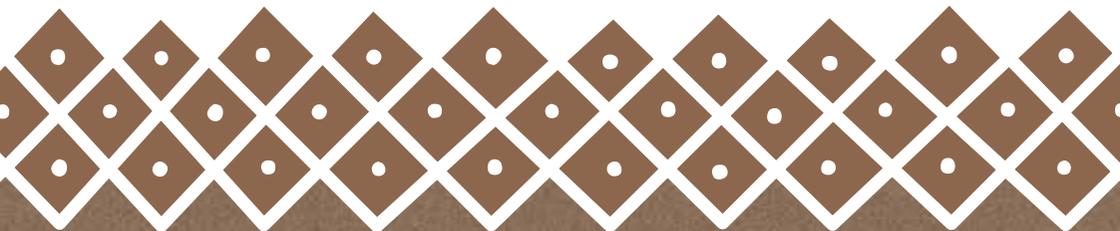




BAGUA

Entendiendo al Derecho en un
contexto culturalmente complejo

Gustavo Zambrano (coordinador)
Isabel Berganza
Vanessa Cuentas
Eduardo Hurtado



BAGUA

Entendiendo al Derecho en un
contexto culturalmente complejo

Gustavo Zambrano (coordinador)

Isabel Berganza,

Vanessa Cuentas,

Eduardo Hurtado



Konrad
Adenauer
Stiftung



ANTONIO
RUIZ
DE MONTOYA
UNIVERSIDAD JESUITA



idehpucp
INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS



100 años
PUCP

Bagua: entendiendo al Derecho en un contexto culturalmente complejo

Gustavo Zambrano (coordinador)
Isabel Berganza
Vanessa Cuentas
Eduardo Hurtado

Primera edición: noviembre de 2017
Tiraje: 500 ejemplares

© Pontificia Universidad Católica del Perú
Instituto de Democracia y Derechos Humanos
de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP), 2017
Tomás Ramsey 925, Lima 17 - Perú
Teléfono: (51 1) 261-5859
Fax: (51 1) 261-3433
www.idehpucp.pucp.edu.pe

© Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (KAS), 2017
Av. Larco 109, 2.o piso, Lima 18 - Perú
Teléfono: (51 1) 416-6100
E-mail: kasperu@kas.de
www.kas.de/peru/es
www.facebook.com/kasenperu

© Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Escuela Profesional de Derecho
Av. Paso de los Andes 970, Lima 21 - Perú
Teléfono: (51 1) 719-5990
<https://www.uarm.edu.pe/>

Diseño y diagramación: Ximena Barreto

Impresión: Equis Equis S. A.
Jr. Inca 130, Lima 34 - Perú
Teléfono: (51 1) 447-2110
E-mail: equis50@yahoo.com

Noviembre - 2017

Derechos reservados. Prohibida la reproducción de este documento por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2017-14654
ISBN: 978-612-47387-8-4

Distribución gratuita

Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1	
SOBRE CÓMO LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS SE DESENVUELVEN EN EL CONTEXTO DE LA ACTUACIÓN DEL SISTEMA DE JUSTICIA PERUANO	11
1.1. De cómo la Escuela de Manchester nos ayuda a acercarnos a un Derecho influenciado	12
1.2. Qué se espera de la Administración de justicia frente a los pueblos indígenas: estándares internacionales	15
1.3. Los pueblos awajún y wampis: su relación con el Estado y su organización interna	18
CAPÍTULO 2	
SOBRE CÓMO SE DIO EL PROCESO JUDICIAL: EVIDENCIANDO FACTORES	28
2.1. Aspectos metodológicos: recogiendo evidencia para un estudio de caso	28
2.2. El proceso alrededor del proceso judicial Curva del Diablo	34
2.2.1. La actuación policial y las detenciones: acercándonos a los hechos detrás de los cuestionamientos	34
2.2.2. La investigación judicial: incertidumbre de las partes y reacción de otros actores	40
2.2.3. Un <i>ping-pong</i> de competencias	43
2.2.4. El juicio oral: un encuentro intercultural, extenso y en construcción	48

CAPÍTULO 3

SOBRE CÓMO ANALIZAR LOS HALLAZGOS	62
3.1. <i>Acompañamiento</i> : el rol de la Iglesia católica a lo largo del proceso judicial	63
3.2. El tema indígena empieza a tener más visibilidad en la agenda pública	71
3.3. Lo supranacional frente a lo nacional: el rol de las instituciones internacionales	75
3.4. El sistema de justicia se va adecuando desde la interculturalidad a la realidad de los pueblos indígenas	78
CONCLUSIONES	82
BIBLIOGRAFÍA	84
ANEXO. LISTA DE ENTREVISTADOS	93

INTRODUCCIÓN

Luego de un año (22 de septiembre de 2016) de haberse emitido la sentencia de primera instancia del Expediente 00194-2009 [0163-2013], referida a investigar y sancionar los sucesos ocurridos alrededor de los actos de violencia sucedidos en la Curva del Diablo, cerca de la ciudad de Bagua, en la provincia de Condorcanqui, región Amazonas, Perú, un 5 de junio de 2009, es pertinente evaluar las dimensiones de lo que hay detrás de este proceso, así como sus implicancias al interior del sistema de administración de justicia. Si bien existe interés —por un lado— de legos y jurisperitos por revisar aquellos fundamentos jurídicos que dan sentido y sostienen tanto la sentencia como el fallo que esta contiene, ello no descarta que pueda existir cierta intención por entender la sentencia —por otro lado— como un episodio sociocultural en un contexto complejo más amplio. El impacto de la sentencia puede leerse, así, no solo desde un punto de vista vinculado a la materia judicial, sino incluso desde otras perspectivas y disciplinas académicas. Y es que, luego de casi ocho años en los que duró un proceso penal a 53 personas, entre las cuales se encontraban 23 miembros de pueblos indígenas (Coordinadora Nacional de Derechos Humanos 2017: 6),¹ entender la sentencia solo desde su contenido no sería suficiente para comprender su impacto y trascendencia; hay que observar esta en un proceso temporal más extenso, resultado de la manera cómo se *da* el Derecho en la realidad peruana.

El trabajo que proponemos en las siguientes páginas es el resultado de un esfuerzo por entender lo jurídico desde el enfoque de las ciencias sociales. La intención no es analizar los fundamentos jurídicos que hay detrás del fallo, sino considerar al proceso penal como un fenómeno al que es posible entender desde las ciencias sociales. Así, nuestro objetivo es analizar el Derecho no desde una mirada convencional, como podrían ser sus consecuencias en el apartado de la garantía de marcos normativos estatales, sino como un elemento sociocultural capaz de interactuar con otros, de tal manera que en dicha interacción se vaya creando y recreando la forma de entender y hacer Derecho en el país.

Para lograr lo anterior, centramos el análisis en preguntarnos por aquellos factores (sociales, políticos, culturales, de coyuntura, entre otros) que pudieron haber tenido un rol (positivo o incluso negativo) para que a lo largo del proceso se hayan incorporado estándares de dere-

¹ De acuerdo con la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, entre los procesados había 16 personas del pueblo awajún, 6 del pueblo wampis y 1 del pueblo kampu pillawi, también conocido como challawita o shawi.

chos humanos en materia de administración de justicia que puedan aplicarse a casos en los que estén presentes miembros de pueblos indígenas. El Derecho entonces —para nuestra investigación— no se refiere únicamente a la ley y su contenido en sentido literal; para nosotros, este es mucho más amplio. Por ello, podemos hablar de Derecho (y materia de análisis, por ende) cuando nos preguntamos cómo se utilizan en la actuación judicial estándares de derechos humanos que provienen (o suelen provenir) de instancias internacionales en las que se generan obligaciones que como Estados debemos cumplir.

Esta interacción entre lo supranacional y lo nacional, trabajada, por ejemplo, desde el control de convencionalidad que hacen los jueces o los procesos de adaptación legislativa que deben hacer los Gobiernos, resulta de interés sobre todo cuando nos adentramos en el mundo de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Muchos de los cambios a políticas o formas de gestión estatal caracterizados por visiones monoculturales han mantenido una punta de lanza recubierta por tratados de derechos humanos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo o normas de *soft law* como la Declaración de Naciones Unidas de Derechos de los Pueblos Indígenas. El objetivo con esos cambios es generar condiciones para el ejercicio de derechos de pueblos indígenas. Pero este conjunto de obligaciones en materia de derechos colectivos de estos pueblos exige no solo reconocimientos, sino cambios normativos y adecuación de estructuras legales. Y esto último no se limita a la actuación de ministerios o Gobiernos subnacionales; debe ser parte de todo el aparato estatal en su conjunto. Por ello, el hecho de que jueces —como el resto del aparato estatal— tengan que ir considerando sus decisiones bajo el paraguas de estas normas internacionales refiere un constante y permanente proceso de entender lo nacional aunado a marcos internacionales.

Esta suerte de juego en pared entre lo supranacional y lo nacional, sin embargo, no es lineal. Entender la relación entre ambos niveles de legalidad no significa que exista una comunicación perfecta —en palabras de John Griffiths (2014: 101)— entre el Derecho internacional y los jueces (en este caso). No podemos partir de la premisa de que entre el Derecho y la sociedad existe un plano ascético que no participa en esta «comunicación». Por el contrario, hay que buscar que ese Derecho aterrice en el plano sociocultural y se vea a sí mismo como actuante en una realidad compleja con la que interactúa, conversa; y que, como consecuencia de ello, se encuentra en mutua influencia. El Derecho resulta así partícipe de planos sociales (o mapas, inclusive, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos [2009]) en los que las personas pueden, incluso, reinterpretarlo. Siendo así, es válido que nos preguntemos, primero y desde una mirada marco y macro, por aquellas condiciones sociales que existen en un contexto determinado en el que el Derecho busca cumplir sus objetivos. Esta primera pregunta nos exige entender el contexto en el que el Derecho actúa. Así, es necesario no solo hablar de estándares de derechos humanos, sino de la realidad sociocultural en la que se intenta su aplicación, los componentes políticos que se suman a este contexto, así como los culturales, e inclusive religiosos, éticos, económicos, entre otros. Luego, ya enfocados en el caso en particular, preguntarnos por aquellos otros actores y factores no jurídicos, en estricto, que participan al lado del proceso penal materia de investigación y, luego, que, por el tipo de actuación, hayan tenido un rol en la aplicación de estándares de derechos humanos en materia de administración de justicia que puedan aplicarse a casos en los que estén presentes miembros de pueblos indígenas. Nuestra intención es evidenciarlos y con ello lograr explicar su rol actuante para reconocer a este Derecho vivo.

Para cumplir con lo que nos propusimos, planteamos una investigación desde la antropología jurídica compuesta por tres capítulos. En el Capítulo 1 se presentan las bases teóricas que trazan el enfoque de la investigación y la manera en la que se pretende abordar y analizar el Derecho como fenómeno no solo jurídico, sino también social. Seguido a esto, en el Capítulo 2, a través de un estudio de caso, se desarrollan los distintos momentos identificados alrededor del proceso analizado, permitiendo, por un lado, mostrar de forma narrativa los acontecimientos que tomaron lugar en el proceso penal y, por otro lado, dar cuenta de cómo estos interactúan con eventos propios de una coyuntura que los engloba. Finalmente, en el Capítulo 3 se desarrolla el análisis de los factores y actores evidenciados que han jugado un rol trascendental para la inclusión de los estándares internacionales de derechos humanos en materia de administración de justicia para miembros de pueblos indígenas.

Para finalizar, esperamos que esta investigación no solo sea un aporte para los estudios de la antropología jurídica en el Perú, sino que sea también de utilidad para otros investigadores interesados en entender las dimensiones socioculturales del Derecho en realidades complejas como la nacional. Nuestra intención se suma, además, a reflexionar en el ámbito de la justicia, de su administración, y en el proceso porque esta se dé —y se sostenga— cada vez más en enfoques interculturales respetuosos de la diversidad cultural del país.

CAPÍTULO 1

SOBRE CÓMO LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS SE DESENVUELVEN EN EL CONTEXTO DE LA ACTUACIÓN DEL SISTEMA DE JUSTICIA PERUANO

Luego de los hechos ocurridos aquel 5 de junio de 2009 cerca de la ciudad de Bagua, Amazonas, se abrió un nuevo episodio en la historia de los pueblos indígenas y su relación con el Estado peruano. Los hechos se dieron en el marco de los paros amazónicos del 2008 y el 2009 que significaron, si bien un conflicto de dimensiones no antes vistas en el país, una oportunidad para discutir políticas estatales de matices aún monoculturales, y que tuvo como consecuencia que (re)surja y se fortalezca un actor político y sujeto de derecho llamado *pueblo indígena* frente al siglo que comenzaba. Así, los sucesos de Bagua se centran en este contexto político de cambios, representando por sobre todo un momento clave para el movimiento indígena en el Perú.

Luego de los sucesos ocurridos ese 5 de junio, se iniciaron cuatro procesos judiciales a miembros indígenas de los pueblos awajún y wampis. Los enfrentamientos ocurridos aquella mañana evidenciaron que los desencuentros entre los pueblos indígenas y el Estado no solo se hallan en la manera en que se toman las decisiones respecto a cómo gestionar los territorios donde habitan estas poblaciones y sus recursos, sino también en la forma como actúa el sistema de administración de justicia.² En el caso de uno de estos procesos —aquel en el que se procesó a los involucrados en los acontecimientos de la Curva del Diablo (y que a su vez es el único con sentencia de primera instancia hasta la fecha)— se identificaron una serie de obstáculos que dificultaron que los procesados respondieran a lo solicitado por el sistema de justicia. A su vez, estos obstáculos no les permitieron a estos procesados ejercer su derecho a acceder a la justicia considerándose sus características culturales. Por lo anterior, la inclusión (o no) en este proceso de los estándares internacionales de derechos humanos en materia de pueblos indígenas —y, en especial, cómo se aplican— es un reflejo del nivel de adaptabilidad del sistema de justicia peruano ante poblaciones con rasgos culturales distintos, y también un indicador de cuánto se logran respetar los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la administración de justicia.

Sin embargo, cuando se trata de entender por qué tales estándares de derechos humanos terminan o no usándose en instancias jurisdiccionales, debemos considerar en este análisis aquellas condiciones que podríamos decir están fuera de lo jurídico, y que pueden ayudar

² Cabe recordar que a raíz de los acontecimientos ocurridos en el conflicto del Baguazo en 2009 se abrieron 7 procesos judiciales, de los cuales 4 involucran a miembros de pueblos indígenas.

a que esto se dé. En primer lugar, entender el contexto en el que se presentan los hechos jurídicos ayuda a ampliar nuestro espectro de análisis al momento de acercarnos a la complejidad de la aplicación del Derecho en el país. Una mirada desde la antropología jurídica permite, por ello, acercarnos a una reflexión que considere lo jurídico como un elemento en sociedad capaz de interactuar con otros en distintos planos (elementos sociales, culturales, políticos, entre otros). La interacción e interrelación entre lo jurídico se da a su vez con diversos planos y actores, que pueden ser políticos —por ejemplo, en contextos en los que viven grupos en situación de vulnerabilidad o en situación de pobreza—, mediáticos —nacionales e internacionales—, o en situaciones de coyuntura, o en procesos históricos, entre otros. Esta situación permite afirmar que en diversos casos la aplicación del Derecho estatal será parte de procesos más amplios y dinámicos, no lineales, en los que se ve al Derecho influyendo en la sociedad, sino interactuando y recibiendo influencias desde diversos planos sociales. Dado lo anterior, debemos dejar de creer que la aplicación del Derecho se da por sola voluntad individual de operadores jurídicos. El ejercicio estará entonces en lograr determinar cuáles son esos factores —y actores— que empujan lo jurídico de tal manera que su aplicación en la práctica sea no solo respuesta de lo esperado en el plano del deber ser, sino adecuada a las propias exigencias sociales, culturales y políticas del país.

El capítulo que se desarrolla a continuación es el primer paso en este trabajo para identificar aquellos factores que hayan influido en la aplicación de estándares de derechos humanos en materia de pueblos indígenas a lo largo del proceso judicial conocido como Curva del Diablo. Se presentarán las bases sobre las que se lleva a cabo la investigación realizada. En este ejercicio, a manera de marco teórico, revisaremos algunas premisas desde la antropología jurídica, específicamente la influencia de la Escuela de Manchester para entender la interacción del Derecho en el campo social y cómo observarlo. Luego, se identificarán aquellos estándares de derechos humanos en materia de administración de justicia que puedan aplicarse a casos en los que estén presentes miembros de pueblos indígenas. Nuestra intención es revisar ese Derecho que intenta aplicarse (actuar) en un contexto complejo. En tercer lugar, presentaremos aquellas características no de los pueblos indígenas en general en el Perú, sino de los pueblos awajún y wampis, que estuvieron involucrados en el proceso judicial Curva del Diablo para conocer (y comprender) desde su cultura cómo ha sido su relación con actores ajenos a sus territorios —de manera particular con el Estado—, su contexto de vida, así como las dinámicas de organización interna que manejan. Ello, en tanto son los actores centrales, junto con la Administración de justicia del país, sobre quienes gira la investigación.

1.1. De cómo la Escuela de Manchester nos ayuda a acercarnos a un Derecho influenciado

Cuando uno piensa en el Derecho, le vienen usualmente a la mente ideas y conceptos relacionados con la norma jurídica en el marco de la actuación estatal. Podemos mencionar como ejemplos cómo se proponen y emiten las leyes, su cumplimiento e infracción, o el rol de abogados y jueces en sede jurisdiccional, entre otros. Pero cuando nos referimos al Derecho como objeto de estudio de las ciencias sociales, quizá las imágenes que veamos intenten reflejar la manera cómo esas normas y leyes interactúan con factores sociales, con prácticas culturales o con relaciones políticas; o, incluso, cómo la ley estatal (y su aplicación) puede ser influida por la serie de fenómenos que se dan en la realidad social para su adecuado cumplimiento o posible trasgresión.

Sin embargo, para entender la singularidad de la actuación de la norma jurídica en la realidad social, hace falta entrenar la mirada. Esto último puede entenderse en el sentido de identificar la interacción de la norma con el resto de fenómenos sociales, y observar esta situación para luego explicarla.

Pero todo este proceso implica, en primer lugar, re-entender el Derecho. Esto significa revisar los conceptos sobre los que se sostiene para mirarlo como un fenómeno sociocultural más. Lo anterior no es nuevo. La sociología y la antropología lo han venido haciendo desde sus vertientes prácticas desde hace ya varios años, tarea que ha significado una especialización de su parte al momento de ir al campo social. Sobre esto último, el mexicano Esteban Krotz considera que «El acercamiento antropológico al fenómeno sociocultural “derecho” es un acercamiento “desde fuera”, o sea, la esfera de lo jurídico es vista por la antropología (al igual que por las demás disciplinas sociales) siempre como un aspecto de la realidad social, como un aspecto cultural entre otros» (2002: 24). Así, lo que podemos destacar es que se tenderá a entender el Derecho como un fenómeno sociocultural más dentro de la gama de estos en la realidad social, y que por su condición de tal no debe entenderse ni aislado ni externo del contexto, sino inmerso en este y en constante confluencia con él. El reto, sin embargo, es poder evidenciar esta situación.

Este trabajo previamente descrito tampoco es nuevo en nuestro país. En el Perú, la antropología jurídica ha estado vinculada a entender el funcionamiento del Derecho en una realidad pluricultural como la nuestra. Pero hacer antropología jurídica en los últimos años dentro de nuestras fronteras nacionales se ha limitado a estudios sobre casos en los que el pluralismo jurídico ha sido el actor principal (y quizá, el único), labor realizada desde una mirada que podría catalogarse incluso de dogmática (Gálvez 2016). En este marco, se ha trabajado mucho sobre la manera cómo los sistemas de administración de justicia indígena coordinan con el sistema judicial, por ejemplo. Pero el trabajo antropológico de los fenómenos jurídicos en el Perú no tiene por qué limitarse a estos temas únicamente. Podemos mencionar que el panorama de investigación sigue siendo tan amplio como hace años; por ejemplo: saber qué es derecho o cuándo una norma puede ser reconocida como jurídica; establecer razones de por qué un particular orden normativo puede ser denominado «legal»; o de qué manera la jurisprudencia puede ser el resultado no solo de la labor de un juez, sino que su trabajo podría incluir ideas provenientes de otros actores claves, como la prensa o la Iglesia. En ese sentido, podríamos presenciar un Derecho vivo, en constante ebullición y transformación, actuante a través de las relaciones sociales entre quienes lo aplican. Con ello afirmamos que hacer antropología jurídica en el Perú es un horizonte de posibilidades aún por seguir explorando en el mundo de lo jurídico.

Con lo anterior nos permitimos presentar el trasfondo en el que buscamos colocar esta investigación. Esta no solo se enmarca en la antropología jurídica, sino que se sostiene en sus bases teóricas, entendiendo el Derecho en tanto fenómeno sociocultural. Así, cuando nos propusimos identificar aquellos factores que han influido (y de qué manera) en la aplicación de los estándares de derechos humanos en materia de pueblos indígenas, revisando el proceso judicial Curva del Diablo desde las detenciones sucedidas el 5 de junio de 2009 hasta la emisión de la sentencia de primera instancia en el 2016, estábamos iniciando un trabajo más allá de lo meramente procesal penal. La tarea estaba en entender este proceso judicial

como un fenómeno sociocultural, posible de leerse no solo desde el Derecho, sino desde su relación con otros fenómenos sociales presentes en la realidad de su momento. En otras palabras, nos interesa entender este proceso desde el contexto en el que se ubica y la manera cómo se relaciona en red con el conjunto de elementos y fenómenos sociales con los que interactúa, así como la manera en que influye en (y se ve influido por) este conjunto de elementos y fenómenos sociales mencionado. Es así que cabe afirmar que el contexto importa en el análisis de los fenómenos jurídicos.

