacidad organizativa de cada colectividad y recomendar algunas estrategias de resolución de conflictos de forma pacífica. Este último fue de forma pasiva, ya que la participación del investigador dentro del conflicto era de observador a través de la comunidad indígena, y por una suerte de hechos se logró tener contacto con los colonos.

Como parte de la responsabilidad etnográfica que trae consigo el trabajo de campo, se organizó una serie de capacitaciones hacia los indígenas para que reconozcan sus derechos fundamentales ante los distintos ámbitos de la vida, además se dieron algunas recomendaciones de cómo mejorar la gestión comunal y a qué instituciones se puede recurrir para cumplir los objetivos como comunidad nativa.

Se establecieron los siguientes criterios de muestreo: autoridades indígenas y de colonos, líderes/as indígenas y de colonos, autoridades estatales y ancianos de ambas partes. Este grupo de actores proporcionó una noción histórica de cómo se aplicó la justicia antes y durante el conflicto. Con estos actores, también se optó por incorporarlos dentro del paradigma interpretativo-constructivista al ser partícipes del análisis del tejido social, específicamente la historia del conflicto y las alianzas de parentesco conformadas durante el conflicto.

Por otro lado, desde el interpretativo-constructivista se incorporó el método hermenéutico al reconocer los discursos construido en base a los documentos referentes al conflicto: actas de compraventa, reglamentos, actas de formalización, proyectos del Ministerio de Agricultura e interpretación de la ley. Así pues, los documentos actuaron como interpretaciones de terceros que actúan sobre el conflicto. Este método, también llamado método de interpretación, se dirige a lo jurídico a través de las actas (que se considera la interpretación de actores externos), interpretación de los actores sobre las actas (doble interpretación) y la interpretación de una parte del conflicto sobre los documentos de la otra parte (la cuádruple interpretación). Es así como el conflicto, desde el punto de vista jurídico, se percibió sobre las situaciones dada sobre las partes, y a raíz de ello se construyeron las posiciones.

## RESULTADOS

### Contexto Social del conflicto de terrenos

La estructura social está configurada según grupos heterogéneamente demográficos y culturales: hombres, mujeres, colonos, nativos, niños, esposos, ancianos, etc. La diferenciación se basa más en cómo se autodetermina uno dentro del conflicto, porque este es un factor imperante en la construcción de las formas de ver la sociedad y el futuro. Por ejemplo, si los nativos ensayan un modelo colectivo, los colonos intentan construir una organización basada en la costumbre y el terreno.

Los jóvenes también son considerados como un ensayo de nuevas prácticas, a pesar del conflicto. Se les podría considerar como hambrientos de modernidad. Es normal encontrar una gran ausencia de este grupo. Muchos de ellos se encuentran trabajando o estudiante en alguna parte de Bagua. Mientras los que se han quedado muestran una posición un tanto distinta a los adultos. Son pocos los que se han dado la tarea de involucrarse en la totalidad de las prácticas conflictuadas. Es por ello por lo que el pensamiento de migración se da como un recurso de vida, mas no de escape. Y el razonamiento es válido: no hay tierra y el conflicto, aparentemente, no tiene solución. Sin embargo, este grupo de jóvenes apegados aún a la dinámica de la comunidad siguen mantenido ciertas amistades con los colonos. Recordemos que, por tema generacional, muchos de ellos lograron entablar relaciones de amistad cuando el conflicto empezó a inicios de este siglo.

**Figura 2.** Integrantes de la Comunidad Nativa de Ojúcamo.



**Nota:** Fotografía tomada en un grupo focal realizado en el local comunal.

Los niños son un grupo que se caracteriza por la educación bilingüe. Se complementan con los colonos en el colegio. Socializan y crean lazos de amistad. Los nietos de Ujucam, el abuelo fundador, vivieron este proceso cuando eran niños, pero también fueron los primeros en entablar la problemática de la tierra (el *apu* es el actor principal en la posición de los indígenas y él es nieto del fundador). Ahora, estos tataranietos logran efectuar