Pero esto último exige no solo tener una metodología para levantar la información de lo que sucedió (esto lo trataremos más adelante en el acápite 4 de este capítulo). Exige, sobre todo, saber ubicar este trabajo de observación a partir de una mirada que reconozca relaciones en red, de tal manera que permita a partir de ello entender y evaluar la forma cómo se da esta interacción entre fenómenos sociales (entre estos, el Derecho actuando) dentro de un contexto social complejo. Para ello, nos referiremos al trabajo de la Escuela de Manchester y sobre todo a la influencia de Max Gluckman.

No nos detendremos a revisar la historia de esta Escuela. Para ello, el trabajo de Leif Korsbaek (2015; 2016), profesor de la Universidad de Copenhague, puede resultar de interés para quienes deseen aproximarse a sus antecedentes en la configuración de la antropología jurídica como disciplina. Pero lo que no podemos pasar por alto es que la influencia que esta Escuela ha tenido en el estudio antropológico del Derecho se refleja tanto en cómo acercarse al fenómeno jurídico en el campo de la etnografía (en tanto objeto de estudio de interés de las ciencias sociales) como en la forma en que uno debe ver este Derecho —y por ende entenderlo— en su interacción social (de qué manera interpretarlo y luego analizarlo). Sobre estas ideas podemos decir que el fenómeno jurídico debe entenderse desde el contexto en el que se encuentra actuando, sin dejar de lado cómo este se ve influido inclusive por otras normas, muchas veces, no jurídicas. María Teresa Sierra y Victoria Chenaut, refiriéndose a A. L. Epstein y M. Gluckman, señalan sobre la Escuela de Manchester que «Los autores de este grupo sostuvieron que el análisis del razonamiento judicial implica tener en cuenta los tipos de relaciones sociales de las que ha surgido la disputa, y en que en cualquier sociedad el individuo debe a veces elegir entre una variedad de normas mutuamente contradictorias» (2002: 129).

Entonces, el análisis implica ubicar al Derecho tanto en un momento histórico dado (su aplicación) como en el proceso en el que se encuentra (Derecho vivo), y por ello leerlo con y desde este. Únicamente, tomando en cuenta esta mirada, se puede luego revisar no solo aquello que antecede a la cuestión jurídica materia de análisis, sino sobre todo aquello con lo que esta conversa y se relaciona. Así, el contexto no solo importa, sino que será usual que influya.

Cabe destacar que de las mayores influencias de la Escuela de Manchester para hacer antropología jurídica debe resaltarse el método situacional o también llamado «método de estudio de caso». Este método, desarrollado por M. Gluckman y por J. van Velse, se concentra en la mirada del proceso histórico, la que plantea que hacer «trabajo de campo» es más que solo «ir al campo». Nos explicamos. A Gluckman le interesaban no solo las situaciones sociales como objeto de interés de la antropología, sino las interrelaciones; si el Derecho es un fenómeno social más, lo que hay que reconocer es cómo se dan las interrelaciones de este

con los otros fenómenos. Siendo así, lo que va a observarse, la situación (jurídica) no es algo inamovible, sino que «[...] forma parte de una cadena que en su totalidad constituye un proceso histórico, «este nuevo tipo de análisis trata cada caso como una etapa en un continuo proceso de relaciones sociales entre personas y grupos específicos en un sistema social y una cultura» (Gluckman 1967: XV), con énfasis en la palabra proceso» (Korsbaek 2015: 85). Así, el Derecho es entendido desde el contexto en el que se encuentra.

Lo anterior sirve de entrada para nuestros intereses de investigación. Permite reconocer al Derecho no solo como un fenómeno sociocultural más, sino como uno actuante, capaz de relacionarse con otros fenómenos dentro de un proceso (contexto) con características históricas. Esta premisa servirá para entender nuestro interés particular: de qué manera los estándares de derechos humanos en materia de pueblos indígenas terminan considerándose en un proceso judicial en particular, no solo desde el plano de lo jurídico (lo legal), sino atendiendo los niveles de influencia y presencia de aquellos factores distintos al plano de *de iure*, identificando luego lo que está acompañando a lo jurídico, conversando con este.

1.2. Qué se espera de la Administración de justicia frente a los pueblos indígenas: estándares internacionales

A partir de lo expuesto en el acápite anterior, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cuál es ese Derecho que —justamente— buscamos *observar* y de qué manera actúa en un contexto sociocultural dado? Este subcapítulo presentará de manera muy precisa cuáles son los estándares de los derechos humanos, provenientes del ámbito internacional, que deben considerarse parte del ejercicio jurisdiccional en el sistema de justicia peruano. Con ello nuestro objetivo es conocer qué se espera de la actuación estatal.

Es importante comenzar esta parte señalando que el reconocimiento específico de los derechos humanos de los pueblos indígenas se ha dado a través de tres instrumentos internacionales, dos de alcance universal y uno regional. Estos son el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los Pueblos Indígenas y Tribales de 1989 (Convenio 169), ratificado por el Estado peruano en 1994, y vigente en el país desde 1995; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) (2007); y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DADPI) (2016). Sumando a lo anterior, a nivel regional, ya se venía realizando un extenso desarrollo de los derechos de los pueblos indígenas a través de los informes de la Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), así como desde las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH).

La interpretación de estos documentos, junto con otros de alcance general como, por ejemplo, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) o la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), brinda la posibilidad de establecer estándares internacionales en el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas; entendiendo por «estándares» el «modelo de referencia que se debe seguir para el cumplimiento de las obligaciones contraídas, el cual viene determinado por los razonamientos desarrollados a través de pronunciamientos de los órganos competentes de derechos humanos» (Ministerio de Cultura 2016: 9).

Cuando se trata del acceso a la justicia por parte de los pueblos indígenas, el estándar general será el respeto por sus propios sistemas y normas.³ De tal manera, los Estados tienen la obligación de respetar las decisiones que se tomen al interior de las comunidades, así como de brindarles facilidades para que sus costumbres, incluidos sus métodos de resolución de conflictos, se mantengan. Sin embargo, habrá situaciones en las que las propias comunidades recurran al sistema estatal, o se enfrenten a este al haber quebrado una norma penal. A continuación, se realizará un recuento de los principales estándares del Derecho al acceso a la justicia de los pueblos indígenas en aquellos casos en los que enfrentan al sistema penal estatal.

a) «Delitos» culturalmente motivados

Una de las máximas al tratar a la población indígena que se encuentra en conflicto con la ley penal es considerar lo que Montoya y Díaz denominan «comportamientos y ‘delitos’ culturalmente motivados» (2017: 29), lo que en Derecho penal se conoce como el error de prohibición.⁴ Como lo indican los autores, los delitos culturalmente motivados serán aquellos «comportamientos que pueden ser considerados delitos desde la perspectiva formal de la legislación penal, pero que resultan, como se ha mencionado, aprobadas socialmente por el grupo étnico al que pertenece o perdonadas por este» (2017: 29).

Puede visibilizarse la inclusión de este concepto en documentos internacionales como el PIDCP, el Convenio 169⁵ o la DNUDPI, así como en los informes de la CIDH. La necesaria inclusión de una perspectiva de pluralismo cultural en el ejercicio de la justicia deberá tomar como premisa las diferencias entre las culturas y apuntar a «la adecuación de las estructuras e instituciones políticas y jurídicas a dicha situación de hecho» (García 2001: 202) durante todo el proceso penal.

Para identificar debidamente «delitos» culturalmente motivados, el sistema de justicia tiene a su disposición herramientas como las pericias antropológicas. Estas pueden aproximar al sistema dominante a las concepciones de los pueblos indígenas toda vez que «expone los elementos sociales, culturales, y económicos relevantes al caso, y asegura que las consideraciones sociales, culturales, etc., se presenten de manera que el juez o la autoridad relevante entienda y el imputado no tenga la carga de explicar su cultura» (Salazar, Melo y Rodríguez 2014: 12).

b) El derecho a un intérprete

Toda persona tiene derecho a expresarse en su propia lengua; esto es importante en lo que respecta a la expresión de la identidad cultural. En el ámbito jurídico, este derecho deberá efectivizarse por medio del acceso a un intérprete,⁶ el cual deberá proporcionarlo el Estado. Este derecho, a su vez, se convierte en una garantía mínima para el acceso a la justicia y al

³ Convenio 169, artículo 9. DNUDPI, artículo 40. DADPI, artículos XII, XXI, XXII.

⁴ Es decir, el sujeto ignora que su accionar es delito, por lo que se le puede excluir de responsabilidad o se le atenúa la pena, de acuerdo con el artículo 14 del Código Penal peruano.

⁵ Artículo 8.1.

⁶ PIDCP, artículos 14 y 27. CADH, artículo 8.

debido proceso por su vinculación con el derecho de defensa: una persona no podrá defenderse si es que no comprende qué acciones se le imputan y no puede expresarse para ejercer su derecho a la defensa (Salazar Melo y Rodríguez 2014: 7).

En el caso de los pueblos indígenas, comprender totalmente lo que sucede durante el proceso tiene una relevancia mayor para ejercer el derecho de acceso a la justicia,⁷ toda vez que se enfrentan a un sistema ajeno al suyo y que muchas veces está construido sobre premisas y principios distintos. Es por esta razón que, para que se cumpla el estándar, será necesario ir más allá de la mera traducción de palabras. Al ser la lengua una manera de relacionarse con el mundo, la cual incluye en las expresiones parte de la costumbre y cosmovisión de los pueblos, es necesario que la persona encargada de la interpretación también esté familiarizada con la cultura y las normas de la persona tanto procesada como investigada (Salazar Melo y Rodríguez 2014: 6). De lo contrario, la interpretación podría resultar insuficiente, inexacta, y hasta cierto punto equivocada, para ambas partes del proceso (sistema judicial y persona indígena investigada). En ese sentido, como bien lo indica Inés Marensi, citada por Katya Salazar, Mario Melo y César Rodríguez, el intérprete debe funcionar como «un puente intercultural entre las dos culturas, y que no se restrinja solo a la traducción literal, sino que pueda ilustrar sobre la ‘cosmovisión’ propia de la cultura original» (2014: 54).

c) Medidas alternativas al encarcelamiento

Ante la posibilidad de que una persona indígena sea condenada o que se determine la necesidad de ordenar un mandato de prisión preventiva, el estándar en el Derecho internacional de los derechos humanos ha sido optar por medidas alternativas al encarcelamiento.⁸ La razón que subyace a esto obedece a consideraciones culturales como, por ejemplo, ¿cumple la prisión su finalidad en una persona indígena?; ¿es una pena que cumpla con su objetivo si es que la persona encarcelada es un extraño para el sistema?; o ¿acaso sería mejor procurar la imposición de penas que, si bien son distintas a las occidentales, puedan cumplir con su finalidad, así como ser acordes con las costumbres de las comunidades? Al respecto es necesario mencionar lo indicado por las Organización de las Naciones Unidas (ONU):

44. Durante la reclusión, las personas de pueblos indígenas pueden tener más probabilidades de ser objeto de segregación y de ser confinadas en instalaciones de máxima seguridad, y pueden ser mantenidas en condiciones deficientes, con acceso insuficiente a los servicios básicos. Además, el encarcelamiento puede causarles problemas particulares debido a la separación de la familia, la comunidad y la cultura. (2013: 12)

De tal manera, la aplicación de medidas alternativas al encarcelamiento no evitaría la imposición de una sanción, sino que, por el contrario, supondría la necesidad de parte del juez de buscar una sanción acorde con la cultura de la persona indígena (Salazar, Melo y Rodríguez 2014: 13).

⁷ Convenio 169, artículo 12. DNU DPI artículo 13. DADPI artículo XXII. Regla 9 y Regla 48 de las 100 Reglas de Brasilia.

⁸ Convenio 169, artículo 10.

1.3. Los pueblos awajún y wampis: su relación con el Estado y su organización interna

La aplicación (o no) de los estándares internacionales de derechos humanos, en materia de pueblos indígenas en un determinado proceso judicial penal, no es un fenómeno que pueda analizarse y comprenderse aisladamente del contexto en el que se sitúa. En ese sentido, ¿qué caracteriza al contexto en el que se quieren aplicar tales estándares?

El contexto que nos interesa identificar es aquel que está caracterizado por la diversidad cultural. En este escenario de diversidad cabe preguntarse de qué manera se pueden aplicar tales estándares (el Derecho objeto de nuestro estudio). Lo anterior exigirá re-leer el Derecho desde una mirada intercultural. Hacerlo implica también entender/comprender a los pueblos indígenas directamente involucrados en el proceso penal que es materia de observación. En ese sentido, nos concentraremos únicamente en el caso de los pueblos indígenas awajún y wampis.

Para alcanzar lo anterior, este acápite se divide en tres secciones. La primera presenta brevemente las características básicas de los pueblos awajún y wampis: ubicación geográfica y factores demográficos. Luego, se resume la historia de lucha de estos pueblos, en el marco de un proceso de integración e interacción con la sociedad occidental, que va a permitir entender el Baguazo no como un suceso aislado, sino como parte de una narrativa histórica de lucha. Finalmente, a partir de estos hitos históricos, se analiza el modo de organización social de ambos pueblos, conectado a su vez con el sistema político y el perfil de liderazgo de la sociedad indígena; dos aspectos claves para entender el accionar de estos pueblos en dicho conflicto.

a) ¿Quiénes son los pueblos awajún y wampis?

Los pueblos awajún y wampis son dos de las etnias indígenas más grandes del país. Ambos grupos pertenecen a la familia lingüística jíbaro (que también agrupa a los pueblos actual y shuar), y como conjunto étnico representan la segunda familia con mayor cantidad de habitantes de la Amazonía peruana después de los arahuaca (INEI 2009: 11). De acuerdo con Garra y Riol, a los ojos de la sociedad occidental, ambos pueblos han personificado el estereotipo de «indios bravos», tanto por su actitud guerrera y su capacidad organizativa ante injerencias externas como por su elevado grado de autonomía colectiva (2014: 44). Así pues, a pesar de que estos pueblos han atravesado por distintos intentos de colonización o dominación a lo largo de su historia, no solo han logrado mantener cierta autonomía en sus territorios, sino también reafirmar un modelo de vida propio anclado en su cosmovisión ancestral.

Como conjunto, estos pueblos tienen una gran homogeneidad cultural y exhiben lógicas sociales y políticas que los atañen a ellos únicamente en tanto pertenecen a la misma familia lingüística (Barclay 2014). Esto quiere decir que, aunque se identifican rasgos particulares por cada grupo étnico, ambos pueblos presentan similitudes en la manera de entender el universo, en la organización social y, sobre todo, en la forma de relacionarse con otros grupos familiares y nativos. Siguiendo a Barclay (2014), dos elementos centrales que han caracterizado a este conjunto lingüístico han sido la práctica tradicional de la guerra institucionalizada interétnica y la organización segmentaria, rasgos que revelan que estamos ante una

sociedad compuesta por grupos autónomos, pero con capacidad para establecer alianzas continuamente. Y, aunque algunos de estos rasgos han sido dejados de lado o alterados por el contacto con la sociedad occidental y por procesos sociales modernos (como la creación de comunidades nativas, la migración, la evangelización, entre otros), este marco cultural aún permite entender las acciones de estos pueblos y, de manera particular, la relación que han construido con el Estado.

Según el último censo de comunidades nativas de la Amazonía, el número de indígenas pertenecientes a la familia jíbaro alcanzó los 79 871 habitantes, una cifra que representó el 25% de la totalidad de indígenas amazónicos censados en el 2007 (INEI 2009: 12). De estos, el pueblo awajún concentró en ese año una población de 55 366 habitantes distribuidos en las regiones de Loreto, Cajamarca, Ucayali, San Martín y Amazonas (INEI 2009: 14), donde han ocupado quebradas y zonas próximas a los ríos Alto Marañón, Nieva, Bajo Santiago, Cenepa, Potro, Apaga, Yurapaga y Mayo, así como sus tributarios (Brown 1984: 21). Sin embargo, aunque el censo del 2007 no lo incluye en sus resultados, existe un grupo importante de población awajún —y en general indígena— que habita en centros urbanos y que no ha renunciado a su identidad étnica, por lo que en realidad estaríamos ante un grupo humano mucho más amplio de lo que el propio Estado ha registrado.

Personas externas denominaron a este pueblo «aguarunas», vocablo que presuntamente provendría del quechua, pero del que no existe hasta el momento un consenso sobre su acepción.⁹ La presencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en territorio awajún a mediados del siglo XX habría incidido en la difusión de esta terminología y en su adopción por parte de otros actores vinculados al Estado y a la sociedad civil (Barclay 2014). Hoy en día, el pueblo awajún se ha apartado de terminologías foráneas y ha optado por la autodenominación; es así que en la actualidad se les reconoce oficialmente bajo este otro término.

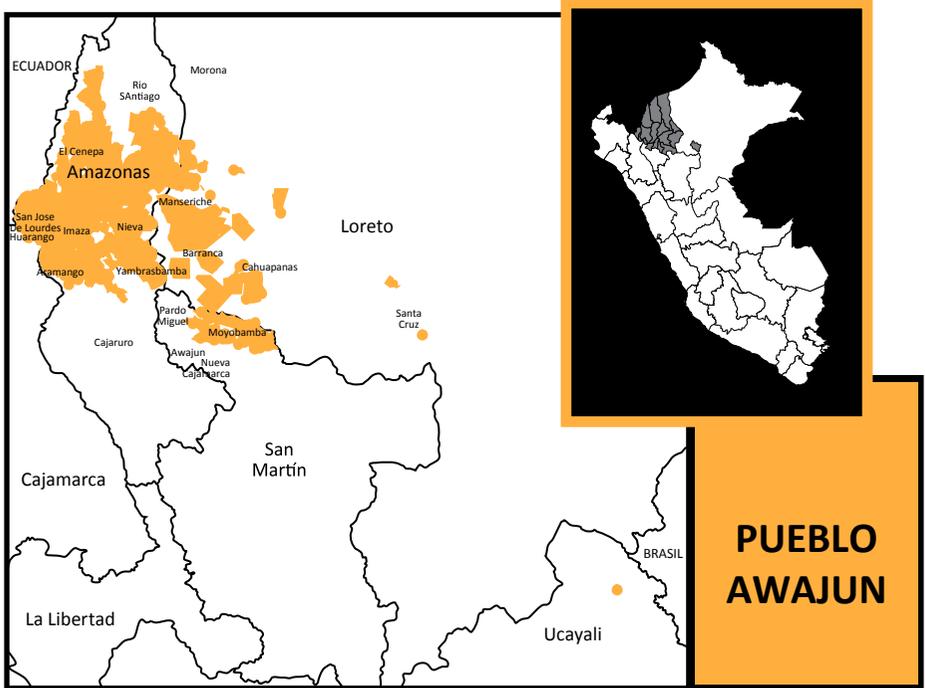
En el caso del pueblo wampis, el censo del 2007 registró un total de 10 163 habitantes únicamente en las regiones de Loreto y Amazonas. Al igual que con los awajún, es en esta última región —precisamente el lugar donde sucedieron los hechos del Baguazo— donde se encuentra la mayor cantidad de población wampis censada hasta el momento y donde aún podemos encontrar grupos organizados bajo lógicas tradicionales.

A los wampis también se les conoció bajo el nombre de pueblo «huambisa», nombre impuesto por personas u organizaciones externas que mantuvieron contacto con ellos. El término «wampis», que el mismo pueblo realza, proviene de una historia oral en la que un pez tiene la habilidad de escapar de su enemigo, y es el que actualmente figura en los registros oficiales del Estado (Ministerio de Cultura 2017).

Las lenguas de ambos pueblos se caracterizan por ser aglutinantes y por tener una gramática en la que las oraciones presentan la siguiente estructura: sujeto-objeto-verbo (The International Tropical Timber Organization, Instituto Nacional de Recursos Naturales y Conservación Internacional s/f: 6). Estas lenguas comparten una parte considerable del

⁹ Guallart (1990) sostiene que el término *aguaruna* provendría del verbo quechua *away* que significa «telar» y del sustantivo *runa* que significa «gente», lo que conjuntamente podría leerse como «gente del telar». Karsten (2000), en cambio, propone que el término hace referencia a «gente de madera».

Figura 1. Territorio del pueblo awajún



Fuente: Ministerio de Cultura. Base de datos de pueblos indígenas, 2017.

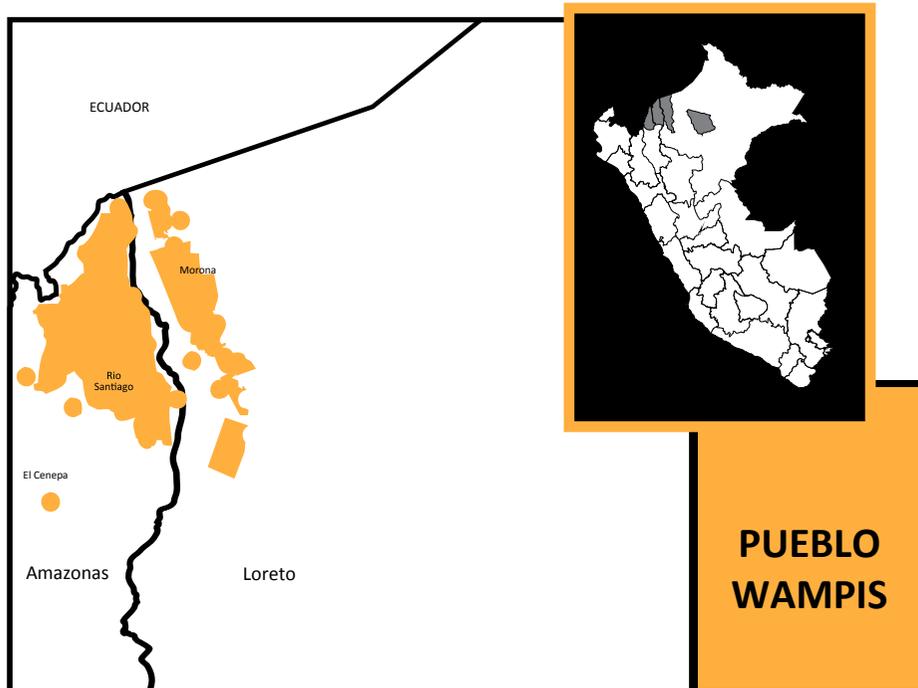
vocabulario, y durante mucho tiempo se les consideró un dialecto del quechua (Brown 1984: 22). Por estas similitudes, durante la época colonial, y hasta el siglo XIX, ambos pueblos fueron tomados como uno, y se les denominó «jíbaros» sin distinción alguna.¹⁰ Pero, más allá de esto, el elemento cohesionador más importante entre estos dos pueblos indígenas ha sido la historia de lucha que comparten desde antes de que se conformara el Estado nacional y que hasta el día de hoy continúa reproduciéndose.

b) Dos pueblos, una sola fuerza. La historia de lucha y resistencia de los pueblos awajún y wampis

La historia de los pueblos awajún y wampis se asemeja mucho a la de los demás grupos étnicos de la familia jíbaro. Se trata de sociedades segmentadas, acéfalas (en la medida en que no

¹⁰ Este término habría sido una adaptación hispana de la palabra *shuar* o *shiwiar*; es decir, de la autodenominación de uno de los grupos étnicos de la familia lingüística y que habitan en el sur del Ecuador (Brown 1984).

Figura 2. Territorio del pueblo wampis



Fuente: Ministerio de Cultura. Base de datos de pueblos indígenas, 2017.

se someten a una autoridad política centralizada) y autosostenibles que han pasado de vivir de manera autónoma y aislada a vivir en constante interacción con otro tipo de sociedades, una relación que ha estado marcada por el conflicto y la resistencia.

En la época prehispánica, cuando el pueblo jíbaro se extendió por territorios que iban desde Ayabaca, en Piura, pasando por la sierra sur de Ecuador, hasta la selva de los ríos Santiago y Marañón (Regan 2010: 22), los primeros acercamientos con el mundo exterior fueron de corte bélico. En principio, estos pueblos padecieron diversos intentos de invasión por parte del pueblo iwa, también llamado «mochica», de la costa norte del territorio. Dicho enfrentamiento supuso no solo la primera vez que los distintos grupos étnicos del conjunto jíbaro se enfrentaron a un enemigo común, sino también el nacimiento de un sentimiento embrionario de solidaridad interna y de identidad colectiva; una manera de definir a los distintos subgrupos étnicos como parte de un «nosotros» ajeno al invasor (Guallart 1990: 50). Serviría también para que los antiguos jíbaros comenzaran a adaptar nuevas tecnologías como el

escudo, la lanza, la cerbatana, entre otros, que se usarían en las acciones de guerra (Guallart 1990: 51).

Posteriormente, la expansión del Imperio inca en el nororiente del país significó un segundo intento por penetrar en este territorio. Túpac Yupanqui y, luego, Huayna Cápac buscaron, sin éxito, conquistar a los jíbaros, quienes fueron repelidos en la zona de Bracamoros (hoy Jaén) e impedidos de extenderse por territorio amazónico (Guallart 1990: 47). Este pueblo lograría mantener su autonomía hasta la llegada de los españoles, cuando —como resultado de un nuevo choque cultural— enfrentaron un nuevo intento de colonización que los llevó a atravesar por cambios más bruscos en sus modos de vida.

A su llegada a América, los españoles organizaron a la población indígena —habituada a permanecer en asentamientos dispersos— alrededor de encomiendas. Estas fueron una institución económica y social importante durante la Colonia que permitió a los españoles concentrar a la masa indígena en zonas específicas y así disponer de mano de obra para actividades económicas, como la explotación de minas. Ello supuso para todos los pueblos indígenas verse sometidos a un nuevo sistema de organización y a mezclarse con diferentes grupos étnicos, muchos de los cuales compartían fronteras y mantenían relaciones marcadas por la guerra institucionalizada. Los intentos por instaurar encomiendas en zonas ocupadas por los pueblos jíbaros, no obstante, enfrentaron resistencia. A diferencia de otros grupos étnicos, ellos desplegaron estrategias sostenidas en experiencias anteriores que sirvieron para defender su territorio. Entre 1549 y 1557 se contrarrestaron hasta tres tentativas de ingreso español al territorio a pesar de la creación de asentamientos en zonas cercanas.¹¹ Guallart explica que durante este lapso de tiempo solo Juan de Salinas logró constituir una encomienda en territorio jíbaro a partir de la construcción de mejores relaciones con los indígenas de la zona (1990: 77).

En 1599, una nueva rebelión tomó lugar en la Amazonía. El levantamiento tuvo su origen un año antes, cuando el gobernador de Logroño incrementó excesivamente los tributos de oro a los indígenas, lo cual propició la aparición de un nuevo sentimiento de rebeldía nativa (Brown 1984: 22). El resultado fue la muerte del gobernador a manos de los indígenas y el desistimiento de los europeos de continuar explotando las minas aldeañas para evitar un nuevo conflicto con los indígenas. Fue así que los jíbaros lograron mantener su autonomía hasta fines del siglo XX cuando, ya en el período republicano, se abrió una nueva posibilidad de penetrar en territorio amazónico para explotar recursos naturales usando mano de obra local (Regan 2010: 24).

Entre fines de 1880 y 1914, el Perú vivió un importante auge extractivo a partir de la explotación del caucho de los bosques amazónicos (The International Tropical Timber Organization, Instituto Nacional de Recursos Naturales y Conservación Internacional s/f: 13). El *boom* del caucho trajo consigo, por un lado, el ingreso de grandes sumas de dinero a las arcas fiscales, pero, por otro lado, la reinscripción de los pueblos indígenas en una nueva espiral de violencia

¹¹ En 1549, Diego Palomino fundó las ciudades de Jaén y de Chacainga en la zona del bajo río Chinchipe, mientras que Juan de Salinas fundó Valladolid, Loyola y Real de Minas de San José. Este último habría fundado también la ciudad de Santa María de Nieva, pero no ha quedado claro del todo si la ciudad logró retener a sus habitantes o si estos fueron desplazados a estos otros núcleos urbanos mejor situados (ITTO, INRENA y Conservación Internacional s/f: 7-8).

y dominación por parte de figuras externas. Así pues, la imposición de esta actividad económica se materializó en la prevalencia de tratos inhumanos hacia los indígenas, en la movilización forzada de miles de nativos que pasaron de vivir en núcleos familiares a reducciones controladas por patrones y en la destrucción del entorno natural de los pueblos indígenas.

Sin embargo, el caso de los pueblos jíbaros siguió una trayectoria distinta. En 1904, hartos de la explotación de los patrones, los pueblos awajún y wampis iniciaron una rebelión que acabó con la muerte de todos los productores de caucho que dominaban sus territorios (Guallart 1997: 125, en The International Tropical Timber Organization, Instituto Nacional de Recursos Naturales y Conservación Internacional s/f: 13). Aun así, no toda la relación entre indígenas y productores de caucho fue perjudicial para los nativos, dado que estos pudieron adquirir nuevas mercancías e insumos, tal como se produjo en conflictos anteriores (Brown 1984: 23). Más allá de ello, este suceso permite entender que, a pesar de haber logrado la independencia como país, los indígenas continuaron en una relación colonialista y marcada por el sometimiento y la violencia.

Es recién en la década de los años veinte que las relaciones entre indígenas y la sociedad occidental adquieren otros matices; primero, cuando se inició un proceso de evangelización por grupos misioneros y; luego, en los años cuarenta, cuando se promueve la educación de los indígenas. Esto último fue posible gracias a la llegada al país del ILV y a un convenio suscrito con el Ministerio de Educación, en el que el Estado encomendó a la institución la instrucción de los indígenas y la traducción de la Biblia a las lenguas nativas (The International Tropical Timber Organization, Instituto Nacional de Recursos Naturales y Conservación Internacional s/f: 14). La labor pedagógica del ILV vino de la mano con la construcción de los primeros centros educativos en territorios awajún y wampis por parte de la Iglesia, iniciada en 1950, y que, si bien significaron un esfuerzo importante por educar a los nativos, también generaron un cambio en el patrón de distribución espacial de estos pueblos, dado que las familias pasaron de vivir dispersas a residir en zonas próximas a las escuelas. Más aún, la conformación de estos núcleos educativos serviría, posteriormente, para dar soporte a la creación de las primeras comunidades nativas (Romio 2014: 143).

Ambos pueblos, que además habitaban en la zona fronteriza con el Ecuador, vieron cómo sus territorios fueron albergando destacamentos militares como consecuencia de conflictos limítrofes con el país vecino. La militarización de la zona y, por consiguiente, la mayor presencia del Estado en tierras alejadas de los núcleos urbanos alentó el arribo de colonos provenientes de la Costa y de los Andes a la Amazonía, quienes trajeron consigo otra forma de trabajar la tierra y nuevas ocupaciones laborales, como el comercio. De esta manera, vemos cómo entre 1920 y 1950, a partir de la llegada al territorio de nuevos actores sociales y económicos, se va a dar un proceso de cambio social y cultural en territorios awajún y wampis que va a permitir la formación de una sociedad poliétnica en donde los indígenas se verán obligados a compartir espacio con grupos culturales distintos (Romio 2014: 142).

Este proceso ha ido acentuándose con el tiempo a través de procesos sociales distintos. En los años sesenta, el Gobierno de Fernando Belaúnde impulsó un programa de colonización para crear las llamadas «fronteras vivas», a fin de que las grandes extensiones de la Amazonía pudiesen ser explotadas de forma más efectiva (Espinosa 2009: 148). Esta manera de

entender el territorio amazónico no era novedosa; antes bien, ya aparecía desde inicios de la época republicana. Lo que va a diferenciar la iniciativa de Belaúnde va a ser su visión de la Amazonía como un espacio vacío, una «tierra sin hombres para hombres sin tierras» (Espínosa 2009: 143).

Una década después se descubrieron lotes petroleros en la zona del Alto Marañón, lo que volvió a generar una nueva oleada de colonos, esta vez ligada a la construcción del oleoducto norperuano que conecta la Amazonía con el puerto de Bayóvar, en la Costa peruana (The International Tropical Timber Organization, Instituto Nacional de Recursos Naturales y Conservación Internacional s/f: 14). La extracción de hidrocarburos no implicó necesariamente el uso de mano de obra local indígena, pero sí significó la priorización de un modelo económico (y de desarrollo) para la Amazonía sostenido en la explotación de los recursos naturales del subsuelo sin mediar las consecuencias en el medio ambiente y, por tanto, en el entorno natural de los pueblos indígenas.

A la par de estos procesos externos, muchos jóvenes indígenas salieron de sus comunidades con dirección a las ciudades más próximas, lo que hizo que adquiriesen nuevos conocimientos y valores compartidos por la sociedad occidental. Romio explica que este fenómeno permitió el surgimiento de formas de liderazgo alternativas, no necesariamente sujetas a la capacidad guerrera que predominó tradicionalmente, sino al reconocimiento social, y aún atadas a la búsqueda de la autonomía. Aquello que caracterizó a los líderes en estos años, menciona, es que persiguieron una mayor dosis de libertad para los grupos awajún y wampis en el marco de la pertenencia a una sociedad más amplia y pluricultural (2014: 144).

La creación del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) en 1977 permite entender cómo se va dando esa suerte de transición en el liderazgo político en el contexto de una mayor integración con la sociedad occidental. Esta instancia política nació en una asamblea general —convocada por el líder awajún Evaristo Nugkuag— que congregó a ambos pueblos indígenas. El CAH promovió la unión de los dos grupos étnicos bajo una misma identidad política y una misma organización, dejando de lado las relaciones interétnicas completamente delineadas por la guerra y el conflicto (Romio 2014: 148). Es quizá por esto que el cargo de presidente de la organización se expresó con el término *waisam* («intelectual» o «pacificador»); y el del vicepresidente, con el vocablo *kakajam* («guerrero»). Esto evidenció que, si bien las formas tradicionales de entender el liderazgo político no quedaron en el aire, es en los tiempos modernos que emerge una voz de mando no ligada a la práctica de la guerra, sino, por el contrario, al consenso y a la construcción de relaciones estratégicas con actores externos a las comunidades nativas (Romio 2014: 150).

La conformación del CAH coincidió con otro proceso histórico importante que terminó por sentar las bases de lo que serían nuevas formas de organización socioterritoriales al interior de los pueblos awajún y wampis: la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva (Decreto Ley 22175) y su reglamento en 1978 y 1979, respectivamente. Dicho marco abrió una posibilidad para que los grupos nativos pudiesen proteger sus territorios legalmente de agentes externos como colonos, pero a su vez supuso imponer un patrón de asentamiento a los pueblos indígenas. De vivir en grupos

pequeños, unidos por lazos de parentesco, y a una distancia grande entre uno y otro, pasaron a convivir en un mismo espacio unidades familiares distintas e incluso enfrentadas entre sí.

En la actualidad, el marco jurídico que ampara la constitución de comunidades nativas y los procesos de titulación emprendidos por los Gobiernos nacionales y regionales han resultado insuficientes para proteger los territorios indígenas. No se trata únicamente de que el Estado haya otorgado derechos sobre tierras superficiales (desde el punto de vista del Derecho romanista) en vez de territorios integrales, sino que, además, el reconocimiento jurídico de la posesión territorial no ha sido complementado con voluntad política para respetar la titularidad indígena ni con mecanismos capaces de detener intentos invasores, dejando en manos de los propios indígenas la defensa de sus territorios (Chirif y García 2007: 38). Y ello puede observarse en los antecedentes que originaron el conflicto del Baguazo.

En resumen, lo que se observa en esta breve revisión histórica es que los hechos desencadenados en el Baguazo no son aislados o producto de una antojadiza protesta indígena; todo lo contrario, se insertan dentro de una larga tradición en la que los pueblos indígenas de la Amazonía, y de manera particular los pueblos awajún y wampis, han confrontado diversos intentos de dominación y colonización de sus territorios que los ha llevado a desplegar estrategias de supervivencia y de lucha. De la misma manera, la apertura de un proceso judicial a indígenas por los hechos sucedidos en la Curva del Diablo, lejos de encontrarse desligada de esta problemática, refuerza la idea de que no solo no existen mecanismos formales que ofrezcan seguridad jurídica a los pueblos indígenas, sino que, además, la relación con el Estado continúa estando marcada por la incomprensión cultural indígena y por la ausencia de diálogo.

c) Sistema de parentesco y ordenamiento político. Una manera de aproximarse al liderazgo entre los awajún y wampis

El sistema de parentesco de los pueblos awajún y wampis —que rige las relaciones entre miembros de la familia, así como con personas externas— constituye un elemento central para entender la manera en la que se organizan estas sociedades y en la que se ejerce el liderazgo político. Si bien es cierto que la constitución de las comunidades nativas —y con ellas de federaciones y organizaciones indígenas— ha transformado las relaciones intra e interétnicas, el sistema tradicional de parentesco continúa siendo el soporte de la vida social dentro de las comunidades y, sobre todo, del ordenamiento político. De ahí que el accionar de los pueblos awajún y wampis durante el conflicto con el Estado entre el 2008 y el 2009 se explique a partir de este conjunto de normas.

La principal característica del sistema de parentesco es que es de tipo bilateral o cognático; esto es, que se reconocen parientes tanto del lado del padre como de la madre. Brown explica que, aun existiendo parientes genealógicamente distantes, a estos se les considera parte de la familia y se les llama siguiendo la terminología tradicional, lo que permite tener una amplia red familiar para realizar diversas actividades, las cuales pueden ser desde la construcción de una casa hasta la defensa mutua ante enemigos foráneos (1984: 26). Esta red podría verse fortalecida mediante el matrimonio, al que se define preferentemente como la

unión entre primos cruzados; es decir, entre primos que descienden de dos personas que son hermano y hermana.

Cuando un matrimonio nuevo tenía lugar, la pareja solía habitar en un inicio en la residencia de la familia de la esposa (de tipo uxori-local), y quedaba bajo la «dirección» de un cabeza de familia varón. El nacimiento del primer hijo definía la mudanza de la novel pareja a una residencia cercana a la del núcleo familiar (Regan 2010: 27). La coexistencia de diversas parejas o familias alrededor de un tronco común formaba una suerte de clan o unidad familiar amplia vinculada estrechamente entre sí por el parentesco o por la alianza —en este caso el matrimonio— en la que se van a desplegar obligaciones de tipo doméstico y moral, pero también referidas a la ayuda y defensa mutua en caso de ataques de otros grupos (Brown 1984: 26). Y aunque estos nexos familiares debían alentar y mantener un sentimiento de solidaridad interno, en la práctica la cohesión familiar no siempre podía sostenerse, por lo que, en situaciones irreconciliables, un segmento del clan podía apartarse del núcleo (Regan 2010: 27).

En ocasiones, distintos clanes familiares formaban alianzas entre sí para crear un grupo local o una vecindad para defenderse de un ataque o de invasiones de otras etnias. Solo en tiempos de guerra, los grupos locales renunciaban a su autonomía para actuar bajo el mando de un hombre que poseía liderazgo, elocuencia y que debido a su bravura era el encargado de liderar las expediciones a zonas enemigas y de mantener la cohesión entre las personas que lo acompañaban (Brown 1984: 27).

Barclay (2014) explica que, para llegar a ejercer liderazgo, ya sea en el núcleo familiar o en el clan, los hombres debían tener una visión y demostrarla en la realidad. El mantenimiento de este estatus es temporal y se ejerce solo en la medida que se requiera (Brandt 1987). Así, ningún jefe guerrero podía ejercer algún control o poder sobre el grupo local pasado el tiempo de guerra; una vez finalizada esta, este volvía a su núcleo familiar como un miembro más. En ese sentido, el liderazgo guerrero era una condición que debía ganarse y no algo con lo que se nacía (Brown 1984: 27).

El sistema de parentesco y el modo de organización social en segmentos autónomos, entonces, está unido al ordenamiento político de estos pueblos indígenas y a la manera de entender el liderazgo. No se trata de que el patrón de asentamiento dificulte la presencia de una entidad u autoridad política centralizada, es que cada familia es autónoma en la toma de decisiones relacionadas con sus territorios. Las alianzas construidas para formar los grupos locales o las vecindades, e incluso las que mantienen un clan o unidad familiar, cambian continuamente tanto por la búsqueda de independencia como por la constante presencia de riñas y tensiones (principalmente por acusaciones de hechicería) entre vecinos y parientes, lo que permite entender que estamos ante sociedades que tradicionalmente fueron más igualitarias y en las que el liderazgo político solo emerge en determinadas situaciones.

En la actualidad, a pesar de los cambios en el modelo de asentamiento demográfico, aún pueden encontrarse grupos que actúan bajo lógicas tradicionales. Garra y Riol (2014) han identificado hasta cuatro tipos de asentamientos basándose en criterios como la dispersión, la cantidad de habitantes y el grado de aislamiento, en los que en algunos casos el sistema de parentesco tradicional ha permanecido. Incluso, estos autores explican que la formación de

comunidades nativas no ha quebrado del todo la búsqueda de la autonomía familiar (2014: 55). Así, explican que cuando prevalecen conflictos al interior de las comunidades que involucran a más de una red de parientes o clanes, se produce la formación de anexos como una forma de solucionar las tensiones internas, lo que permite a las familias mantener cierta autonomía, sin perder la protección legal que otorga la comunidad. Afirman también que los anexos son bastante comunes en las comunidades y representan una estrategia que opera dentro del marco legal, pero que responde a una lógica tradicional (2014: 55).

Como consecuencia, el sistema político actual entre los pueblos awajún y wampis presenta características que, por un lado, toman rasgos propios del ordenamiento occidental, pero, por otro lado, continúan reteniendo aspectos culturales propiamente indígenas. La figura del apu como presidente comunal encarna esta suerte de dualidad. De acuerdo con Regan, el apu surge durante la creación de las primeras escuelas bilingües y de la necesidad de establecer representantes para las familias concentradas en los alrededores (2010: 29). Posteriormente, con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas y ante la exigencia de elegir una junta directiva, el apu asumiría el rol del presidente comunal. Sin embargo, lo que explica Regan es que este va a adoptar el cargo, pero con atribuciones asignadas por los propios indígenas: como un representante y como un mediador comunal, no como una autoridad con capacidad de mando (2010: 29).