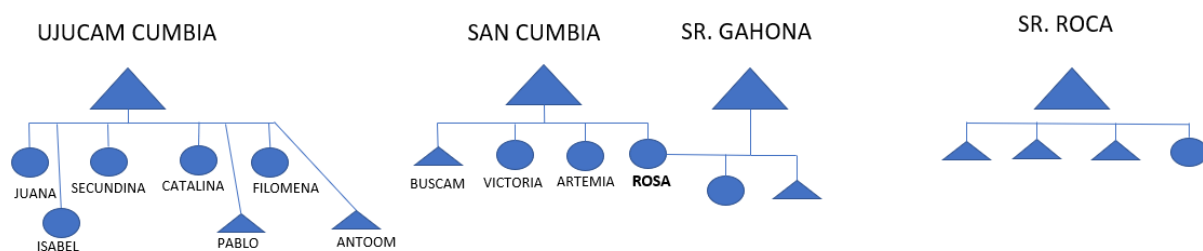
relaciones de afiliación en un marco distinto al de ese entonces. Consecuencia a ello, es que el rompimiento que vive esta generación dependerá de las circunstancias en que se lleve el conflicto en la educación.

El estatus es político y parental. Un ejemplo de ello el *apu* Ricardo Caquias, actor fundamental en el inicio del conflicto. Se propuso la tarea de tomar la rienda de la comunidad a través de la gestión sobre la recuperación de las tierras. Él sostiene la lucha interna de una población que ve en sus terrenos más de treinta años de tensiones, y que obstaculiza todo intento de formar una colectividad nativa. Socialmente el *apu* es reconocido por sus intereses con la comunidad, y su inalcanzable lucha personal por transmitir la perspectiva de desarrollo en sus compañeros y su familia. Estableció parámetros para la construcción de locales de uso colectivo, así como también empezó a involucrarse con otras comunidades para aprender de las distintas opciones que tenía su gente en todo este asunto. Como el mismo lo comenta, si sus padres (hijos del fundador) hubieran sido más inteligentes, la historia de la comunidad hubiera sido diferente. Además, él reconoce la intención de su abuelo en mantener la cohesión del grupo a través de normas endogámicas y de imprescindibilidad de la posesión. Según el viceapu Agustín, en una entrevista realizada dentro de la comunidad (comunicación personal, junio de 2019): “La primera organización era dueño el abuelo. Él acá paró todo y se volvió gobernante absoluto. Cuando fallece como tronco, viene la distribución. Lo celebra los yernos, ellos empiezan a engendrar el liderazgo.”

El abuelo Ujucam crea la figura política del líder natural que debe acoger la tarea de formalizar los ideales del colectivo en proyectos a futuro. Su gran labor fue obtener la reserva para su gente. Con ese mismo poder espiritual, Ricardo Caquias logra adueñarse de ese símbolo inherente en el tejido social.

Agustín (comunicación personal, junio de 2019) vuelve a retratar la labor del APU y su importancia dentro de la política: “Cuando el apu se va, el viceapu toma su mando. Yo lo soy, y tengo la autoridad que me da el apu. Algo importante es cuando hacemos comisiones para cualquier asunto. Eso lo elige el APU, no yo.”

**Figura 3.** Estructura de parentesco de los cabezas de familia al momento de fundar la Comunidad Nativa de Ojúcamo en la década del 1930



Esta explicación otorga dos hechos fundamentales: la adopción del modelo político comunal de los indígenas a través de la distribución del poder del *apu*, y los poderes grupales que se forman para tratar algún asunto importante. Esta concepción política indica que el poder tiene un orden lógico y jerárquico, y que la disposición de los sujetos está relacionada a la voluntad de sus líderes. Líderes que son símbolos de la lucha por el territorio, y que mantienen una idea de cohesión por sobre la idea de derecho universal indígena. Como se indicó sobre el pensamiento del *apu*, la regulación de la comunidad que no pudo ser respetado por sus integrantes en su



momento, es el principal factor sobre el conflicto. Es así como Domingo Caquias (comunicación personal, septiembre de 2019), colono y padre del *apu*, dio una idea de lo que sucedió: "...a mí me dio el viejito (Ujucam) el trabajo, y los terrenitos para trabajar bien. Después también a sus hijos, y luego todos traían sus hijos y les deba más terreno...No podía entrar cualquier persona a la comunidad."