La CAH, que fue la primera instancia política que propuso unificar políticamente a ambos pueblos indígenas, ejemplifica también la prevalencia de las dinámicas sociológicas indígenas. Esta organización agrupó a los representantes de las comunidades en una suerte de asamblea para generar procesos de toma de decisión más horizontales. Sin embargo, a fines de la década de los ochenta, la CAH comenzó a fragmentarse en federaciones locales, definidas por factores como la ubicación geográfica, que van a perseguir una mayor autonomía política y territorial (Garra y Riol 2014: 63). Entonces, los awajún y wampis asumen la forma de organización social y territorial pensada por el Estado (comunidades nativas) y toman los modelos de organización política centralizada (Consejo Aguaruna Huambisa-CAH), pero en la medida en que sirven como medios para alcanzar libertad en el marco de la pertenencia a una sociedad más amplia. Así pues, los pueblos awajún y wampis tienen una dinámica que se caracteriza por la confluencia cuando hace falta tener respuestas colectivas —o bien en peleas interétnicas que existieron en el pasado, o bien en conflictos con el Estado y grupos empresariales que asoman en el presente— y por la independencia durante los tiempos de paz.

Las protestas amazónicas del 2008 y 2009 entre estos dos pueblos y el Gobierno nacional retratan bien esta realidad compleja, dado que no solo se produjo una unidad indígena ante un agente externo común que peligraba su seguridad, sino que la forma de organización en las protestas —en comités o grupos— y la manera de tomar decisiones concernientes al conflicto —priorizando el consenso y lo que el pueblo decide— demostraron que las dinámicas sociológicas y culturales awajún y wampis siguen estando vigentes y, por tanto, han de considerarse en los procesos judiciales iniciados como consecuencia de los hechos ocurridos en el Baguazo.

CAPÍTULO 2

SOBRE CÓMO SE DIO EL PROCESO JUDICIAL: IDENTIFICANDO FACTORES

2.1. Aspectos metodológicos: recogiendo evidencia para un estudio de caso

Los eventos desencadenados el 5 de junio de 2009 en la provincia de Bagua significaron para el país atravesar por uno de los conflictos sociales más graves en la última década. A partir de estos se pudo presenciar el inicio de un conjunto de procesos judiciales a miembros de pueblos indígenas que suponen para el sistema de administración de justicia el despliegue de una serie de mecanismos para garantizar un debido proceso. En el caso del proceso judicial sobre lo sucedido en la Curva del Diablo, este no solo debía considerar los hechos ocurridos en la toma y el posterior desalojo de la carretera Fernando Belaúnde Terry, sino principalmente las características culturales y sociales de los pueblos indígenas que participaron en la movilización; es decir, los pueblos awajún y wampis. Sobre esto último cabe resaltar, entonces, que estábamos ante un proceso penal que debía considerar estándares de derechos humanos para un adecuado acceso a la justicia de los pueblos indígenas.

De los cuatro procesos judiciales que conciernen a integrantes de los pueblos indígenas, tan solo uno cuenta con sentencia en primera instancia a la fecha, aquel iniciado a 23 indígenas awajún y wampis por los hechos ocurridos en la Curva del Diablo. Como ya hemos señalado, el propósito de esta investigación no solo es evaluar si los estándares de derechos humanos en materia de pueblos indígenas en este proceso penal se aplicaron o no, sino identificar aquellos factores —no jurídicos— que ayudaron o dificultaron esta aplicación. En ese sentido, no se trata de un estudio sobre el contenido de la sentencia, ni tampoco uno acerca del conflicto social; sino de la presencia de actores y factores (sociales, culturales, económicos, mediáticos, etcétera) que hayan coadyuvado a la inclusión de estándares en todas las etapas de un proceso judicial. En otras palabras, buscamos entender al Derecho actuante (en este caso, los estándares mencionados en el capítulo anterior) en este proceso (a través de la actuación de jueces, fiscales, procedimientos, entre otros) en tanto es un fenómeno sociocultural que interactúa con otros en un contexto pluricultural, y cómo a través de esa interacción se re-presentan influencias. Dicho esto, la investigación tiene como finalidad última investigar, desde el enfoque de la antropología jurídica, de qué manera se logran incorporar los estándares de derechos humanos en materia de pueblos indígenas en el ámbito nacional de la justicia penal.

Para lograr lo anterior, se plantea usar como estrategia metodológica el análisis del estudio de caso, siguiendo las premisas sobre cómo estudiar el Derecho señaladas desde la Escuela de Manchester, pero a través de lo planteado específicamente por Michael Barzelay y Juan Carlos Cortázar (2004). Estos autores proponen ver los estudios de caso como un instrumento o un medio para responder a una inquietud, a un problema o a una pregunta mayor. Recordemos que nuestro problema apunta a encontrar aquellas condiciones sociales que existen en un contexto determinado en el que los estándares de derechos humanos buscan cumplir sus objetivos. Lo anterior nos exige entender el contexto en el que el Derecho actúa. Luego, ya enfocados en el caso en particular, nos interesa —dentro de este contexto— identificar aquellos actores y factores no jurídicos, en estricto, que participan al lado del proceso penal materia de investigación y, luego, que, por el tipo de actuación, hayan tenido un rol en la aplicación de estándares de derechos humanos en materia de administración de justicia que puedan aplicarse a casos en los que estén presentes miembros de pueblos indígenas. Y aunque ambos autores se han concentrado en proponer esta metodología para analizar los procesos de gerencia pública, lo que esta investigación propone es extrapolar el enfoque y las herramientas metodológicas para aplicarlos a un proceso judicial. En ese sentido, nuestra intención es analizar el proceso abierto por los hechos de la Curva del Diablo (visto como un caso), pero con la finalidad de entender un fenómeno más grande: los procesos de justicia intercultural en el país y la actuación del sistema de administración de justicia frente a pueblos indígenas en contextos complejos.

La aproximación al estudio de caso, siguiendo lo dicho por Barzelay y Cortázar (2004: 19-20), se sostiene en la reconstrucción de una serie de procesos importantes denominados «episodios», que van a dar sentido al fenómeno que se quiere analizar. No se trata entonces de una recopilación puramente descriptiva ni cronológica de hechos ocurridos. Es la narración de un conjunto de eventos que han sido agrupados y definidos de determinada manera para ilustrar momentos distintos de un proceso social contextualizado. Así pues, estos episodios se van a componer de acciones desplegadas por diferentes actores sociales, tanto por parte de los protagonistas del proceso como por agentes externos a él, y mostrarán evidencia de ello.

Esto último es un aspecto importante, dado que no se quiere permanecer en impresiones o en percepciones vagas, sino apoyarse en evidencia, en sucesos posibles de documentarse, más allá de si se trata de elementos propiamente jurídicos o no. Como mencionan Alza y Zambrano (2014: 32), es conocer no solo lo que está en una ley o una decisión —por ejemplo, una sentencia judicial—, sino también documentar lo que ocurre detrás de esta. Así, se plantea reconstruir procesos que entrelazan sucesos de naturaleza diversa, pero que han tomado lugar en un momento determinado y permiten explicar una etapa del fenómeno mayor. El resultado de esta labor es la producción de un «relato» compuesto por este proceso (o por sus episodios) de orden secuencial y que revisados conjuntamente van a explicar —en este caso específico— el procedimiento judicial Curva del Diablo desde un contexto sociopolítico y cultural determinado.

La presentación de este relato, como se podrá ver, está pensada como narración, de tal manera que pueda documentarse la complejidad y diversidad de los acontecimientos sin

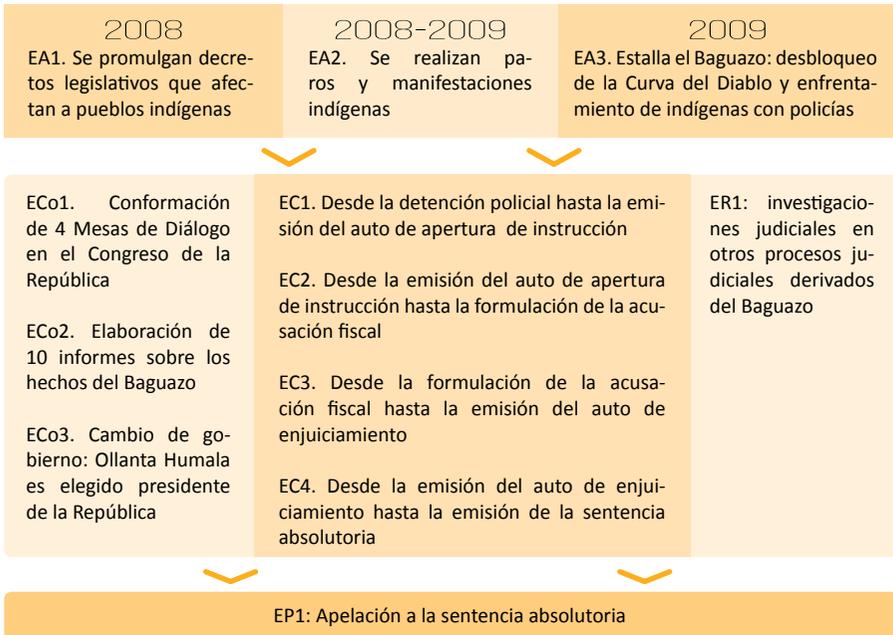
caer en el aspecto rutinario de la cronología. Así, una vez narrados los episodios, se analizan posteriormente los factores/actores que —sobre la base de evidencia— influyeron en la implementación (o no) de estándares de derechos humanos en materia de pueblos indígenas, que es precisamente el hilo conductor.

La estructura del relato ha sido pensada alrededor de cuatro episodios centrales, que tienen como inicio y fin dos hitos concretos. Estos hitos son:

- Desde la detención policial en el desalojo de la carretera hasta la emisión del auto de apertura de instrucción
- Desde la emisión del auto de apertura hasta la formulación de la acusación fiscal
- Desde la formulación de la acusación hasta la emisión del auto de enjuiciamiento
- Desde la audiencia de control de acusación en la que se emite el auto de enjuiciamiento hasta la emisión de la sentencia absolutoria

Estos eventos no se analizan de manera aislada, sino en relación con otros sucesos que, si bien tienen temporalidades distintas, se encuentran vinculados entre sí. Así, esta manera de enmarcar los eventos centrales de un fenómeno siguiendo el esquema propuesto por Barzelay y Cortázar (2004: 27) considera, además de los episodios centrales, eventos anteriores, contemporáneos, relacionados y posteriores. Así, para fines de esta investigación, se propone una estructura que siga los siguientes eventos:

Figura 3. Estructura del relato



Como se ve, al centro de la estructura están los episodios centrales (EC), que ilustran diferentes momentos del proceso objeto de investigación, que tienen un punto de inicio y un punto final, y que constituyen el centro del análisis. Sobre estos episodios es que se construye el relato. A la izquierda están ubicados los eventos anteriores (EA) a estos episodios y representan una suerte de antecedentes. En la parte superior están los eventos contemporáneos (ECo), que son sucesos que han ejercido influencia en los episodios. Del otro lado están los eventos relacionados (ER), que son los que ocurren de manera paralela a los episodios, pero que se encuentran entrelazados. Hacia la derecha están los eventos posteriores (EP), que son los que ocurrieron luego del proceso estudiado.

Debido a la exigencia de tener que documentar y dar soporte a los hechos, a los eventos y a las acciones desarrolladas a lo largo de los diferentes episodios, las fuentes de información recolectadas han sido de naturaleza variada, desde piezas procesales hasta informes sobre los hechos pasando por notas de prensa y testimonios, así como entrevistas. Es decir, no solo documentos propios del procedimiento penal o que consideran a los involucrados en este (jueces, fiscales, acusados, etcétera), sino también de otros actores que buscan resaltar en la agenda pública determinados aspectos del proceso.

A partir de esto último que hemos señalado, la tarea de recojo de información tuvo dos momentos. En primera instancia, se recopilaron las piezas procesales del caso que se encontraban disponibles, informes públicos relacionados con los sucesos ocurridos en el proceso judicial, así como bibliografía especializada. Asimismo, se realizaron entrevistas a funcionarios de instituciones públicas que tuvieron participación alrededor del proceso y a abogados de las partes. Estas entrevistas fueron exploratorias y apuntaron a identificar a los actores alrededor del proceso y los mecanismos implementados por el Estado en materia de justicia intercultural. El trabajo realizado en este primer momento permitió tener una mirada panorámica del proceso, del abanico de actores que jugaron un papel importante a lo largo de este y, principalmente, definir la estructura del relato a partir de los eventos centrales.

Teniendo los episodios centrales, y habiendo identificado otros eventos relacionados, se inició un segundo momento en el que se realizaron entrevistas en profundidad; esta vez semiestructuradas. Para su realización se partió por identificar a quienes tuvieron presencia y/o intervinieron en cada uno de los episodios centrales identificados. Para establecer aquellas preguntas que sirvieran para realizar las entrevistas, se elaboró un cuadro en el que por cada evento se planteaba una hipótesis, a las cuales se sumaban las preguntas guía que sirvieran para recoger información que no se tenía y que era necesario verificar; pero, sobre todo, sirvió para reconocer momentos que la revisión bibliográfica no presentaba.

Las entrevistas se realizaron en las ciudades de Lima, Jaén y Bagua, donde se pudieron conocer los testimonios de algunos indígenas procesados (alrededor de una mesa de discusión realizada el 8 de mayo de 2017), de representantes de la Iglesia que jugaron un rol importante en todo el proceso, de funcionarios del sistema de administración de justicia, abogados de las partes, miembros de la sociedad civil organizada, entre otros (véase el Anexo 1). Este segundo momento, entonces, permitió completar un proceso que partió de la exploración de actores primarios, pasó por la selección de episodios hito dentro del proceso y terminó con la identificación de elementos que se desarrollaron alrededor de este, y que culminó con la

Cuadro 1. Hipótesis que sirvieron para dar contenido a la estructura del relato

Eventos centrales	Hipótesis	Preguntas que guían las entrevistas
<p>Evento 1 LA DETENCIÓN POLICIAL Va desde el 5 de junio de 2009, inicio de las detenciones de los supuestos implicados, hasta el 12 de junio de 2009, cuando el Primer Juzgado Penal de Utcubamba emite un auto de apertura de instrucción en vía ordinaria (se dan las medidas cautelares, prisión preventiva, comparecencia).</p>	<p>Durante las detenciones policiales sucedieron una serie de situaciones —que luego fueron duramente cuestionadas— que se habrían producido en el marco de una intervención en un contexto de crisis, sin tener en cuenta los estándares de los derechos humanos.</p>	<p>¿Cómo se dieron las detenciones policiales? ¿Qué rol jugaron otras entidades públicas y de la sociedad civil organizada? ¿Se siguió algún procedimiento al momento de las detenciones? ¿Hubo una actuación policial que siguiera los estándares de los derechos humanos durante la detención?</p>
<p>Evento 2 LA INVESTIGACIÓN JUDICIAL Va desde el 12 de junio de 2009, cuando el Primer Juzgado Penal de Utcubamba emite un auto de apertura de instrucción en vía ordinaria, hasta el 6 de diciembre de 2012, cuando se presenta la Acusación Fiscal DF 056-2012-MP-DJA-FSMDT-B.</p>	<p>Mientras se realizaba la investigación judicial, se venían presentando a la par una serie de cambios en la forma de actuación estatal representados en la cada vez mayor presencia del enfoque intercultural.</p>	<p>¿De qué manera se llevó la investigación judicial? ¿Por qué demoró tanto? ¿Cuál fue el rol de la Fiscalía y de otras instituciones? ¿Qué cambios se empezaron a presentar en la estructura del Estado en materia de pueblos indígenas e interculturalidad?</p>
<p>Evento 3 EL CONFLICTO DE COMPETENCIAS Va desde el 6 de diciembre de 2012, cuando se presenta la acusación fiscal DF 056-2012-MP-DJA-FSMDT-B, hasta el 18 de diciembre de 2013, cuando se realiza la audiencia de control de acusación fiscal que lleva a la emisión del auto de enjuiciamiento el 22 de diciembre de 2013.</p>	<p>Se presentaron dificultades para establecer la sede judicial con la obligación de atender el proceso debido a la serie de implicancias que podrían suceder al tener que juzgarse a líderes de pueblos indígenas en el contexto pos-Bagua.</p>	<p>¿Por qué se dio este conflicto de competencias? ¿Qué razones se dieron para no querer ver este proceso? ¿Cómo se solucionó este conflicto de competencias?</p>

Evento 4**EL JUICIO ORAL**

Va desde el 18 de diciembre de 2013, cuando se realiza la audiencia de control de acusación fiscal que lleva a la emisión del auto de enjuiciamiento el 22 de diciembre de 2013, hasta el 15 de septiembre de 2016, cuando se emite sentencia absolutoria.

Durante la realización de las audiencias se puede comprobar la necesidad de incorporar el enfoque de interculturalidad en la actuación de los jueces.

¿Qué caracterizó a la actuación judicial antes, durante y después del inicio de la etapa oral?

¿Cuál fue el rol de la prensa, la Iglesia y la sociedad civil en su conjunto alrededor del proceso penal?

¿De qué manera se puede identificar que se aplican los estándares de derechos humanos durante este proceso penal?

Elaboración propia

etapa de recolección de información. En ese sentido, se trata de una metodología de corte cualitativo, pero de base documental y actoral ancha, en la medida que toma elementos del proceso judicial sin perder de vista las percepciones y acciones del «detrás de cámaras».

Al recojo de información le siguió un proceso de sistematización que supuso ordenar la data según los distintos momentos en que ocurrieron. Estos, como ya se dijo, fueron los episodios definidos sobre la base de hitos del proceso judicial y que guiaron la investigación. Una vez realizada la sistematización, se tuvo los insumos suficientes para elaborar un relato, compuesto por las piezas procesales y por distintos sucesos e intervenciones por parte de actores sociales que buscaron incidir en el desarrollo del juicio. Así, el relato producido permitió tener una visión panorámica y contextualizada de un proceso judicial no solo con implicancias legales, sino también mediado por factores sociales y políticos, y sobre todo posible de ser analizado desde una perspectiva multidisciplinaria.

Finalmente, la redacción del relato fue seguida por el análisis de la evidencia encontrada. El objetivo de esta parte —Capítulo 3— fue revisar en profundidad aquellos factores y los actores detrás de estos, que cumplieron roles primordiales en la manera cómo se buscó que se apliquen los estándares de derechos humanos mencionados en este proceso penal. En ese sentido, es importante considerar que

El análisis contiene una explicación de lo narrado. A diferencia de los trabajos académicos tradicionales, la separación entre narración y análisis obedece precisamente a la necesidad de limpiar la narración de subjetividades y comentarios explicativos que rompen la secuencia procesual de las decisiones, arriesga al investigador a la especulación en lugar de la búsqueda de información fidedigna y permite que otros autores puedan hacer lecturas diversas desde variadas disciplinas sobre el mismo caso. La explicación contenida en el análisis se obtiene de vincular teoría y evidencia, haciendo una lectura crítica de los procesos, a la luz de los enfoques teóricos aplicables y útiles para responder a la pregunta principal y teórica que guía la investigación. [...] El análisis constituye así un aporte académico relevante porque ayuda a comprender y explicar lo ocurrido en la narración y, eventualmente y dependiendo las condiciones o profundidad

de la investigación, reacciona o contesta las posiciones teóricas utilizadas, reconstruyendo o planteando nuevas posiciones. (Alza y Zambrano 2014: 37)

2.2. El proceso alrededor del proceso judicial Curva del Diablo

2.2.1. La actuación policial y las detenciones: acercándonos a los hechos detrás de los cuestionamientos

Los hechos sucedidos el 5 de junio de 2009 se enmarcaron en el operativo policial que se dio para desbloquear la carretera Fernando Belaúnde Terry en la Curva del Diablo, cerca de la ciudad de Bagua, región Amazonas. En mayo de 2009, indígenas awajún y wampis ya habían intentado tomar la carretera, en el puente de Corral Quemado, pero fueron rápidamente desalojados por las fuerzas policiales (SERVINDI 2009). Esta situación significó para los miembros de los pueblos awajún y wampis aprender de qué manera tomar parte de esta carretera en una siguiente oportunidad y evitar un desalojo tan rápido. En ese sentido, fueron estratégicos en decidir que el paro fuese en la Curva del Diablo, ya que: a) la carretera no estaba en medio de un descampado, sino que era una curva en el trayecto flanqueada por una colina, de tal manera que se generaba un codo cerrado en la pista; b) al ser una curva tan cerrada, ocupar este doblez de la carretera significaba impedir el paso al cerrarse un único acceso tanto de ida como de vuelta; c) la colina permitía a los indígenas tener una posición elevada en la misma curva (a manera de cima de la montaña) para observar desde ahí a todos lados, de tal manera que se pudiese estar atentos a cualquier intervención, viniera de donde viniera; y d) por el otro lado de la colina se encontraba el río Marañón, una suerte de frontera natural que les permitía el acceso a alimentos y la salida de estos, tener ayuda e incluso servir como un «aliado» natural en caso de un enfrentamiento cuerpo a cuerpo.¹²

La ocupación de esta zona, que significó la reanudación de las protestas iniciadas en el 2008, se dio desde el 9 de abril de 2009 hasta el 5 de junio del mismo año, tiempo en el que se detuvo el traspaso fluido del transporte general, mas no el paso de la gente. Esto debido a que el paro tuvo como objetivo central hacer un llamado de atención al Estado peruano en el marco de los cuestionamientos a un conjunto de decretos legislativos que afectan sus condiciones de vida (Basombrío y otros 2016: 250). Manacés y Gómez proporcionan una descripción detallada de los eventos ocurridos ese día, así como de las razones que llevaron a los pueblos indígenas a ocupar la carretera. Ambos autores explican que desde que se reanudó el paro amazónico llegaron a firmarse hasta tres actas entre representantes indígenas y autoridades policiales con la intención de evitar incidentes. Hasta el 25 de mayo, los manifestantes se aglomeraron alrededor de la Estación N.º 6, pero fue ante la falta de atención de sus demandas que los miembros de los pueblos awajún y wampis tomaron la decisión de bloquear la carretera Fernando Belaúnde Terry, a la altura de los kilómetros 200 y 202 (2013: 95).