El poder que enseña la comunidad sobre los líderes políticos y morales es aquel que está inscrito en varias esferas de la estructura interna que atribuyen los roles sociales a los indígenas: el familiar donde el jefe de familia es heredero de Ujucam o el varón, en su defecto; en la comunidad donde actúa el *apu* y los líderes naturales; y en las instituciones donde se gestan en base al conocimiento de los maestros, agricultores, evangelistas, etc. El poder distribuido en las distintas esferas hace denotar una estructura que se caracteriza por la patrilocalidad, la herencia indígena, la historia de la comunidad y la posición sobre el conflicto.

### La economía comunal y el conflicto de terrenos

Los indígenas han establecido principalmente estrategias de vida que se basan en una economía individual, donde la cosecha de productos es para venta en los pueblos de El Muyo o Aramango. Las siembras de maíz, naranja, cacao y yuca, entre otros, están basados en la rentabilidad del mercado local; empero, no se entiende el valor de la economía campesina, o tal vez se ha ido perdiendo en el camino. Como se sabe, los primeros hombres liderados por el abuelo fundador organizaron un sistema de supervivencia basado en la distribución de la tierra mediante el juicio del patriarca. Eran los trabajos colectivos los que fortalecían los lazos familiares y, de alguna forma, la rentabilidad de manutención de terrenos u hogares. Entonces, la minga es herencia de las primeras organizaciones de la comunidad como forma de mantener una colectividad, pero este no fue suficiente para establecer la economía recíproca como universal. Por lo tanto, el sistema económico que se maneja hoy en día está basado en la calidad de vida por persona o familia. Escasean los proyectos de inversión estatales y la posesión de los terrenos es un recurso para mantener un flujo de ingresos. Se podría decir que se aplica una paradoja en base a los valores económicos y la intencionalidad de los indígenas en obtener la tierra como identidad. El factor de poseer mayores extensiones de tierras cultivables influye en el proyecto de titulación de tierras, pero la intención de recuperar un patrimonio cultural como territorio ecológico no es del todo cultural, ya que se somete a la valoración económica.

Aunque sí se practique con frecuencia la *minga*, son pocos los adultos que llegan a involucrarse. Las faenas que son destinadas para trabajar los espacios comunales son de poca participación y siempre están los mismos actores que aparecen a la citación de un investigador que viene de lejos.

### Contexto Histórico del conflicto

Cronológicamente, la década de 1980 es donde se producen las primeras adquisiciones de tierras por parte de los colonos. Pero, en concordancia con la construcción de los centros poblados cercanos, la llegada de los colonos fue por una oferta creada por los mismos nativos. Ambos grupos del conflicto reconocen como el primer agente municipal al sr. Fernández. Este señor, de origen cajamarquino y casado con una colona, llegó a la comunidad ante la oportunidad de trabajo y posibilidad de arrendar tierras.

“Fernández terminó siendo agente municipal, reconocido por los mestizos. Se descuidó la organización política de ese entonces, y los naturales se vieron envueltos en ventas que vulneró su participación en esta disputa de poder territorial” (comunicación personal, 2 de septiembre de 2019).