El bloqueo se mantuvo constante y sin mayores incidentes en los siguientes días. Durante este período se dio una comunicación fluida entre los representantes indígenas y la Policía, comandada por el general Javier Uribe Altamirano, jefe de la Dirección Territorial Policial

¹² Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

IV Tarapoto, para permitir el paso de personas y automóviles en determinadas horas sin que se lleve a cabo un desalojo por parte de la Policía (Manacés y Gómez 2013: 88). Este momento es importante de recordar porque demuestra la predisposición inicial por parte de los indígenas como de la Policía de mantener el diálogo y de establecer compromisos lejos de la violencia y que luego terminaría siendo abandonada.

Hacia fines de mayo, las cabezas de la Policía comenzaron a recibir presiones por parte de grupos empresariales que habían tenido que paralizar sus actividades a causa del bloqueo (Manacés y Gómez 2013: 88). El 2 de junio, no obstante, se llegó a un acuerdo entre manifestantes y autoridades policiales para desplazarse desde la Curva del Diablo hacia la Estación N.º 6 y mantener el paro amazónico desde este punto. Los autores antes mencionados explican que la decisión de los indígenas de repliegarse implicó identificar una zona que ofreciera mejores condiciones de habitabilidad mientras esperaban respuestas políticas en Lima (Manacés y Gómez 2013: 96). Así pues, permanecer en la Estación N.º 6 no solo les permitía tener una mayor cercanía a las comunidades nativas, sino además un mejor acceso a recursos como alimentos o ayuda. En ese sentido, al igual que la decisión de tomar la Curva del Diablo, el repliegue hacia esta zona también fue pensado de manera estratégica por los manifestantes.

A pesar de esto, las respuestas en Lima fueron en dirección contraria. El mismo 2 de junio, la ministra del Interior, Mercedes Cabanillas, decidiría realizar cambios en los altos mandos policiales. Nombró nuevo director general de la Policía al general Miguel Hidalgo Medina, quien ordenaría reemplazar a Uribe por el general Luis Elías Muguruza, jefe de la Dirección de Operaciones Especiales, en el comando operativo. La decisión de la exministra Cabanillas de mover las piezas al interior de la Policía y, por tanto, de poner en duda una salida pacífica al conflicto se habría originado en la sesión del Consejo de Ministros del 3 de junio. Ello se dio en un contexto en el que se veía con preocupación si la firma del Acuerdo de Promoción Comercial (APC) Perú-Estados Unidos, también conocido como Tratado de Libre Comercio, estaría en riesgo (RT 2014).¹³

Los cambios en los mandos altos de la institución policial y en el comando operativo evidenciaron la urgencia de parte del Estado por reabrir la vía y desalojar a los indígenas. Esta tarea fue encomendada al general Muguruza, quien antes de seguir la línea mantenida por el general Uribe, consistente en acordar un retiro pacífico de la zona, se concentró en liberar la carretera. Manacés y Gómez mencionan que la justificación inicial del operativo residió en la «posición intransigente y beligerante de Alberto Pizango y otros dirigentes y al desabastecimiento de alimentos y combustible en Bagua» (2013: 90); sin embargo, también habría influido la suposición de que los manifestantes tenían armas en su poder. El 4 de junio se reconocería el terreno y se introduciría una hoja complementaria a la orden de operaciones que implicó incluir una dimensión aérea al operativo y la toma de la colina ubicada detrás de la Curva del Diablo como un punto estratégico con el que se podía avistar todo el espacio (Manacés y Gómez 2013: 100).

¹³ A través de información filtrada por WikiLeaks, se pudo conocer después la preocupación del embajador de Estados Unidos en Perú, Michael McKinley, por que el Gobierno de Alan García hubiera cedido a las demandas de los manifestantes, pues consideraba que podía poner en riesgo la firma de este tratado comercial.

El operativo comenzó el 5 de junio a las 5:00 horas con el Escuadrón N.º 1 ascendiendo a la colina al mando del comandante L. Del Carpio y del mayor Felipe Bazán. Este escuadrón, compuesto por 58 policías, avanzó hacia la colina a través de la localidad de Siempre Viva con la consigna de permanecer en la zona para esperar la llegada, por la carretera, del resto de conjuntos policiales desde Corral Quemado y tener una visión panorámica del lugar (Manacés y Gómez 2013: 100). Los efectivos de este escuadrón se toparon en la colina con dos pequeños grupos de indígenas que se habían distribuido para monitorear la zona la noche previa. De acuerdo con Manacés y Gómez, estos grupos apenas contaban con tres y cuatro integrantes, todos varones, desarmados y que únicamente llevaban consigo bengalas y cohetes para usarlos como instrumentos de aviso (2013: 106). Cuando se dieron cuenta de la presencia policial, soltaron un primer aviso al resto de los manifestantes, lo que habría ocurrido alrededor de las 5:30 horas.

Mientras esto ocurría, en la carretera se comenzaba a avizorar la llegada a la zona de otros escuadrones de la Policía. Los indígenas dispusieron enviar un contingente al cerro y mantener la ocupación de la carretera. Este será el momento en el que los policías van a decidir iniciar las acciones de represión al ver a este grupo de manifestantes aproximarse a ellos en la colina (Manacés y Gómez 2013: 110). Los primeros disparos en este sector fueron gases lacrimógenos realizados con la intención de disuadir a los manifestantes, pero posteriormente serían disparos de bala los que replegaron a los manifestantes. Las experiencias de desalojo pasadas les habían enseñado a los indígenas cuál era la manera en la que la Policía solía proceder en el despeje de manifestantes; es decir, priorizando el diálogo, invocando la desocupación y usando armas no letales en última instancia (Manacés y Gómez 2013: 111). De ahí que no solo no se haya pensado una suerte de emboscada para los policías, sino que tampoco hayan estado preparados para contener una acción represiva.

El avance de los indígenas en la colina, el uso de gases lacrimógenos y el desorden generado por el uso de petardos generó la dispersión y división del escuadrón, lo que llevó a que un grupo de efectivos liderados por el mayor Bazán se separasen del resto y se dirigiesen a la parte más alta del cerro (Comisión investigadora sobre los hechos acontecidos en la ciudad de Bagua, aldeaños y otros, determinando responsabilidades a que haya lugar 2010: 188). El accionar del grupo de Bazán fue el que causó los primeros fallecidos del conflicto y una lucha mucho más frontal y cercana entre los efectivos y los manifestantes. Los heridos de gravedad, entre los que se encontraba Santiago Manuin, integrante del Comité de Lucha Indígena, y el primer fallecido de bala hicieron que los indígenas dejaran de lado la postura inicial y optasen por una actitud combativa y enérgica. La ofensiva de los indígenas en el enfrentamiento se reflejó en el combate cuerpo a cuerpo con los efectivos y en el uso de bengalas, cohetes y rocas a distancia.¹⁴ Los indígenas cobraron las primeras víctimas policiales en este enfrentamiento y se presupone que aquí, en medio del tumulto, se habría producido la captura del mayor Bazán.

¹⁴ En la zona del enfrentamiento también se encontraron lanzas; sin embargo, es pertinente señalar que, si bien se trata de objetos que históricamente han tenido un uso extendido a lo largo de los asentamientos awajún y wampis, especialmente para la caza de animales, en la actualidad tienen un carácter distintivo; es decir, son elementos que les permiten presentarse y que los reconozcan como indígenas. Al igual que la corona (conocida como *tawa o tawasa*), la lanza se porta en situaciones en las que se han de reunir con autoridades del Estado o en eventos importantes. Es así que su uso se había acordado previamente al inicio del paro, como ha señalado el Informe pericial antropológico sociocultural N.º 11-2015-DML-II-A/AF-SC del 10 de diciembre de 2015.

El destino del otro grupo policial, liderado por Del Carpio, no fue muy diferente. Habiendo tomado la ruta contraria, este segundo grupo quedó cerca del abismo, atrapado entre el vacío y la masa de indígenas escondida entre los gases lacrimógenos. Aunque no se encontraron rastros de enfrentamiento entre ambos bandos, se hallaron 6 cadáveres de efectivos policiales. No sería sino hasta la llegada de un helicóptero que se terminó de repeler a los manifestantes de la colina (Manacés y Gómez 2013: 117). El saldo del enfrentamiento sobre la colina fue de 11 policías y 4 indígenas muertos, y de 1 oficial desaparecido. Los problemas, más allá de estas cifras, revelan una situación más compleja: el operativo comenzó sin la presencia de un fiscal que pudiera garantizar condiciones adecuadas para el desalojo.

El operativo en la carretera, a cargo del general Muguruza, solo acrecentó la tensión entre los bandos. Los escuadrones liderados por Muguruza estaban compuestos por más de 300 efectivos policiales y venían acompañados de vehículos blindados, camionetas y helicópteros (Manacés y Gómez 2013: 123). Al igual que el escuadrón que ocupó la colina, en esta zona tampoco se percibió un espíritu conciliador por parte de la Policía; antes bien, la consigna de desalojar la carretera por la fuerza se mantuvo firme. De hecho, para cuando se aproximaron a la zona ocupada por los manifestantes habían pasado dos horas desde el inicio del enfrentamiento sobre la colina (pasadas las 7:00 horas), y tampoco se realizó con la presencia del Ministerio Público.¹⁵ Este recién llegó al punto de confrontación a las 7:45 horas, cuando el enfrentamiento ya había comenzado (Manacés y Gómez 2013: 125).¹⁶

No hay referencias exactas sobre el momento preciso en que se comenzaron a realizar las detenciones. Antes bien, estas se dieron de manera distinta y en diferentes momentos. Hubo detenciones en la misma carretera, en la colina, en el trayecto hacia Bagua e inclusive dentro de viviendas próximas a la zona de enfrentamiento, donde se había dado refugio a muchos de los manifestantes. Tampoco hay certeza sobre cuáles fueron los factores que la Policía debía tomar en cuenta para realizar las detenciones. Aún así, diversas fuentes afirman que estas detenciones fueron violentas, incluso con aquellas personas que no portaban ningún tipo de arma o que solo estaban transitando en la zona.

De acuerdo con los documentos oficiales, las detenciones se realizaron por diversos delitos; entre ellos, homicidio calificado (con arma de fuego), lesiones, motín, bloqueo de carreteras, arrebato y tenencia ilegal de armas, e inclusive extorsión y asociación ilícita para delinquir. Respecto al homicidio calificado con arma de fuego, todas las personas detenidas dieron negativo a la pericia de absorción atómica; aun así, continuaron detenidas. En algunos casos, manifestantes indígenas señalaron que se habría intentado devolver el armamento encontrado en la carretera a la Policía, y ello también habría generado detenciones.¹⁷ En ese sentido, se han presentado muchas irregularidades en torno a la detención de los manifestantes, tanto en el proceder de los efectivos policiales como en las condiciones que enfrentaron los indígenas durante esta etapa.

¹⁵ Versión señalada en las entrevistas por los abogados de las partes.

¹⁶ De acuerdo con la información oficial, por medidas de seguridad personal, el Ministerio Público dirigió el operativo desde el sector Siempre Viva-El Milagro.

¹⁷ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

La Defensoría del Pueblo indicó que a raíz de los hechos hubo 200 heridos y que se detuvieron a 92 personas, entre estas a 9 adolescentes (2009: 3), quienes fueron puestos a disposición de la autoridad pertinente. Al haberse detenido en flagrancia, no era necesario notificar al juez su detención hasta un plazo máximo de 24 horas. Por eso, el mismo 6 de junio, a solicitud de la fiscal Olga del Carmen Bobadilla Terín, el Primer Juzgado Penal de Utcubamba, a cargo del doctor Francisco Miranda Caramutti, convalidó la detención preliminar de 30 personas, y otorgó dicha medida por un plazo de siete días.¹⁸ Es decir, identificó la necesidad de seguir investigando la participación de esas personas en los hechos.

Según los atestados policiales¹⁹ y la información recabada por la Defensoría del Pueblo, los detenidos fueron ubicados en distintos establecimientos, incluso hubo un grupo de 17 personas que tuvieron que ser transportadas a Chiclayo por los disturbios que se llevaban a cabo en el local policial de Bagua. Sin embargo, el mayor número de detenidos fue reunido en el Cuartel Militar El Milagro (Utcubamba-Bagua). En el cuartel se improvisó un espacio con malla metálica para reunir a los detenidos (Poder Judicial 2009), quienes no recibieron alimento ni agua, ni tuvieron contacto con sus familiares durante los primeros días,²⁰ necesidades básicas que fueron posteriormente atendidas por la acción de instituciones como la Defensoría del Pueblo, el Comité Internacional de la Cruz Roja y la Iglesia católica.

Además de las precarias condiciones en las que se encontraban los detenidos, algunos fueron víctimas de agresiones por parte del personal policial.²¹ Otra de las irregularidades durante la detención fue el limitado acceso a abogados. A pesar del estado de emergencia declarado, el cual limitaba el paso de personas en la zona, instituciones como la Conferencia Episcopal de Acción Social (CEAS) y el Instituto de Defensa Legal (IDL) se apersonaron al cuartel para asumir la defensa la misma noche del 5 de junio o durante la madrugada del 6 de junio, pero algunas diligencias ya se habían realizado con la presencia de los abogados de la Defensa Pública. Sin embargo, no se exigió la presencia de traductores al momento de las declaraciones (FIDH 2009: 32).

En los días siguientes, la situación en la zona seguía siendo tensa, y se llegaron a producir 99 arrestos por violar el toque de queda, como parte del estado de emergencia declarado en mayo. Estas personas fueron posteriormente liberadas (AI 2009: 29). Asimismo, el 8 de junio, el Ministerio de Transportes y Comunicaciones ordenó la clausura de la radio local, Radio La Voz. De acuerdo con Amnistía Internacional (AI), el cierre habría sido en represalia por su accionar durante los hechos y en los días siguientes a estos, fundamentándose formalmente en un tecnicismo (2009: 36).

El 12 de junio, una semana después de los hechos, el Primer Juzgado Penal de Utcubamba emitió un auto de apertura de instrucción en vía ordinaria, con el cual se inició la etapa de

¹⁸ Según lo establecido en el artículo 2 de la Ley 27934, Ley que regula la intervención de la Policía y el Ministerio Público en la Investigación Preliminar del Delito, modificada posteriormente por el Decreto Legislativo 989.

¹⁹ Atestado 22-RPL/DIVSEEST-PNP-CH, del 6 de junio de 2009, emitido por la Dirección Territorial de Policía (DIRTEPOL)-Chiclayo. Atestado 046-RPNP-A/CS.PNP.BG-SEINCRI, del 12 de junio de 2009, emitido por la Sección de Investigación Criminal (SEINCRI) de Utcubamba.

²⁰ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

²¹ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

investigación judicial. Esto implicaba que el juez había determinado la probable comisión de delitos y, por ende, la necesidad de investigar. Debido a que las detenciones se dieron de manera masiva alegando flagrancia (sin que esta haya sido debidamente acreditada), las personas entrevistadas para esta investigación indicaron que esa semana entre los hechos y el auto de apertura fue utilizada por el Ministerio Público para regularizar dicha situación.

En la misma fecha, el juzgado también dictó medidas contra los detenidos. En primer lugar, declaró que de las 53 personas que posteriormente fueron acusadas por la Fiscalía, 35 podrían llevar las investigaciones en libertad. De este grupo, únicamente 8 tenían reglas de conducta adicionales (como la firma mensual de un acta). Por otra parte, ordenó la detención de 18 personas, quienes fueron llevadas al Establecimiento Penitenciario de Huancas-Chachapoyas; a excepción de Santiago Manuin, quien se encontraba hospitalizado en Chiclayo.

Si bien lo regular es llevar la investigación en libertad, es posible que el juez expida mandato de detención —hoy conocido como prisión preventiva—, siempre y cuando se verifique la existencia de tres presupuestos: a) un alto grado de probabilidad de que se haya cometido un delito y que la persona investigada esté vinculada a este; b) que la pena probable que se va a imponer sea mayor a un año de pena privativa; y c) que exista peligro procesal, ya sea peligro de fuga o de obstaculización del proceso.²² Esta medida fue impuesta contra los dos supuestos autores materiales de homicidio calificado contra los efectivos policiales (Feliciano Cahuasa y Ronal Requejo) y contra todos los supuestos autores intelectuales instigadores: Alberto Pizango, Joel Shimpukat, Leo Timias, Santiago Manuin, Orlando Requejo, José Gilberto Challe y Merino Trigoso. A las nueve personas restantes con mandato de detención se les estaba investigando por los delitos de atentado contra los medios de transporte de servicio público (bloqueo de carretera), motín y sedición, y daños agravados.

Ahora bien, en este primer período identificado, desde que detonó el conflicto hasta que se presentó el segundo atestado policial del 12 de junio, diversas personalidades y organizaciones se pronunciaron prontamente sobre los hechos. La Iglesia, de manera particular los jesuitas, tuvo una participación bastante activa. El mismo 5 de junio, la Conferencia Episcopal Peruana y la Defensoría del Pueblo emitieron un pronunciamiento en el que rechazaban los hechos de violencia e invocaban al diálogo. Un día después, el Concilio Nacional Evangélico del Perú y la Fraternidad de Asociaciones de Iglesias Evangélicas Nativas de la Amazonía Peruana también se pronunciaron y solicitaron el respeto por los derechos indígenas y sobre todo por el derecho a la consulta. La Vicaría de Prelatura de Sicuani y otras organizaciones se pronunciaron el 7 de junio bajo una tónica similar.

Asimismo, organizaciones de la sociedad civil como la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH), el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Prodiálogo también alertaron sobre el desborde de violencia en la zona. La CNDDHH, en particular, lanzó dos alertas al secretario de la CIDH y solicitó la intervención de autoridades debido a los sucesos. Si bien no hubo una intervención por parte de la comisión, sí se pronunciaron por medio de un comunicado de prensa en el cual condenaban los hechos de violencia sucedidos. Asimismo, la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión manifestó

²² Estos presupuestos fueron los vigentes y aplicables durante los hechos. En los años siguientes, la legislación al respecto varió y se modificaron algunos de los presupuestos señalados.

su especial preocupación por el cierre de Radio La Voz, y la afectación al derecho a la libertad de expresión que esto suponía. Por su parte, el 10 de junio de 2009, el relator especial de la ONU publicó un comunicado en el que condenaba los hechos de violencia.

2.2.2. La investigación judicial: incertidumbre de las partes y reacción de otros actores

Con la emisión del auto de apertura en junio de 2009, se inició la investigación judicial de los hechos.²³ Durante esta etapa del proceso judicial se realizaron las diligencias necesarias para esclarecer lo sucedido y recabar los medios probatorios suficientes para fundamentar la futura acusación fiscal. Estas diligencias abarcaron la realización de diversas pericias, así como la toma de declaraciones a investigados, testigos, entre otros.

Ante el inminente enfrentamiento de las comunidades indígenas con un sistema de justicia ajeno al suyo, la CEAS organizó una serie de talleres en las comunidades nativas de la provincia de Condorcanqui.²⁴ El objetivo era familiarizar a los líderes y a las lideresas indígenas con el sistema penal peruano, identificar los roles de cada uno de los actores del proceso, sus labores, el lenguaje que se usaría, y la finalidad en sí de todo el juicio que se estaría por llevar a cabo. La metodología planteada supuso también brindar acompañamiento psicológico a las personas involucradas, quienes temían por las posibles acciones del Estado luego de los hechos del 5 de junio.²⁵ De tal manera, con la participación de otras instituciones como el CAAAP, durante toda la investigación se realizaron diversos viajes para llevar a cabo estos talleres.

La investigación judicial duró tres años y medio, lo cual sometió a un estado de angustia e incertidumbre a los investigados. Esta sensación fue considerada agresiva para aquellas personas que afrontaron el proceso en la cárcel, alejados de sus familiares y de sus costumbres.²⁶ En el marco de estas investigaciones se llevó a cabo un cambio de Gobierno; entró Ollanta Humala Tasso como presidente del Perú el 28 de julio de 2011, y se dio un cambio en la manera de atender la problemática de los pueblos indígenas en comparación con las políticas establecidas desde el segundo Gobierno aprista de Alan García Pérez.

◆ La documentación de lo sucedido

Mientras el proceso penal seguía su curso, organismos internacionales y nacionales decidieron documentar lo sucedido el 5 de junio de 2009 y pronunciarse al respecto (Cavero 2011). Así, el 22 de julio de 2009 el —quien fuera— relator especial de la ONU para los pueblos indígenas, James Anaya, presentó su informe sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía y los sucesos del 5 de junio en la Curva del Diablo y de días posteriores en la provincia de Bagua (Amazonas). En sus observaciones, el relator afirmó la necesidad de

²³ Al tratarse del año 2009, es necesario considerar que aún se encontraba vigente el Código Procesal Penal. Este código, el cual sigue la línea del proceso inquisitivo, ordenaba que fuera el juez el encargado de dirigir la investigación.