Transcurrió un lapso de diez años entre la formalización de los indígenas como comunidad campesina y la puesta en escena del sr. Fernández como líder de los colonos. Desde la obtención de los documentos que avalan la posesión del terreno, los entonces considerados “invasores” han pasado años viviendo sobre los lineamientos básicos de una comunidad comunal. Se aplicó el derecho colectivo consuetudinario para la nueva comunidad de colonos, mientras que las reglas básicas sobre la tierra propuestas de los indígenas iban transgrediéndose. Además, los matrimonios de indígenas con pobladores de los asentamientos urbanos, recién formados en ese entonces, e invasores, fue un factor preponderante que se relacionó directamente con la venta indiscriminada de terrenos desarrollada por los hijos del abuelo fundador. Es así como se evidenció que muchas de estas actas tienen información que resulta importante al momento de analizar el conflicto, ya que indican el origen de los invasores y cómo se establecía la transferencia de posesión. También indican la ubicación de la parcela que se venderá, el precio de transacción y la confirmación de que las propiedades están siendo transferidas con autorización de ambas partes, aparentemente. Es así como se estableció los siguientes hechos históricos mediante los registros de la comunidad y colonos:

- La mayoría de las actas de compra/venta no refieren a los vendedores como integrantes de una comunidad, sino como los poseedores de un usufructo a consideración familiar o particular.
- Es en la mayoría de los casos que las actas han evidenciado que los compradores provienen de un mismo lugar (Cajamarca o Bagua), lo que nos hace considerar que la hipótesis de los nativos sobre una concertación para invadir el lugar podría ser posible.
- Algunos colonos indican que el Sr. Fernández se convirtió en su primer agente municipal en repetidas veces. Sin embargo, lo negaron al momento de estar reunidos en el encuentro que se desarrolló en “territorio colono”; empero, dos colonos reconocieron más tarde que fue un señor que perteneció a la comunidad indígena (como también cuentan los indígenas), y que se terminó viviendo en el pueblo de Aramango.
- Los distintos esposos colonos que aparecen en repetidas actas de compra y venta son considerados parte de la comunidad. Las actas indican que la fecha en donde se propició las ventas fue tras la muerte del abuelo, pero ya antes se habían generados algunas ventas no formales. En la actualidad, ningún colono incorporado a la comunidad entre la década de 1960 a 1980 se encuentra en la reserva.

Durante años el desarrollo de identidades en la reserva se basó en las reglas de conducta (fundamento de un derecho consuetudinario) impuestas por los fundadores y el trabajo de la tierra como estrategia de vida. Cuando algunas tensiones se dieron a finales de la década del ochenta, se formuló estrategias para contener la paz. Sin embargo, a principios del siglo XXI, varias situaciones como el encarcelamiento del actual *apu* y grescas violentas entre los actores por casos aislados de invasión, incorporaron a la identidad comunal el sujeto violento y en constante cuestionamiento sobre los factores alrededor. La violencia física y estructural puso en jaque muchas

veces la vida de los actores involucrados, juntamente con la crisis del sistema comunal indígena a través de la apropiación informal constante. Y esta situación también otorgó mayor crisis cuando los colonos empezaron a vender a empresarios agrícolas las tierras de la reserva. Es así como la secuencia de transferencias nos lleva a todo un mapa de dueños que en la actualidad es difícil de retratar.

Los colonos que aún se han quedado llevan más de cuarenta años involucrándose en la vida de los nativos, y viceversa. Algunos han hecho parentesco con nativas y nativos, además de construir relaciones de compadrazgo. Pero como es un juego de reacción y acción, los bandos ya definidos tienen como objetivo acreditar su posición dentro del terreno. Las habladurías y los comentarios sobre la acción del grupo crean controversia en el otro. La expectativa y desconfianza se apodera de los actores. Por ejemplo, si los indígenas participan en un empadronamiento de comunidades nativas, los colonos buscan hacer un censo. Caso contrario, si los colonos solicitan la formalización de una asociación, los nativos buscan titular sus tierras a través de una demarcación. Son secuencias de reacciones que aumentan la tensión y rompen relaciones formadas en épocas esporádicas de paz.

Entre las distintas situaciones en el conflicto, los intereses definidos a continuación logran poner dar una mejor perspectiva de las distintas posiciones e intereses de los actores: el colegio de la comunidad está destinado para los hijos de nativos, pero también se comparte con los colonos. Legalmente la comunidad indígena tiene destinada la unidad educativa para su uso exclusivo, según las directrices del Ministerio de Educación. Para el gobierno, la educación debe ser un derecho de todos, por ello no se puede aceptar únicamente la presencia de niños indígenas, siendo la educación bilingüe obstaculizada por la insistencia de los padres colonos en que sus hijos no aprendan el dialecto. Lo cierto es que, como indica el *apu*, los colonos no podrán encontrar en un horizonte temprano la posibilidad que la educación en la reserva cambie de enfoque, a pesar de que ya han saboteado y propiciado la salida de distintos docentes ante la negativa de estos de no cambiar el tipo de enseñanza.