²⁴ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

²⁵ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

²⁶ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

realizar un esclarecimiento y una investigación completa y objetiva de los hechos para que todas las partes, así como la población en general, tuvieran claridad sobre lo ocurrido. Para ello, recomendó establecer una comisión especial independiente, con participación de los indígenas y otras instancias sociales y con presencia, además, de actores de la comunidad internacional. También planteó revisar las denuncias judiciales contra dirigentes indígenas y profundizar en el proceso de diálogo iniciado con las comunidades indígenas (ONU 2009).

Por su parte, la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH) también realizó un informe sobre los hechos.²⁷ En diciembre del mismo año, AI también publicó su informe sobre los sucesos del 5 de junio. En este informe, AI no solo informa sobre los hechos y los abusos que se dieron, sino que también aporta información sobre cómo se fue desarrollando la situación de los detenidos seis meses después. Así, da a conocer que de las 18 personas que tuvieron mandato de detención, únicamente siguieron detenidas 5 en el Penal de Huancas, a las afueras de Chiclayo. Posteriormente saldrían en libertad otras 2 personas; permanecieron detenidas únicamente 3 (Villa Stein 2009).

Además de los informes mencionados, en noviembre de 2009 se realizó una audiencia temática ante la CIDH sobre la situación de los derechos humanos en la Amazonía, en la cual se trató principalmente la situación después de los hechos del 5 de junio. Como parte de la sociedad civil, había representantes indígenas y de organizaciones no gubernamentales como el IDL y la CEAS. Por parte del Estado asistieron Delia Muñoz (procuradora del Estado), Javier Villa Stein (Poder Judicial), Aurelio Pastor (Ministerio de Justicia), Luz Carmen Ibáñez (Ministerio Público) y Eduardo Perochena (Ministerio de Agricultura). Durante la audiencia, los miembros de la sociedad civil recalcaron la poca acción del Estado frente a las víctimas indígenas y civiles; mientras que los representantes del Estado se centraron en la información falsa que había circulado sobre los hechos.

En sede nacional, a pocos días de los hechos —el 15 de junio de 2009—, el Congreso de la República decide conformar la Comisión Investigadora sobre los hechos acontecidos en la ciudad de Bagua, aledaños y otros. Esta comisión estuvo conformada por Guido Lombardi (presidente), Víctor Isla (vicepresidente), Wilder Calderón, Martha Moyano, Eduardo Espinoza, Juan Perry y Luis Humberto Falla. Este último formó parte de la comisión un mes después de su instalación, en reemplazo del congresista Elías Rodríguez. La Comisión Investigadora tuvo los siguientes objetivos: identificar las causas del conflicto; determinar responsabilidades individuales e institucionales; elaborar conclusiones y propuestas que contribuyeran a la prevención; y brindar un informe que contribuyera a fortalecer las relaciones entre el Estado y los ciudadanos (Congreso de la República 2010: 3). El trabajo de esta comisión dio como fruto cuatro informes distintos: el de mayoría (firmado por Martha Moyano, Eduardo Espinoza y Juan Perry), dos de minoría (uno firmado por Guido Lombardi; y otro, por Víctor Isla), y uno que publicarían congresistas del APRA (según lo que manifestó el congresista Wilder Calderón).

Mientras tanto, también se estableció el Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con representantes de los ministerios de Agricultura, Ambiente,

²⁷ Este informe ha sido ampliamente criticado, en tanto contiene información inexacta sobre los hechos del 5 de junio (participación militar, alto número de indígenas desaparecidos, quema de cuerpos de indígenas, entre otros).

Mujer y Desarrollo Social, y Salud, así como representantes de los Gobiernos regionales de Loreto, Ucayali, Amazonas, San Martín y Madre de Dios, además de 10 representantes de los pueblos indígenas (AI 2009: 38-39). Este grupo sería reformado durante agosto de 2009, e incluiría más ministerios (Energía y Minas, Educación, Transportes y Comunicaciones, Vivienda, Construcción y Saneamiento, y Justicia) y Gobiernos regionales (Cusco, Huánuco, Pasco, Ayacucho, Junín y Cajamarca). Una vez que se decidió su conformación final, el grupo se dividió en cuatro grupos de trabajo llamados «mesas de diálogo», las cuales tenían funciones independientes: investigar los hechos ocurridos el 5 de junio (Mesa 1); atender la problemática de los decretos legislativos promulgados en el 2008 (Mesa 2); formular recomendaciones para implementar la consulta previa (Mesa 3); y desarrollar un Plan Nacional de Desarrollo para la región amazónica (Mesa 4) (AI 2009: 39). Producto del trabajo de la primera mesa (denominada «Comisión de la Verdad de Bagua») se dieron dos informes. Uno, Informe en Mayoría, fue publicado en diciembre de 2009 y firmado por Pilar Mazetti (representante de las comunidades indígenas), Ricardo Álvarez y Susana Pinilla (por el Poder Ejecutivo), y Manuel Bernaldes (representante de los Gobiernos regionales). Otro, Informe en Minoría, fue firmado por Jesús Manacés y la hermana Carmen Gonzales.

Asimismo, otra institución nacional que se pronunció fue la Defensoría del Pueblo. Esta publicó primero un informe en julio de 2009, en el cual dio cuenta de las acciones inmediatas realizadas ante los hechos del 5 de junio. El gran aporte de este informe es que fue el primero en brindar cifras de lo sucedido, las cuales fueron posteriormente validadas como las reales. El 19 de enero de 2010, la Defensoría presenta un segundo informe ante la comisión parlamentaria mencionada, un informe institucional que da cuenta, en mayor detalle, de las actuaciones defensoriales antes, durante y después del conflicto. En primer lugar, demandó la aprobación de la Ley de Consulta Previa. En segundo lugar, exhortó sobre la necesidad de reorganizar el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA), así como de fortalecerlo; para ello mencionó la necesidad de una fuerte institucionalidad estatal indígena. En tercer lugar, señaló la necesidad de desarrollar el diálogo intercultural entre el Estado y la población indígena. Indicó que los sucesos de Bagua evidenciaron la carencia de instrumentos para el diálogo intercultural que eviten volver a lamentar el enfrentamiento violento entre peruanos. Finalmente, hizo un llamado a construir un Estado inclusivo. Señaló que los sucesos de Bagua tuvieron como telón de fondo la discriminación y la exclusión que sufren los pueblos indígenas amazónicos.

◆ Visibilizando cambios

De manera paralela al proceso penal, y a los pronunciamientos de organismos internacionales, desde el Poder Judicial se empezaron a visibilizar acciones a favor de la justicia intercultural. Por ejemplo, en noviembre de 2009 se creó la Escuela de Justicia Intercultural del Perú (creada por la Corte Superior de Justicia de San Martín), la cual empezó a funcionar al año siguiente. Asimismo, en el 2010 se realizó la Primera Reunión Anual de Presidentes de las Cortes Superiores de Justicia, en la que se aprobó la Declaración de la Justicia Transcultural del Milenio. Ese mismo año se realizaron el Primer y el Segundo Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural, y el Poder Judicial decidió adherirse a las «100 Reglas de Brasilia sobre acceso a la justicia de personas en condiciones de vulnerabilidad» (Poder Judicial 2015a). También, se acuerda crear la Oficina Nacional de Justicia Intercultural dependiente del

Poder Judicial y generar espacios de formación, capacitación e intercambio de saberes con enfoques interculturales replicando las experiencias de los Centros de Justicia Intercultural de San Martín y Cajamarca.

En noviembre de 2011 se celebra el Tercer Congreso Intercultural de Justicia Intercultural «Hacia la consolidación del pluralismo en la justicia» promovido por el Poder Judicial y con participación de rondas y comunidades campesinas y nativas. Como conclusión se realizó la Declaración de Huaraz que, entre otros aspectos, reconoce el esfuerzo del Poder Judicial para asumir como enfoque y política institucional a la interculturalidad en la justicia, para, basándose en ella, orientar la actuación de sus instancias y órganos jurisdiccionales. Además, se establece la necesidad de implementar acciones de sensibilización y capacitación a nivel nacional desde el Poder Judicial para que los jueces conozcan y apliquen el nuevo marco jurídico que reconoce la jurisdicción especial indígena. Para ello se convoca la participación activa en el desarrollo de la política de justicia intercultural de las instituciones vinculadas al sistema de justicia, tales como el Ministerio Público, el Tribunal Constitucional, la Defensoría del Pueblo, el Consejo Nacional de la Magistratura, la Academia de la Magistratura, el Ministerio de Justicia y la Policía Nacional del Perú (PNP). Es importante mencionar en este contexto que, en agosto de 2012, la Sala Penal Permanente confirma la absolución de 21 indígenas que estaban siendo «procesados por hechos ocurridos en el contexto de una protesta contra la empresa petrolera Pluspetrol» (Ruiz 2014). Por último, se reconoce al doctor César San Martín Castro, presidente del Poder Judicial, por su compromiso con la justicia intercultural, al promover una posición institucional del Poder Judicial favorable a la coordinación y colaboración con la justicia indígena en un contexto de interculturalidad y de protección efectiva de los derechos humanos.

Por otra parte, durante los años de la investigación judicial también se realizaron acciones desde el Gobierno central. Por ejemplo, el 21 de julio de 2010 se promulgó la Ley 29565, Ley de Creación del Ministerio de Cultura, que crea a su vez el Viceministerio de Interculturalidad. Dicho viceministerio tiene entre sus funciones principales «[p]romover y garantizar el sentido de la igualdad social y respeto a los derechos de los pueblos del país, de conformidad con el Convenio 169», así como formular políticas de inclusión, entre otras. De igual manera, a un mes de haber asumido la presidencia de la República, Ollanta Humala Tasso promulgó, el 31 de agosto de 2011, la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, Ley 29785, cuyo reglamento se publica el 3 de abril de 2012 por medio del Decreto Supremo 001-2012-MC. De manera paralela, durante noviembre de 2011 se iniciaron las protestas contra el proyecto minero Conga, las que se fueron intensificando en los meses siguientes. En un contexto político nuevo se empiezan a resaltar diferencias entre la manera que tenían el Gobierno aprista y el entrante Gobierno nacionalista de abordar la problemática de los pueblos indígenas a nivel nacional (Alza y Zambrano 2014).

2.2.3. Un ping-pong de competencias

A inicios del 2010, una de las abogadas del Vicariato de Jaén presentó una solicitud para que se considerara crear una sala penal ad hoc en la ciudad de Santa María de Nieva, de modo que se llevaran a cabo los procesos de los casos Curva del Diablo y Estación N.º 6. Se hizo esto debido al alto número de personas indígenas que iban a ser procesadas y que vivían

muy lejos de las sedes judiciales ubicadas en Amazonas y Utcubamba. Como respuesta a dicho pedido, en la Resolución Administrativa 257-2010 del 13 de julio de 2010, el Consejo Ejecutivo del Poder Judicial estableció que los casos mencionados debían ser vistos por la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Liquidadora de Bagua en la región Amazonas y que, para promocionar el acceso a la justicia a poblaciones alejadas, dicha Sala podía trasladarse a zonas más cercanas donde residían los imputados.

Tiempo después, el 6 de diciembre de 2012, se presenta la Acusación Fiscal DF-056-2012-MP-DJA-FSMDT-B, en la que se acusa a 52 varones y a una mujer pertenecientes a los pueblos indígenas awajún y wampis de diversos delitos, tales como instigadores de homicidio calificado o de lesiones graves, o entorpecimiento del funcionamiento de servicios públicos, motín o disturbios, entre otros. En el marco de estas acusaciones, entre el 13 y el 15 de diciembre de ese año se celebró el Cuarto Congreso de Justicia Intercultural, que finalizó con la Declaración de Lima. En esta se recomienda proseguir el proceso de sistematización de la jurisprudencia sobre justicia intercultural y fortalecer el trabajo de las Escuelas de Justicia Intercultural, así como crear una Escuela Nacional de Justicia Intercultural que se dedique a armonizar y potenciar los esfuerzos que desarrollan las Cortes Superiores sobre investigación y capacitación en justicia intercultural (Poder Judicial 2012). Igualmente, se respalda al Consejo Ejecutivo del Poder Judicial en su labor de fortalecimiento de la justicia intercultural a través de la aprobación e implementación de la Hoja de Ruta de Justicia Intercultural presentada por la Comisión de Trabajo sobre Justicia Indígena y Justicia de Paz. A su vez, se invita a diversas instituciones como el Ministerio Público y la PNP a sumarse a la causa de la justicia intercultural, y se brinda a sus integrantes la capacitación necesaria en esta materia. Asimismo, se invita a la Academia de la Magistratura a tomar en cuenta criterios de reflexión intercultural en el proceso de formación de los magistrados y fiscales; y al Consejo Nacional de la Magistratura, a integrar en sus criterios de evaluación la formación en justicia intercultural. También se invoca a las Facultades de Derecho de las universidades públicas y privadas y a los colegios de abogados a fomentar el estudio, la reflexión y la investigación sobre justicia intercultural (Poder Judicial 2012).

Igualmente, el 17 de diciembre de 2012, a través de la Resolución Administrativa 499-2012-P-PJ firmada por el presidente del Poder Judicial, el doctor César San Martín, se aprueba la Hoja de Ruta de la Justicia Intercultural elaborada por la Comisión de Trabajo sobre Justicia Indígena y Justicia de Paz, con el objetivo de promover y consolidar un sistema de justicia intercultural que responda a la realidad del país. En esta se desarrollan los siguientes aspectos:

- ◆ Comunicación entre los sistemas de justicia
- ◆ Reestructuración de la Oficina Nacional de Justicia de Paz
- ◆ Formación intercultural sobre los sistemas de justicia
- ◆ Adecuada gestión administrativa de los programas sobre justicia intercultural
- ◆ Creación de un Observatorio de Justicia Intercultural
- ◆ Articulación con la justicia de paz

Tras la acusación penal, mediante resolución del 8 de marzo de 2013, la Sala Penal de Apelaciones Liquidadora y Transitoria de Bagua se declaró incompetente para seguir conociendo el proceso. Entre otras causas, consideraban lo siguiente:

- ◆ Mediante la Resolución Administrativa 184-2012-CE/PJ se amplió la Competencia de la Sala Penal Nacional para conocer los delitos de entorpecimiento al funcionamiento de servicios públicos, delito materia del proceso.
- ◆ Porque se estaba frente a un proceso complejo con repercusión no solo a nivel nacional, sino también internacional.
- ◆ Porque por el gran número de involucrados, acusados y parte agraviada, testigos y demás actos, la Sala de Bagua se vería afectada en su normal desempeño en las demás causas al grado de convertirse en una sala ad hoc.

Posteriormente, los abogados de los procesados interpusieron solicitudes de nulidades procesales y recurso de nulidad contra la citada resolución. De acuerdo con el expediente, el abogado Juan Quispe Copacyachi solicita la nulidad de la resolución al considerarla contraria a la ley en atención a los siguientes fundamentos:²⁸

a) Que la Sala se ha pronunciado de Oficio de manera sorpresiva sin comunicar a las partes procesales, incluso no lo hizo durante la audiencia de Control de la Acusación realizada el día 07 de marzo, su voluntad de apartarse del proceso a través de figura de la INCOMPETENCIA, por lo que no se ha producido una discusión judicial, conforme lo dispone el artículo 11° del Acuerdo Plenario 6-2009-CJ/116.²⁹

b) Que, no ha tomado en consideración lo regulado en la SEGUNDA Disposición Complementaria y Final del Código Procesal Civil que se aplica supletoriamente a los procesos penales, la misma que establece que: «Las normas procesales son de aplicación inmediata, incluso al proceso en trámite. Sin embargo, continuarán rigiéndose por la norma anterior: las reglas de competencia [...] los actos procesales con principios de ejecución [...]». Es por ello que, el proceso denominado «La Curva del Diablo» debe seguir bajo las reglas de Competencia establecidas en el Código de Procedimientos Penales, que en su artículo 19° estipula que: «La competencia entre los jueces instructores de la misma categoría se establece: 1.- Por el lugar donde se ha cometido el hecho delictivo. 2.- Por el lugar donde se hayan descubierto las pruebas materiales del delito, 3.- Por el lugar donde ha sido arrestado el inculpado y 4.- Por el lugar donde tiene su domicilio el inculpado».

c) Que si bien por Resolución Administrativa 142-2012 se incorpora al artículo primero de la Resolución Administrativa 136-2012-CE/PJ, el numeral 9) Delitos contra los medios de transporte, comunicación y otros servicios, como el presente caso. Sin embargo, no se tomó en cuenta que ésta Resolución Administrativa 136-2012 la cual establece las «reglas de adecuación y transitoriedad» que entre otras cosas señala que: «[...] los procesos penales por los delitos, que conforme a lo dispuesto por el artículo 1ro de la presente resolución que sean de competencia de la sala penal nacional, y que a la fecha se estuvieran tramitando en los distritos judiciales

²⁸ Véase Aidesep (29 de abril de 2013). «Sala Penal de Bagua se declara incompetente para caso “Curva del Diablo”. Artículo de Juan José Quispe, abogado»

<http://www.aidesep.org.pe/sala-penal-de-bagua-se-declara-incompetente-para-caso-curva-del-diablo-articulo-de-juan-jose-quispe-abogado/>

²⁹ 11°. El alcance del control de la acusación también puede comprender aquellos ámbitos o instituciones procesales que el ACPP autoriza al juez su control o ejercicio de oficio. Se trata de los presupuestos procesales, referidas al órgano jurisdiccional —la jurisdicción y competencia penales— y a la causa —excepciones procesales—. Desde luego, el órgano jurisdiccional puede instar de oficio el trámite para su decisión, pero antes debe conceder a las partes la oportunidad para que se pronuncien al respecto. Resolver de oficio no significa hacerlo sorpresivamente, sino propiciar judicialmente su discusión para su ulterior decisión. Toda otra intervención del Tribunal que limite el ejercicio de la acusación e impida el inicio del juicio oral, en función a las características limitadas de la etapa intermedia en el ACPP, no está legalmente permitida.

en donde se encuentra vigente el nuevo código procesal Penal, deberán continuar hasta su culminación en el distrito judicial correspondiente [...]».

d) Además, no ha tomado en cuenta que ya el Consejo Ejecutivo del Poder Judicial, en el artículo tercero de la Resolución Administrativa 257-2010.CE-PJ de fecha 13 de julio del 2010 decidió la competencia de los casos derivados del *baguazo*; expresamente a los denominados «La curva del diablo» y «Estación Nro. 06», textualmente dejó en claro que: «[...] es menester precisar que es la Sala Penal Liquidadora Transitoria de Bagua, la competente para conocer sobre los procesos judiciales que se siguen al amparo del proceso penal anterior, y que provienen tanto de dicha ciudad como de Utcubamba, motivo por el cual corresponderá de ser el caso a dicho órgano jurisdiccional asumir competencia con relación a los procesos judiciales mencionados».

e) Asimismo, la resolución de Incompetencia viola el principio constitucional del acceso gratuito a la justicia, textualmente el inciso 16) del artículo 139° de nuestra carta magna señala que: «Son principios y derechos de la función jurisdiccional: El principio de la gratuidad de la administración de justicia y de la defensa gratuita para las personas de escasos recursos [...]».

(Poder Judicial 2009)

Sin embargo, el 16 de abril de 2013, la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Liquidadora de Bagua declara improcedente los recursos de queja que los abogados Alejandro Iván Carrascal Cueva, Jorge Tacuri Aragón y Kathya Pinedo Torres habían interpuesto, y también establece que el recurso de apelación que el defensor Juan José Quispe había solicitado es improcedente. Por ello, al día siguiente envía el expediente a la Sala Nacional de Lima. No obstante, dicho abogado, el doctor Quispe Capacyachi, puso de manifiesto³⁰ que sería un grave error que el proceso se trasladara a Lima, especialmente, debido a los siguientes motivos:

- ◆ Todos los acusados deberán trasladarse a la ciudad de Lima y habiendo un reo en cárcel como el caso del señor Feliciano Cahuasa Rolín, el juzgamiento se realizaría en el establecimiento Penal Miguel Castro Castro.
- ◆ El principal problema viene a ser el traslado semanal de los acusados a la ciudad de Lima. Lo cual implica un gasto dinerario enorme para estas personas de exiguos recursos económicos (S/. 500.00 por cada viaje). Esto haría inviable el normal desarrollo del proceso.
- ◆ Estando los acusados prácticamente en la ciudad de Lima afrontando el juicio, sus familias (esposas e hijos) sufrirán un grave detrimento económico en sus ingresos diarios toda vez que el padre de familia procesado es bien difícil que pueda regresar a laborar en su comunidad.
- ◆ A lo mucho, la Sala Penal Nacional itinerará por unos días a la ciudad de Bagua para recibir las declaraciones de todos los testigos que se encuentren en el distrito judicial de Amazonas, no para otras diligencias.
- ◆ No hay un solo caso de esta envergadura en que la Sala Penal Nacional viaje a la localidad donde se produjeron los hechos y en una semana realice todo el juicio oral. Además, resulta un imposible procesal que un promedio de 150 personas entre acusados, agraviados, testigos y peritos sean examinados (interrogados) por el Fiscal, 14 abogados y la parte civil en tan solo unos días. (SERVINDI 2013)

Los representantes indígenas consideraron que de haberse realizado el juicio en Lima les hubiese resultado imposible acudir a este. Sostenían su queja en que se hubiesen visto

³⁰ Mediante el artículo publicado en Aidesep (29 de abril de 2013) «Sala Penal de Bagua se declara incompetente para caso “Curva del Diablo”. Artículo de Juan José Quispe, abogado» en <http://www.aidesep.org.pe/sala-penal-de-bagua-se-declara-incompetente-para-caso-curva-del-diablo-articulo-de-juan-jose-quispe-abogado/> y en Servindi (29 de abril de 2013) «Perú: Critican a sala penal que ordenó traslado de caso “Curva del Diablo” a Lima» en <https://www.servindi.org/node/52212>

obligados a tener que mudarse a la capital para atender el juicio, lo que implicaría alejarse de sus familias y sus trabajos, además de tener que asumir los gastos de su estancia en Lima.³¹

El 15 de mayo de 2013, la Sala Penal Nacional, con sede en Lima, resolvió devolviendo el expediente del caso Curva del Diablo a la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Liquidadora de Bagua. El traslado del expediente se oficializó mediante una resolución, con fecha 15 de mayo de 2013, emitida por el Colegiado 'C' de la Sala Penal Nacional, la cual se declaró incompetente para atender el mencionado proceso. La Sala en Lima, en esta decisión, tomó firmemente en consideración lo señalado en el artículo 19 del Código de Procedimientos Penales que establece, entre otros puntos, que el juez competente para atender el caso es aquel del lugar donde se ha cometido el hecho delictivo. Además, menciona que el órgano de gobierno del Poder Judicial, teniendo en cuenta las características del caso, ya había establecido mediante la Resolución Administrativa 257-2010-CE-PJ del Consejo Ejecutivo que la competencia del proceso era de la Sala Penal de Apelaciones y Liquidadora Transitoria de Bagua.