En muchas oportunidades dentro del trabajo de campo se presenciaron choques entre los grupos que por poco han terminado en peleas violentas. Una verdad en todos estos asuntos de violencia es que existe la capacidad de diferenciación entre los actores. Por ejemplo, los nativos se caracterizan por su reacción radical al momento de presenciar una injusticia (algunos de los nativos participaron en el conflicto del baguazo, en el 2008), desarrollándose enfrentamientos que tuvieron como resultado la quema de cosechas, violencia física, discriminación, invasión de parcelas, y más. La injusticia que ellos interpretan se basa en la “viveza del colono”, asegurando que muchas veces han logrado estafarlos y usar la mentira para obtener beneficio. Por otro lado, cuando entrevistamos a una colona, nos manifestó rechazo ante la idea que de los nativos consideren la reserva como posesión tradicional. Ella expresó que las zonas altas pertenecen a los que protegen de ella, y se mantendrá firme en esa idea, la cual comparte con sus vecinos y familiares. La violencia nutre las tensiones y crisis del conflicto, mostrándose en episodios que han dejado impresiones negativas en las partes: encarcelamiento del *apu*; invasión de terrenos de nativos que migraron de la reserva; estrategias legales; enfrentamientos violentos; entre otros. Estos fueron momentos cruciales de ebullición, catástrofe y marginación.

### Estrategias de poder en el conflicto

Los actos de crueldad que se contemplan en el sistema de poder se materializan como las estrategias utilizadas por los grupos involucrados. Estas estrategias de poder son planeadas y ejecutadas en la representación del colectivo dentro de la negación constante. Entonces, se constituye un poder del espacio. El *apu* y el agente municipal sostienen estrategias con sus respectivos grupos para generar un plan seguro, el cual busca obtener el poder del territorio. En una lucha constante de reivindicación, se utiliza estas “modalidades” para obtener control. La tierra como bienpreciado se forma como objetivo principal. La reserva es vivienda, producción y poder sobre le otro. Esta última valoración apareció en la medida que las invasiones y las estrategias se han ido construyendo en el tiempo del conflicto. Están en constante alerta cada grupo de poder, ya que necesitan saber cómo actúa la contraparte. Ante ello, se observaron cuatro tipos de estrategias de poder sobre el territorio:

a) Ser numerosos: los indígenas nativos han sufrido una reducción en su población, debido a las migraciones que tienen causas como el conflicto, la búsqueda de mejor educación, dificultad para cultivar, entre otros. Mientras, los colonos aumentan cada cierto tiempo. En la posibilidad de obtener un terreno, las ventas e invasiones han aumentado con la presencia de los mestizos.

b) Ser vulnerable: el sentido de marginación de los nativos de Ojúcamo se da por una autovaloración étnica que es relativizado con su condición de indígenas vulnerados por el pasado en común con todos los indígenas del país y por la invasión de los colonos. No se debe confundir con el reduccionismo de las partes o componentes étnicos. Hablar awajún o ser awajún no es la estrategia, lo es el pasado y la injusticia con el territorio. No se trata de una marginación al indígena por ser indígena, sino el demostrar su vulnerabilidad por ser indígena. Esta estrategia va de la mano con lo mencionado anteriormente: la revalorización étnica y la destrucción del espacio. Dos componentes que se dan en muchos aspectos del trato estado-población indígena.