Luego, el 10 de junio de 2013, la Sala de Bagua, por segunda vez, se declaró incompetente y remitió el expediente a la Corte Suprema de Justicia en Lima para que en definitiva y como última instancia viera cuál de las salas era competente: si la Sala Penal Nacional de Lima o la Sala Liquidadora de Bagua. Se esperaba que mantuviera lo ya señalado por la Resolución Administrativa 257-2010 del Consejo Ejecutivo del Poder Judicial, que en ese entonces estaba presidido por Javier Villa Stein. Esta Sala señaló clara y contundentemente entonces que la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Liquidadora de Bagua era la competente para ver los casos específicos de Curva del Diablo y Estación N.º 6. Así, el 29 de agosto de 2013, la Sala Transitoria de la Corte Suprema adoptó la resolución en la que se dictaminó que el proceso se llevará en la Sala de Bagua.

Mientras la Corte Suprema tomaba una decisión sobre este conflicto de competencias, el profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Vanderbilt (Estados Unidos), el doctor Michael Newton, presentó un *amicus curiae* en la Sala Penal Transitoria de la Corte Suprema y mencionó que

Es necesario recordar que la figura del juez natural impone la reserva absoluta de la ley y la no alterabilidad discrecional de las competencias judiciales, pues la existencia del juez natural desde el punto de vista del derecho internacional, necesita satisfacer los requisitos del artículo 8, entre otros, de la Convención Americana. Por ello, debido a la clara competencia de la Sala Penal Liquidadora Transitoria de Bagua, el juzgamiento de campesinos y autoridades locales, que deberán trasladarse junto con sus abogados a la Sala Nacional Penal constituye una violación de las obligaciones internacionales que tiene el Estado del Perú en virtud del derecho internacional de los derechos humanos, especialmente el derecho al debido proceso legal y a un juicio justo.

³¹ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

2.2.4. El juicio oral: un encuentro intercultural, extenso y en construcción³²

Durante las discusiones acerca de qué sala tenía la competencia para actuar en este proceso se seguían presentando avances en materia de interculturalidad en el Poder Judicial. En diciembre de 2013 se llevó a cabo, en la ciudad de Piura, el Quinto Congreso de Justicia Intercultural, al que se llamó «Viabilizando una Justicia Intercultural en el Perú», y que daba continuidad al proceso de reflexión y debate que se venía impulsando desde el Poder Judicial sobre la materia. Como en los congresos anteriores, este finalizó con una declaración, la Declaración de Piura. En esta, además de otros puntos de interés sobre la materia, se validaron los contenidos y aportes de los Protocolos de Coordinación y Actuación elaborados por el Poder Judicial: «[...] por ser herramientas útiles para el trabajo cotidiano con enfoque intercultural de los magistrados y por su relevancia para una actuación eficiente y conjunta con los defensores públicos, los policías y los fiscales» (2013: 1). Asimismo, se ratificó la compatibilidad de un enfoque intercultural de la justicia con una visión e interpretación coherente y respetuosa de los derechos humanos en el marco de la Constitución Política del Perú y de los documentos internacionales que regulan los derechos de los pueblos indígenas. También se destacó la necesidad de «[...] continuar con la implementación de la Hoja de Ruta sobre Justicia Intercultural del Poder Judicial, incorporando en sus estrategias y acciones a las demás entidades estatales del sistema de justicia» (Poder Judicial 2013: 2). Con posterioridad, en enero de 2014 se publica el Protocolo de Atención y Orientación Legal con Enfoque Intercultural elaborado por la Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena (ONAJUP) del Poder Judicial y por la Dirección General de Defensa Pública y Acceso a la Justicia del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Para su realización, este protocolo contó con el apoyo financiero de Eurosocial-Programa para la Cohesión Social en América Latina. Ese mismo año se publica también el Protocolo de Actuación en Procesos Judiciales que Involucren a Comuneros y Ronderos por parte del Consejo Ejecutivo del Poder Judicial. Ocurre que durante este período se observa que, a pesar de la insistencia de la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Liquidadora de Bagua por que el proceso se desarrolle en Lima, omitiendo la demanda de los integrantes de los pueblos indígenas involucrados, así como de distintas organizaciones sociales de considerar el factor geográfico, en la otra orilla el Poder Judicial continuó llevando a cabo acciones en materia de justicia intercultural, evidenciando visiones distintas dentro del propio sistema de administración de justicia en el país.

Una vez decidido dónde se debía realizar el juicio oral, ya solo se esperaba el inicio de este. El 14 de abril de 2014, el defensor del pueblo, en el marco de sus competencias constitucionales, envía el Oficio 0144-2014/DP a Luz Carolina Vigil Curo, presidenta de la Corte Superior de Justicia de Amazonas, en el que solicita algunas medidas que garanticen el adecuado desarrollo del proceso penal. Entre las medidas propuestas se encuentra el establecimiento de sesiones diarias a fin de que, a pesar de la pluralidad de procesados, agraviados, testigos y peritos que el proceso tiene, este pueda culminar en un plazo razonable y que tenga menos costo de alojamiento, transporte y alimentación para procesados; asimismo, que se evalúe que el colegiado esté en exclusividad dedicado a este caso, así como la presencia de intérpretes. Lo anterior se sostuvo en el deseo de contribuir para que el juicio oral —que

³² Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

iba a comenzar— se constituyera en un hito importante en la búsqueda de la verdad y la determinación de las responsabilidades penales de lo que había sucedido.

Así, el 14 mayo de 2014, en la ciudad de Bagua, la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Penal Liquidadora de la Corte Superior de Justicia de Amazonas, presidida por el juez superior titular Gonzalo Zabarburu Saavedra e integrada por los jueces superiores Norberto Cabrera Barrantes y Miguel Urbano Castillo Coronado, dio inicio al juicio oral. En dicha audiencia estuvieron presentes 43 acusados, 12 abogados privados y 2 defensores públicos. Igualmente, participaron los representantes del Ministerio Público, de la Procuraduría del Ministerio Público y de la Procuraduría especializada en delitos contra el orden público del Ministerio del Interior.

Los indígenas acusados y los abogados defensores señalaron que tenían miedo de acudir a las audiencias debido al temor de que se volviesen a decretar órdenes de detención y tuviesen que permanecer privados de su libertad.³³ En este sentido, la Iglesia católica tuvo un papel importante en mantener informados tanto a los indígenas como a sus familias de lo que iba a suceder y de las novedades que iban dándose durante el proceso del juicio oral. Igualmente, los indígenas valoraron muy positivamente la capacitación y el acompañamiento recibido durante todo el proceso, especialmente por la Iglesia católica, a través de la CEAS, el Vicariato de Jaén y el CAAAP, así como por otras organizaciones, tales como el IDL o la CNDDHH. Esto les permitió llegar al juicio oral con mucha más información sobre lo que era esta etapa del proceso, lo que iba a ocurrir en esta y el papel que jugaba cada parte de los presentes en la audiencia. De igual manera, resaltaron el apoyo económico y logístico que la Iglesia católica, el Vicariato de Jaén, el Centro Pastoral de Bagua, así como que organizaciones de la sociedad civil como la CEAS, el IDL, el CAAAP y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) contribuyeran con el traslado y alojamiento de los nativos procesados.³⁴ En 2016, habiéndose realizado 29 audiencias, Francisco Muguero, director de Radio Marañón, estimaba en S/ 5694,00 los costos de traslado y alimentación por cada audiencia, lo que ilustra las dificultades que tuvieron los indígenas procesados solo para llegar a la Sala (Muguero 2016).

En esta primera audiencia, debido a que no se contaba con intérpretes de las lenguas awajún y wampis, los jueces se dedicaron a realizar cuestiones preliminares y actos preparatorios para el inicio del juicio. Así, varios abogados defensores plantearon nuevos medios de prueba, tales como testigos o peritos. En el caso de nuevos testigos, se planteó entre ellos al entonces presidente de la República, Alan García Pérez, y a los entonces ministros Yehude Simón Munaro o Mercedes Araújo Fernández. Este pedido de incluir al presidente y a parte de su gabinete ministerial en el proceso fue desestimado por la Sala. Esta adujo que no habían sido testigos presenciales de los acontecimientos, y se descartó así cualquier tipo de responsabilidad política (Inter Press Service 2014). Los testigos que sí fueron aceptados fueron los generales Muguruza y Uribe Altamirano, quienes estuvieron presentes en el lugar de los hechos. Respecto a los peritos, fueron todos admitidos, salvo aquellos que tenían

³³ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

³⁴ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2).

un aspecto de índole jurídico penal, debido a que el Derecho lo imponen los jueces; y si los abogados quieren orientar al Tribunal hacia una determinada corriente jurídica, deberían hacerlo mediante los alegatos. Igualmente, se resolvió la situación jurídica de varios procesados; entre estos estuvieron Merino Trigoso Pinedo, a quien se le varió el mandato de detención por el de comparecencia con restricciones, y Feliciano Cahusa Rolin, a quien, por exceso de carcerería tras casi cinco años en el penal, se le otorgó libertad procesal con arresto domiciliario.³⁵

El hecho de que el Poder Judicial no haya contado, dentro del Registro de Peritos Judiciales (REPEJ), con intérpretes que dominaran las lenguas awajún y wampis fue una limitación para culminar con procedimientos de la audiencia. Así, ante la falta de intérpretes, la mayoría de abogados defensores solicitó que la lectura de la acusación fiscal fuese suspendida, dado que consideraron que este documento debía traducirse a las lenguas nativas. Incluso, otros requisitos, como el registro de datos básicos de los procesados, tuvieron que ser facilitados por uno de los dirigentes nativos que también estaba involucrado en el proceso penal (Salazar 2014). Es ante esta situación que la Sala Penal de Bagua solicitó por intermedio de la Presidencia de la Corte Superior de Justicia de Amazonas, a la cual pertenecen, el apoyo y la colaboración del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura para que se pudieran presentar al proceso dos intérpretes expertos en las lenguas antes señaladas. Con ello se buscó no dilatar ni quebrar el juicio oral.

El Viceministerio de Interculturalidad y la Defensoría del Pueblo confirmaron la presencia de traductores de awajún y wampis, pero también manifestaron su malestar por la suspensión de la primera audiencia por falta de estos mediadores, ya que iba en contra de todas las políticas de inclusión que se discuten a partir de lo ocurrido en la Curva del Diablo.³⁶ Los indígenas procesados manifestaron que atender esta demanda fue necesario, ya que la presencia de intérpretes les permitió comprender lo que se iba manifestando durante el juicio oral en su propia lengua. No obstante, también mencionaron que en un principio se sintió que los intérpretes tuvieron la necesidad de recibir mayor información, especialmente en temas jurídicos, para poder realizar una mejor y más eficaz tarea de traducción, debido a que no se trató de intérpretes especialistas en materia jurídica.³⁷

En el inicio del juicio oral fue importante la presencia también de diversas instituciones en algunas de las audiencias, tales como la Defensoría del Pueblo, la Coordinadora de Derechos Humanos, la Iglesia católica, especialmente el Vicariato de Jaén.³⁸ Igualmente, el seguimiento que hizo la prensa, tanto nacional³⁹ como internacional⁴⁰ sobre el desarrollo de las audiencias, fue fundamental para la visibilidad de este proceso y la implementación del debido proceso y los estándares en materia de derechos humanos y pueblos indígenas.

Las dos siguientes audiencias se llevaron a cabo los días 26 y 27 de mayo de 2014, ambas ya con presencia de intérpretes de las lenguas awajún y wampis. En la primera de ellas, en la cual estuvo presente el congresista por la jurisdicción de Amazonas, el señor Eduardo Nayap,

³⁵ Véase La República (14 de mayo de 2014). Dictan prisión domiciliaria para dirigente indígena por protesta del 2009. <http://larepublica.pe/14-05-2014/baguazo-dictan-prision-domiciliaria-para-dirigente-indigena-por-proteta-de-2009>

³⁶ Véase El Comercio (26 de mayo de 2014) «Aseguran que habrá intérpretes indígenas en juicio por Baguazo». <http://elcomercio.pe/peru/amazonas/aseguran-habra-interpretes-indigenas-juicio-baguazo-323473>

se resolvió la situación jurídica de algunos procesados, y el representante del Ministerio Público leyó la acusación fiscal que fue traducida a ambas lenguas. Ninguno de los acusados se acogió a la conclusión anticipada ni aceptó los cargos. A partir de ahí comenzaron con los interrogatorios a los acusados, que durarían hasta la decimoquinta audiencia, la cual tuvo lugar el 30 de octubre de ese mismo año.

Como ejemplo de algunas de las declaraciones en la lengua originaria que se dieron durante las audiencias, se puede mencionar la del indígena Roldan Etsakua Yuu. El señor Etsakua pudo dar a conocer en lengua awajún que, una vez intervenido por miembros de la PNP, fue objeto de una golpiza en diferentes partes del cuerpo, y refirió que durante su declaración en la sede policial no hubo intérpretes que lo ayudaran a expresarse en su lengua ni un abogado defensor de su libre elección, y que fue obligado a firmar su manifestación a pesar de lo señalado.

En la cuarta audiencia del 10 de junio de 2014, uno de los abogados defensores, el doctor Juan José Quispe, solicitó al fiscal que se hiciera un rol de los procesados que serían interrogados en cada audiencia. Basó este requerimiento en el Principio Constitucional de Gratuidad de la Administración de Justicia, pues, debido a los altos costos monetarios y de tiempo (que supone no pedir permiso en el trabajo) que implica para los procesados asistir a cada audiencia, no resultaría adecuado que viajen solo para que se pase lista y luego se diga quién se queda para ser interrogado y que los demás tengan que irse. Igualmente, sostuvo este pedido en la Resolución Administrativa 257-2010 del Consejo Ejecutivo del Poder Judicial, que manifiesta que los acusados son personas de escasos recursos económicos y que dispone que la Sala pueda ir variando según los lugares de origen de los procesados. Por último, afirmó que también debían tenerse en cuenta las «Reglas Mínimas de Brasilia» respecto al acceso a la justicia de personas vulnerables, y que son de obligatorio cumplimiento para los magistrados. El colegiado declaró improcedente esta solicitud porque consideró que, por el Principio de Unidad, los acusados debían estar presentes para que la Fiscalía pudiera ver su estrategia, y que la Sala no le podía indicar al Ministerio Público cómo proceder. Además, consideró que el colegiado había dispuesto, por los motivos mencionados por la defensa, que las audiencias se realicen dos días consecutivos; sin embargo, los mismos abogados de la defensa solicitaron que sea el decimosegundo día.

Además, durante la audiencia del 10 de junio de 2014, uno de los hechos más resaltantes fueron las críticas que el abogado defensor Juan José Quispe Capayachi hizo al fiscal José Feliciano Novoa Vásquez por su modo de llevar a cabo los interrogatorios. En esa audiencia, la cuarta del proceso, se encontraban sentados en el banquillo para ser interrogados Mario Weepio Perales, José Vargas Fernández, José Pio Córdova Barco, Edgar Díaz Silva, Melquiades Pintado Huamán, Lalo Flores Tantarico y David Lizana. En una de las declaraciones se produjo

³⁷ Resultado de la Mesa de Discusión realizada el 8 de mayo de 2017 por el equipo de investigación con representantes indígenas procesados (véase el Anexo 2) y a abogados de las partes.

³⁸ Véase Paco Muguero Ibarra, S. J. (16 de mayo del 2014). El inicio del juicio de Bagua. <http://comisiondejusticiasocial.blogspot.pe/2014/05/el-inicio-del-juicio-de-bagua.html>

³⁹ Véase El Comercio (10 de mayo del 2014). «Juicio Oral a 53 denunciados por el Baguazo se inicia hoy». <http://elcomercio.pe/peru/amazonas/juicio-oral-53-denunciados-baguazo-inicia-hoy-319446>

⁴⁰ Véase El País (10 de mayo del 2014). «Inicia en Perú el juicio por la matanza de la Curva del Diablo». https://elpais.com/internacional/2014/05/10/actualidad/1399744693_666760.html

un momento de tensión cuando al interrogar al fiscal a uno de los procesados no indígena (mestizo) expresó «A ver, usted que es “normal”». Por ello, el abogado Juan José Quispe del IDL envió una carta al fiscal de la Nación (Carlos Ramos Heredia), en la que señalaba las irregularidades y la forma cómo está enfrentando el caso el nuevo fiscal Novoa Vásquez. En esta carta se expresa que no puede haber discriminación por condición de raza; y que en la última audiencia han podido escuchar cómo el fiscal hace una diferenciación entre los mestizos que serían personas normales y los indígenas que serían anormales. Quispe anotó que se tiene la expectativa de que esas actitudes cambien, ya que no se está acudiendo «[...] a un juicio singular, un juicio donde se deba faltar el respeto no solo a los abogados sino a los justiciables; se tiene que respetar los derechos que amparan a todos los procesados, porque advertimos que ellos son considerados inocentes mientras no haya una sentencia en su contra».

Posteriormente, en la siguiente audiencia llevada a cabo el 25 de junio de 2014, una de las primeras intervenciones fue la del abogado defensor de Alberto Pizango Chota, quien formuló una queja y cuestionó la labor del fiscal José Feliciano Novoa Vásquez, haciendo saber que mediante un escrito se le ha exhortado a que se inhiba del proceso; es decir, se le pide que deje de asumir este. Uno de los razonamientos es que uno de los abogados de oficio, de nombre Edmundo Novoa, renunció a ser parte de la defensa por tener, aparentemente, vínculos familiares con el fiscal, lo que se configuraba como una situación de conflicto por parentesco. El fiscal Novoa Vásquez y el mismo presidente de la Sala, doctor Gonzalo Zabarburú, desestimaron el pedido tras alegar que el doctor José Novoa asumió el caso cuando Edmundo Novoa ya había renunciado. Igualmente, en dicha audiencia se resuelve variar el mandato de comparecencia restringido con arresto domiciliario por el de comparecencia restringida al procesado Danny López Shawit, no así el de Feliciano Cahusa Rolin, para quien se determina que permanezca con arresto domiciliario.

El 11 de agosto del mismo año, el defensor del pueblo envió el Oficio 355-2014/DP al presidente de la Sala de Apelaciones y Liquidadora Transitoria de Bagua, el magistrado Gonzalo Zabarburú Saavedra, en el que manifestó que se había advertido que los 53 procesados debían participar en todas las sesiones del juicio oral, a pesar de que varios de ellos ya habían sido interrogados y que en las audiencias, tras verificar la asistencia de la totalidad de procesados, se solicitaba la permanencia de un grupo reducido de ellos, mientras los demás abandonaban la Sala y retornaban a sus comunidades. Frente a esto, y teniendo en cuenta los escasos recursos económicos de los procesados y el alto costo de sus gastos de viaje y de estancia, se solicitó que se considere esta situación y que se elabore un cronograma de asistencia de los procesados a las audiencias, según fuera necesario. La Defensoría del Pueblo basó este pedido en que dicha situación tiene relación directa con el derecho a la tutela jurisdiccional y el debido proceso. Igualmente, estima que deben considerarse las «Reglas de Brasilia», por lo que, basados en la Regla 9 y la 22, se deben adoptar medidas para que la lejanía y la falta de recursos económicos no impidan la asistencia al juicio de los procesados, ya que eso aumentaría el contexto de vulnerabilidad de los 23 procesados que pertenecen a pueblos indígenas.

Continuando con las audiencias, el 18 de septiembre de 2014, día que tuvo lugar la decimosegunda audiencia, el acusado Ronal Requejo Jilma se pone a derecho y se le varía

el mandato de detención por el de comparecencia restringida. Además, el 30 de octubre, el colegiado deja sin efecto el arresto domiciliario de Feliciano Cahuasa Rolin y se le impone comparecencia con restricciones. A partir de dicha fecha, ningún acusado se encontraba privado de su libertad. En dicha audiencia, además, comenzaron los interrogatorios a los testigos presentados por el Ministerio Público.