c) Intimidar: los momentos de intimidación son trabajados por ambos bandos en todo el proceso del conflicto. El nativo mejor organizado en los primeros años del conflicto logró establecer mecanismos de intimidación: amenazas, violencia física y obstruir el trabajo agrícola. Inicialmente los colonos no estaban organizados, y los momentos de trauma eran para ellos. Hoy la organización de ambos bandos da los mismos recursos para todos. En palabras de algunos indígenas, los colonos han mantenido estrategias “sucias” para intimidar. Hablan, vociferan, amenazan y actúan invadiendo más terrenos. El robo, la destrucción de las producciones agrícolas y las grescas violentas son recursos cruciales en esta estrategia, además de ser formas comunes de intimidación en estas zonas de la selva. Los colonos aumentan su presencia y empiezan a organizarse tomando caminos y generando bloqueos en las poblaciones nativas.

d) Legalizar: otra estrategia muy poderosa son los procedimientos legales. Ambos grupos del conflicto manejan actas y resoluciones que acreditan su posesión del territorio. Desde la Reforma Agraria hasta nuestros días, la reserva ha sido un terreno con distintas formalizaciones jurídicas. Las formas legales son de dos tipos: indígenas y posesión individual de terreno. Existe otras resoluciones por parte de los colonos que son del derecho colectivo agrario rural. Pero al estar en proceso, lo que sí se puede acreditar es la existencia de la propiedad dentro de las actas de compra y venta. Y estas estrategias se retratan en la organización y planificación de los grupos. Ambos

grupos buscan obtener el poder fortaleciendo la posesión de la tierra y siguiendo con los estatutos correspondientes. La legalización es un arma poderosa y conlleva a un poder crucial en la lucha por la tierra.

### **Análisis jurídico del conflicto**

La hipótesis sobre un sistema de derecho establecido en el derecho indígena y derecho real de propiedad establece más que todo un dualismo establecido entre lo colectivo e individual. Lo que realmente se quiere retratar es la naturaleza del derecho como un estado positivo de las formas sociales, más que una demostración etnológica de las acciones. Es decir, para la teoría del derecho, aunque se establezcan nuevos enfoques como el colectivo (siendo una corriente valorativa más que aplicativa), las formas de pensamiento jurídico particular se terminarán sometiendo al imperio de la norma republicana. Así pues, tras un análisis de la normativa analizada para resolver el conflicto de terrenos, se estableció un mapa jurídico que influye de gran forma en las acciones de naturaleza judicial de los actores y los terceros como jueces, agentes del gobierno, autoridades awajún, entre otros.

Es bien sabido que los juristas consideran que no existe un derecho indígena establecido en los lineamientos administrativos de justicia, pero sí existe como fundamento legal para establecer la norma sobre los individuos. Se evidenció cómo la oportunidad de obtener un terreno se constituye en una aplicación del espectro legislativo individual (Código Civil), mientras que defender la tierra es una institución política-jurídica con enfoque global (Convenio 169 OIT). Cuando los indígenas venden sus terrenos entran en un proceso de contradicción que recaerá sobre el conflicto en la generación de los nietos y bisnietos de Ujucam. Muchas de las conversaciones con los colonos retratan episodios donde establecen la legitimidad de las ventas. Ante ello, las actas es la evidencia más grande que existe. Entonces, la misma ley establecerá justificación a los hechos.

La Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja Selva permite la adjudicación de la posesión considerando a la dimensionalidad. ¿Por qué? Tal vez en la práctica etnográfica se reconoció cómo históricamente los terrenos han sido divididos en pro de un desarrollo individual. Movido por un espíritu de grupo, el dar las tierras es símbolo de compartir el espacio. Ujucam nunca pensó en esta ley o en la Ley General de Comunidades Campesinas que sanciona las transferencias de tierras. En la lectura de la estructura social, la comunidad nunca se basó en la tierra, sino en la supervivencia. En compartir ideales para generar cambios en pro de la familia y el grupo. Pero si la ley admitía dicho procedimiento, no era debido a realidades como estas, sino a que los individuos que pertenecen a una comunidad gozan de ciertos bienes privados los cuales pueden ser vendidos sin afectar a la comunidad. Es posible que, en la construcción de la norma, los juristas hayan ensayado una especie de generalidad sobre la atribución de bienes privados dentro de un espacio comunal. Sin embargo, y por juego de las circunstancias que se somete la norma, en esta oportunidad una comunidad con derechos privados sobre el territorio vendió los predios y dichas ventas están siendo fundamentadas por la misma norma que defiende el derecho colectivo.

Creemos que la incongruencia de esta ley para la realidad mencionada es notoria; empero, existe una contraposición sobre estas ventas. Recordemos que los indígenas denunciaban la ilegalidad de estas ventas todo el tiempo. Esto se debe a que las transacciones no se dieron como dice los contratos. Este un discurso que se

encuentra constantemente al momento de establecer entrevistas sobre el tema. Transacciones de terrenos por grabadoras, radios y otros artefactos son los pagos no acordados que denuncian los indígenas. Como también la de algunos que cuentan cómo son externos los que incitaron estas ventas, o esposo colonos incorporador a la comunidad que no poseían derecho sobre la tierra. Sin embargo, esto claramente queda injustificado, ya que debemos recordar que el poder a la tierra se da por decisión de abuelo Ujucam, en primera instancia, y luego a solicitud de los hijos, los cuales no daban el terreno a préstamos, pero sí en posibilidad de venta. Antonia (comunicación personal, septiembre de 2019) dice: “Los que vendieron de verdad tal vez no eran naturales. Eran maridos y esposas que quisieron vender. El abuelo Ujucam hizo papeles y muere haciendo la legalización. Un tal Fernández empieza a organizar a los mestizos y logran obtener más tierras para ellos.”

Al observar las actas de compraventa podemos constatar que esta aseveración es cierta. La hipótesis de Antonia queda demostrada al comprobarse que son los esposos de las hijas de Ujucam (por lo menos en las actas que se han recogido hasta el momento), colonos en su mayoría, los que venden el terreno a título personal. Eso crea dos cuestiones de fondo: ¿puede un esposo vender el terreno que por herencia comunal le pertenece a la esposa? o ¿alguna vez hubo justificación para que el terreno sea comunal?

La resolución de la década del sesenta y la del 2008 atribuyen al total de las familias el uso de tierra que ampara la Ley General de Comunidades Campesinas. Así, cada individuo se convierte en parte de una comunidad que posee bienes comunes. Quedando descartado, por reglamento de ley, las atribuciones del conyugue sobre el terreno; además por no ser considerado “familia aguarana” la cual posee dicho terreno por reglamento de costumbre.

Por último, terminando con el asunto de la estafa, si llega a demostrarse en un tribunal dicho engaño para apropiarse o como dicen los nativos “expropiar” (ya que consideran que los terrenos fueron quitados) los terrenos de la comunidad, estaríamos considerando que las leyes nacionales e internacionales que salvaguardan la armonía del indígena aplicarían de inmediato para emitir un fallo contra los colonos.

Lo que demuestra el *apu* y otros líderes y lideresas indígenas es la respuesta social ante la situación de conflicto, que se resume en una solidaridad orgánica movida por la vida en general que se caracteriza por el conflicto como realidad. Decía Durkheim (citado en David, 1980) que la vida jurídica no puede extenderse sin tener la certeza de hallar todas las formas de solidaridad que se necesita para crear una consciencia colectiva. Dicha consciencia está acorde a lo que se interpreta de los hechos y las normas tanto institucionales como tradicionales. Por ello, la modernidad ha establecido retos para que la comunidad se posicione en el plano de una sociedad plurinacional.

## CONCLUSIONES

Se determinó que la justicia aplicada a este conflicto de terrenos se basa en normas, tanto del derecho inmobiliario como el derecho indígena. El derecho inmobiliario obedece al dogma del derecho real de propiedad, donde establece las lógicas para poder tratar la adjudicación de terrenos, la posesión y la propiedad; claro está desde la perspectiva de un derecho positivo. Mientras que el derecho indígena obedece a las ideologías

construidas en la normativa de comunidades agrarias y de estatus étnico. Por lo tanto, este derecho multifacético es una conjunción de ideales externos como la OIT y los proyectos de revalorizar a los pueblos indígenas.

El territorio y la territorialidad es un recurso vital para el desarrollo de los indígenas y campesinos; resulta ser un bien importante de producción y reproducción. Sin embargo, desde la colonia hemos visto la idea de propiedad colectiva comunitaria como una concesión máxima y transitoria en el camino hacia la individualización. El sentido de propiedad territorial indígena se complementa con la idea de derecho colectivo del territorio y facilita la libre expresión de los propios indígenas ante las plataformas políticas del estado peruano. Es por ello por lo que las algunas comunidades indígenas mantienen una configuración parecida a las campesinas, distintas a las que están en relativo o completo aislamiento.

El Estado, a través de los jueces del país, agentes del gobierno, autoridades indígenas y autoridades distritales, se comportan dentro el marco de normas significativas que se han institucionalizado en lo análogo, realista y religioso. El conflicto de terrenos actúa como un paradigma que activa lógicas propias de la cultura de grupo obtenidas en su historia y de las leyes imperantes en la sociedad. La tarea que van a cumplir los protagonistas políticos en el desenlace de este problema dependerá de la forma en cómo sigan interpretando la realidad jurídica que se antepone en el mecanismo de jurisprudencia.

La conjunción de las leyes puestas en escena durante esta investigación constituye muchas contradicciones al momento de aplicarlo a un hecho particular, debido a que leyes que protegen los intereses de los indígenas tienen sus fundamentos en la Reforma Agraria, mientras que la sanción en el derecho de propiedad real se presenta ante la necesidad de someter al imperio de la norma particularidades como las ventas de terrenos. La contradicción propuesta en esta oportunidad se verá reflejada en los conflictos perennes dentro la convivencia entre colonos y nativos, los cuales mantienen la actuación de dos sistemas jurídicos oposicionalmente binarios.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Castro, M. (2014). Los puentes entre el Derecho y la Antropología. En M. Castro (Ed.), *Los puentes entre la Antropología y el Derecho: orientaciones desde la Antropología Jurídica* (pp. 17-65). Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.

Chirif, A. & García, P. (2007). *Marcando territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague, Dinamarca: IWGIA.

Collier, J. (2014). Métodos para recoger casos problemáticos en Antropología Jurídica. En M. Castro (Ed.) *Los puentes entre la Antropología y el Derecho: orientaciones desde la Antropología Jurídica* (pp.119-142). Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.

David, P. (1980). Modernización y Anomia: Durkheim. En P. David (Ed.), *Sociología Jurídica* (pp.113-130). Buenos Aires, Argentina: Astrea.

García, P. (2004). Territorio indígena: tocando a las puertas del Derecho. En A. Surrallés y P. García (Ed.), *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del Entorno* (pp. 277-305). Copenhague, Dinamarca: IWGIA.

Grammond, S. (2014). La identidad indígena apropiada al Derecho. En M. Castro (Ed.), *Los puentes entre la Antropología y el Derecho: orientaciones desde la Antropología Jurídica* (pp. 309-359). Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.

Plant, R. & Hvalkof, S. (2006). Titulación de tierras y pueblos indígenas. En RELAJU (Ed.), *Antología: grandes temas de la Antropología Jurídica* (pp.135-205). Morelos, México: RELAJU.

Sánchez (2014). Algunos presupuestos epistemológicos y metodología de la Antropología Jurídica. En M. Castro (Ed.) *Los puentes entre la Antropología y el Derecho: orientaciones desde la Antropología Jurídica* (pp. 143-189). Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.

Stavenhagen, R. (2006). Derecho consuetudinario indígena en América Latina. En RELAJU (Ed.), *Antología: grandes temas de la Antropología Jurídica* (pp.15-25). Morelos, México: RELAJU.

Terradas, I. (2014). Antropología Jurídica: Costumbres y Conflictos. En M. Castro (Ed.), *Los puentes entre la Antropología y el Derecho: orientaciones desde la Antropología Jurídica* (pp. 99-118). Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.