El 18 de septiembre, la Fundación para el Debido Proceso, el Centro de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador (PUCE) y el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Dejusticia) presentaron un *amicus curiae* en el proceso.⁴¹ En dicho documento se desarrollan cuatro derechos procesales que tienen los imputados indígenas en todo procesamiento en la justicia ordinaria: a) derecho a un intérprete; b) extinción de la acción penal por error debido a la diversidad cultural; c) circunstancias a la hora de fijar una sentencia; y d) derecho a una pena distinta a prisión. A través de cada uno de ellos se analizan los estándares internacionales que existen al respecto y se destacan algunos aspectos que se deben tener en cuenta en el proceso. Además, resaltan algunos puntos de importancia para el acceso a la justicia, tales como el derecho a la libertad personal y la presunción de inocencia, la garantía de independencia judicial o el derecho a obtener una respuesta de las autoridades judiciales dentro de un plazo razonable.

En la audiencia llevada a cabo el 17 de noviembre, que resultó ser la decimosexta audiencia, el colegiado dio cuenta de la Resolución Administrativa 245-2014-CSJAM/PJ, la cual exhorta a que se realicen audiencias continuadas para que el proceso culmine en el plazo más próximo posible. Además, recomendó a los magistrados evitar las comparecencias innecesarias. Sin embargo, las diversas partes opinaron que están de acuerdo en mantener el trabajo cada doce días, como se había establecido. Esto debido a las dificultades atravesadas con las notificaciones (al comenzar las declaraciones de los testigos y debido a que varios de ellos no se presentaron el día que fueron citados, se comenzaron a manifestar dificultades en las notificaciones). Por lo tanto, si las audiencias hubieran sido más seguidas, no se habría dado el tiempo suficiente para que los testigos fuesen notificados y planificaran su participación en las audiencias. Con ello, en la audiencia del 3 de diciembre de 2014, el fiscal José Feliciano Novoa Vásquez manifestó que respecto a los testigos que viven en las zonas alejadas debe encontrarse una fórmula para notificarles, ya que el notificador ha dado cuenta de la imposibilidad para realizarlo. El abogado defensor Iván Alejandro Carrascal Cueva manifestó que los indígenas imputados podrían ayudar en dicha tarea, ya que algunos testigos viven en sus propias comunidades.

Sin embargo, la Sala consideró que no se le podía dar a un imputado la notificación de un testigo que, en principio, va a declarar en su contra, por lo que rechazaron dicha propuesta. Igualmente, con el objetivo de que los testigos citados se presentaran, se acordó que las comunicaciones dirigidas a la PNP precisaran que las citaciones debían realizarse bajo apercibimiento, con copias al Ministerio Público, y que en caso de no acudir sea denunciado por el delito de desobediencia y resistencia a la autoridad. En dicha audiencia se llevó a cabo el examen de dos testigos: José Gilberto Mesías Núñez, perteneciente a la Compañía de Bomberos, y de Wilman Alberto Arrestegui, suboficial de segunda de la PNP. Sin embargo, a

⁴¹ Véase DPLF (23 de setiembre de 2014). DPLF presenta Amicus Curiae para el caso Bagua, Perú. <http://www.dplf.org/es/news/dplf-presenta-amicus-curiae-en-juicio-de-caso-bagua-peru>

pesar de los mecanismos implementados por la Sala para intentar que los efectivos policiales acudieran a las citaciones, en la siguiente audiencia, llevada a cabo el 18 de diciembre, ante la incomparecencia de varios de ellos, el colegiado ordenó que todos los efectivos fuesen conducidos bajo grado o fuerza por la autoridad policial. En esta misma sesión declararon dos testigos, ambos pertenecientes a la PNP.

Concluido el 2014, el 6 de enero de 2015 se retomaron las sesiones de las audiencias. En esa fecha, la Sala dio cuenta de que, por Resolución Administrativa 026-2015-P-CSJAM/PJ, el presidente de la Corte Superior de Amazonas determina la configuración que tendrán las Salas para el nuevo año judicial. En esta lógica, se dispuso que el juez superior Enrique Montenegro Guimaraez pase a ser el colegiado en reemplazo de Miguel Urbano Castillo Coronado.

Igualmente, en esta primera audiencia del año, el abogado Norbel Mondragón Herrera manifestó que, debido a la necesidad de traducción a las lenguas wampis y awajún, la audiencia pública continuada se estaba demorando mucho. Por ello, solicitó a la Sala que agilizará los trámites necesarios para realizar una traducción simultánea, de manera que no hubiera que interrumpir a los peritos para la traducción. La Sala estableció que canalizaría el pedido a la Presidencia de la Corte de Amazonas. Además, el mencionado abogado, junto a otros, solicitaron que el Ministerio Público revisara su lista de testigos para citar solo a aquellos que fueran estrictamente necesarios para la teoría del caso. Al respecto, la Sala se manifestó de acuerdo con el pedido e invocó a los fiscales que hicieran concurrir solo a los testigos imprescindibles para poder concluir la etapa de declaración de testigos presentados por el Ministerio Público. Dispusieron de manera adicional que, debido al mes de vacaciones judiciales, febrero, se programara un mayor número de audiencias.

En la siguiente audiencia del 21 de enero de 2015 se constató que, a pesar de las notificaciones realizadas, solo se había presentado un testigo. Ante ello, el director de debates corrió traslado al Ministerio Público, al procurador y a los abogados defensores para que manifestaran su opinión ante lo sucedido. Tras el debate, el colegiado realizó un recuento de lo sucedido respecto a las citaciones de los testigos presentados por el Ministerio Público y manifestó que, aun habiéndose cumplido todos los trámites procesales de las notificaciones, haber dispuesto el apercibimiento y siendo de conocimiento que los testigos citados son profesionales y son el eje para cumplir la ley por pertenecer a la PNP, estos no habían concurrido. Por ello, además de establecer que se remitieran las copias al Ministerio Público para que este organismo valorara si había responsabilidad penal, resolvió prescindir de la declaración testimonial de siete testigos presentados por el Ministerio Público, todos ellos pertenecientes a la PNP. Además, el Ministerio Público prescindió de cuatro testigos más. Posteriormente, cada abogado defensor presentó su lista de testigos y se examinó al testigo que se había apersonado, el alcalde del Centro Poblado Mayor Imacita.

Tras la suspensión de la audiencia del 4 de febrero de 2015 por la incomparecencia de los testigos citados a esta, durante la sesión número 22 llevada a cabo el 18 de febrero tuvo lugar la manifestación de la hermana María del Carmen Gómez Calleja, quien fue la autora, junto a Jesús Manacés Valverde, del Informe en Minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua. Gómez Calleja comenzó detallando las razones por las que junto a Jesús Manacés se distanciaron de los otros integrantes de la comisión para hacer un

Informe en Minoría. «No podía aceptar una conclusión del informe [...], porque había una contradicción y además una afirmación grave sin fundamentar; la contradicción era que se afirmaba que [según] los testimonios de los policías, los indígenas atacaron a los policías, [pero] los testimonios de los indígenas afirmaban que más bien ellos subieron al cerro invocando diálogo, y ahí empezaron los disparos con las primeras bajas», declaró según el expediente. Gómez Calleja también manifestó que el Informe en Minoría recoge pormenores documentados del operativo de desalojo que la Policía preparó desde el 4 de junio, a pesar de que los manifestantes habían decidido retirarse al día siguiente, el 5 de junio.

El presidente de la Sala, el doctor Gonzalo Zabarburú, interrumpió en varias ocasiones la declaración de la testigo para señalar que el testimonio se basaba en lo que estaba escrito en el Informe y que, por tanto, debía orientarse estrictamente a que Gómez Calleja contara hechos que ella misma vivió en la zona de la Curva del Diablo y alrededores el 5 de junio de 2009. Ante ello, el abogado de la defensa, el doctor Quispe, mostró su oposición a la intransigencia de la Sala. A pesar de lo sucedido, se continuó con la escucha del testimonio de Gómez Calleja, quien relató estrictamente de lo que pudo ser testigo los días previos al 5 de junio y ese mismo día.

Las siguientes tres audiencias convocadas (4 y 19 de marzo y 1 de abril de 2015) fueron suspendidas debido a que ningún testigo compareció. La razón que se señala para las ausencias es que, por las inclemencias del clima, la carretera Chiclayo-Bagua se encontraba cerrada y que, por ello, existieron dificultades para que abogados e imputados llegasen a la audiencia. Posteriormente hubo dos fechas seguidas en las cuales se pudo interrogar a dos testigos, 20 y 21 de abril de 2015. Luego, en mayo de 2015, tras una primera convocatoria que se volvió a suspender por inasistencia de los testigos, el 25 de mayo se dio comienzo al examen de los peritos. Así, ese día declararon siete peritos, todos ellos pertenecientes a la PNP.

Para que no hubiera problemas con el desarrollo del juicio oral se adelantó una audiencia que estaba prevista para el 10 de junio. Esta se llevó a cabo el 8 debido a que el magistrado Norberto Cabrera Barrantes debía viajar a Lima para pasar los exámenes psicológico y psiquiátrico para el proceso de ratificación por el Consejo Nacional de la Magistratura. Al darse este cambio de fecha, la audiencia fue suspendida sin llevar a cabo ningún examen de perito o testigo.

El 15 de junio de 2015 se recibió en calidad de testigo al general PNP (r) Javier Uribe Altamirano, para quien la Sala ya había dictado orden de captura. Uribe se presentó y respondió a las preguntas de jueces y abogados. Comenzó señalando que su participación en las acciones ante el denominado «paro amazónico» comenzaron en febrero de 2009, cuando tuvo conocimiento de la preparación de dicha movilización por parte de las comunidades indígenas. El general Uribe, jefe de la IV Dirección Territorial de la Policía Nacional (IV-DIRTEPOL) en ese entonces, relató que tras la toma de la Curva del Diablo mantuvo varios encuentros con dirigentes de los manifestantes para lograr despejar la vía. Posteriormente, recuerda que el 3 de junio recibió la noticia de que el general Luis Muguruza iba a hacerse cargo de las acciones en la zona.

El oficial en retiro declaró que el 4 de junio lo llamó el obispo de Jaén y le dijo que, por favor, recibiera a una comisión. Esta llega entre las 18:30 y 19:00 horas de ese día a la Estación N.º 7, y la conforman el alcalde de Jaén y un representante del presidente regional de San Martín (César Villanueva). En la conversación solicitaron que no se hiciera el operativo. El exgeneral les mencionó que no tenía ya la capacidad de decisión en tanto el mando estaba bajo las decisiones del general Luis Muguruza.

El colegiado de la Sala entonces reiteró la inquietud que momentos antes le habían manifestado los abogados al oficial en retiro para precisar si tenía conocimiento de que los manifestantes se iban a retirar el 5 de junio. El oficial señaló que su respuesta fue que no, a pesar de que tanto el alcalde como el representante del Gobierno regional había dicho antes que sí. «Primero, quiero decirle que no había esa voluntad [de retirarse], yo estaba hasta el último día negociando con ellos [...], ellos tenían una posición irreductible de no dejar transitar los vehículos por la zona, o sea esa voluntad no ha sido expresada en ningún momento, bajo ninguna circunstancia y en ninguna condición [...]. Yo le diría que eso es una especulación» expresó el exoficial según el expediente.

La segunda parte de la audiencia se dio luego del mediodía, hora en la que fueron citados ocho peritos que tomaron muestras a los cadáveres de los policías muertos en la Curva del Diablo para determinar la exposición a diversos compuestos químicos. Los especialistas declararon acerca del trabajo que realizaron y explicaron técnicamente los exámenes que hicieron para saber, por ejemplo, si los cuerpos tenían alcaloides, algún tipo de droga, restos de alcohol, entre otras sustancias.

Tras continuar con el examen de peritos durante dos audiencias más (15 de junio y 1 de julio), el 14 de julio se suspendió nuevamente la sesión debido a que no acudió ningún perito. Sin embargo, tras una fecha en la que se examinaron a cuatro peritos balísticos forenses, el 13 de agosto se volvió a suspender la audiencia por incomparecencia de peritos. Ante esta situación de continuas inasistencias de los peritos, el 31 de agosto —al tampoco acudir ningún perito—, el colegiado decidió cambiar el lugar de la cita y solicitó a los peritos que concurrieran a la Sala de Videoconferencia del Poder Judicial situada en el Palacio de Justicia de la ciudad de Lima. Solicitó, además, que se cursara un oficio al administrador de la Corte Superior de Amazonas y al subadministrador del Módulo Básico de Justicia de Bagua para que se instalara el equipo de videoconferencia en la Sala.

Efectivamente, en la fecha dispuesta para seguir con la audiencia continuada (1 de septiembre de 2015), cinco de los peritos fueron examinados vía videoconferencia. Solo uno de los citados compareció ante la sala en Bagua. Igualmente, el director de debates mencionó que durante las sesiones realizadas se había venido dispensando la asistencia de los acusados y se habían llevado a cabo todas las medidas posibles para agilizar el proceso, y que para ello se había contado con el apoyo del presidente del Poder Judicial, el doctor Víctor Ticona. Es por este motivo que, frente a los nuevos actos procesales, como los alegatos de cierre, los que solo se pueden llevar a cabo con la presencia de los acusados, se solicitó a los abogados que se realizaran esfuerzos para que estos acudieran.

Paralelamente al proceso penal, se produjeron dos eventos importantes. Primero, el 20 de agosto, a través del Decreto Supremo 002-2015-MC, se creó el Registro Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas u Originarias del Ministerio de Cultura, con lo que se consolidó una base de datos oficial y acreditada para garantizar derechos lingüísticos y el acceso a servicios públicos. Por otra parte, en septiembre de 2015 se celebró en Puno el Sexto Congreso de Justicia Intercultural. En la Declaración de Puno se resaltan importantes aspectos, entre los que se reconoce la necesidad de superar las brechas de comunicación causadas por el desconocimiento o la subvaloración de las lenguas originarias por parte de los participantes. Por ello, se exige el desarrollo de una política orientada a que los jueces, fiscales, policías y defensores públicos ejerzan sus funciones en las lenguas originarias predominantes dentro de su ámbito de actuación, así como que se implemente efectivamente el Registro Especial Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas del Poder Judicial (Poder Judicial 2015a). Durante este año, el Poder Judicial también publicó el Protocolo de Atención y Orientación Legal con Enfoque Intercultural dirigido a funcionarios del sistema estatal de justicia, que según se establece en este es un «instrumento fundamental para mejorar las condiciones de acceso a la justicia de las comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas, así como de las personas que se autoidentifican como indígenas, campesinos, nativos u otro vocablo similar» (2015: 5).

El 4 de noviembre de 2015 se desarrolla la 41 audiencia en la Sala Penal de Apelaciones Transitoria del Poder Judicial. Esta comienza con la presencia de los tres magistrados del colegiado, solo 16 de los más de 50 procesados, 6 abogados de defensores en la Sala y 2 en Lima por videoconferencia, el representante del Ministerio Público, la procuradora de la Fiscalía y el procurador del Estado también por videoconferencia. A través de una videoconferencia desde Lima, el primero en declarar fue el perito balístico César Tejada Valdivia, médico legista de Tanatología Forense del Instituto de Medicina Legal, quien participó con su opinión sugerente sobre los análisis que otros especialistas le hicieron al cadáver del suboficial PNP Jhonny Salcedo Meza, uno de los caídos en la Curva del Diablo, y que presentaba una herida perforante por proyectil de arma de fuego.

Tras culminar la breve declaración del perito Tejada, el colegiado llamó a la doctora Frederica María Pía Barclay Rey de Castro, antropóloga, especialista en estudio de los pueblos indígenas de la Amazonía, quien ha realizado investigaciones antropológicas con los pueblos awajún y wampis. Barclay permaneció durante más de tres horas rindiendo su manifestación especializada. Entre otros puntos, señaló que «[...] los awajún y los wampis, suelen decir que el pueblo y el territorio son una sola cosa, hay una identidad entre el pueblo y su territorio, por lo tanto y su bosque, porque un pueblo indígena no podría subsistir sin ese acceso al territorio, sin ese acceso al bosque», respondió ante la pregunta de por qué el pueblo awajún dice que «el bosque es su mercado» (Poder Judicial 2009). Refiriéndose a la cosmovisión awajún-wampis, Barclay agrega que la búsqueda de la «visión» consiste en visitar cataratas sagradas donde la persona practica dietas y ayunos prescritos por la tradición en espera de una manifestación del espíritu ajuap; la visión permite a una persona adquirir poder y ver su vida tal como transcurre, saber si va a ser líder o guerrero y poder enfrentar los retos. La persona awajún tiene como aspiración adquirir una misión (Poder Judicial 2009). La especialista señaló, de acuerdo con el Acta de audiencia pública del 4 de noviembre de 2015,

que lo que ocurrió durante mayo y junio de 2009 en el paro amazónico fue especialmente la toma de la carretera:

[...] de ninguna manera se puede considerar la toma de carretera del año 2009 como una acción de guerra. Todos los pueblos indígenas amazónicos y organizaciones a nivel del país, habían estado protestando desde el 2008 por los distintos decretos que se habían promulgado y que se percibían como un riesgo a la comunidad del territorio colectivo y el régimen comunal. Cuando las comunidades emitieron sus contingentes, familias de las comunidades deciden ir a la carretera para manifestarse y llamar de esa manera la atención del gobierno nacional, de la prensa, no lo hacen con el ánimo de guerra. Nadie va con niños, con ollas, platos y de manera indefensa para colocarse en la carretera para acometer la guerra. Estaban haciendo uso de mecanismos que han ido aprendiendo, que los utilizan otros sectores de la sociedad para protestar, para poder llamar la atención sobre su causa. (Poder Judicial 2009)

En otra parte de su exposición, Frederica Barclay explicó aspectos que tienen que ver con la organización al interior de la comunidad y la organización entre comunidades, además de los castigos aplicados a personas que no realizan acciones acordes con las decisiones colectivas; entre ellas, la labor del apu y de dirigentes de organización. Recordó también que, aunque los awajún y wampis porten lanzas durante acciones de protesta, estas «no están en uso para la guerra [...], se usan como un aditamento que completa la presentación de una persona», de acuerdo con el Acta de audiencia pública del 4 de noviembre de 2015.

El 18 de noviembre de 2015, la audiencia comienza sin la presencia de abogados de la defensa y procesados. Pese a ello, el presidente de la Sala, el doctor Gonzalo Zabarburú Saavedra, anunció que la audiencia se realizaría de todas maneras. Sin embargo, esta duró solo unos minutos, pues la presentación del perito antropológico solicitado por el Ministerio Público no se pudo realizar debido a que aún no se encontraba lista la pericia que intentaría explicar la cosmovisión indígena awajún. El fiscal del Ministerio Público encargado de esta audiencia, el doctor Juan Zamora Núñez, explicó que el antropólogo Enrique Herrera Paisig se encontraba realizando trabajo de campo en las comunidades indígenas de Bagua y Condorcanqui, y que lo haría hasta el 19 de noviembre. Se esperaba que luego de ese trabajo se alistara la pericia y se dieran a conocer los resultados en la próxima audiencia convocada para el 26 de noviembre. En todo caso, de no presentarse en esta fecha, según el presidente de la Sala, ya no se tomaría en cuenta su pericia en este proceso. Para ese día también se tenía previsto ver videos. En ese sentido, el presidente de la Sala, el doctor Gonzalo Zabarburú Saavedra, manifestó que la Sala desestimaba los videos; es decir, que no iba a considerar los videos presentados por la defensa de los acusados en los que se probaría que la exministra Mercedes Cabanillas sí sabía que no había condiciones para el desalojo ese trágico 5 de junio de 2009 en la Curva del Diablo por ser un hecho político que no se debía incluir en este proceso. También desestimó la visualización del video presentado por el Ministerio Público, en el cual la excongresista Yaneth Cajahuanca habría incitado a las movilizaciones y al paro amazónico. Sobre esto, el presidente de la Sala señaló de acuerdo con el Acta de audiencia pública del 18 de noviembre de 2015:

[...] Es por ello que también este tribunal, tiene que ser consecuente con lo que piensa, con lo que ha venido haciendo, hemos rechazado la declaración testimonial del ex presidente de

la república, el señor Alan García, la misma Ministra Cabanillas, Yehude Simons, entre otros personajes de turno que estuvieron en el ejecutivo y que tomaron una decisión política que generó este hecho. Este tribunal ordinario no tiene facultades para inmiscuirse bajo una posición política que haya dado algún personaje [...] la sala desestima la visualización del video. Vamos a ceñirnos básicamente a lo que sucedió en la curva del diablo si se configuraron o no se configuraron los delitos, si se individualizaron o no se individualizaron, que nos sirven para llegar a una decisión correcta [...], si hemos rechazado que concurra personalmente [Cabanillas], sería contraproducente que aceptemos un video. (Poder Judicial 2009)

El 18 de noviembre, el Ministerio Público solicitó una nueva ampliación de plazo para que el peritaje antropológico presentado pudiera concluir con la pericia y presentarla a la Sala. La solicitud fue aceptada. Sin embargo, en la siguiente fecha, el 26 de noviembre, tampoco compareció el mencionado perito y tampoco el abogado de la defensa del imputado Alberto Pizango. Por ello, se reprogramó la audiencia para el 14 de diciembre. Antes de dar por concluida la audiencia, un abogado volvió a solicitar la posibilidad de instalar los equipos para traducción simultánea, a lo que la Sala respondió que la Corte les había informado que se estaban tratando de conseguir los equipos, pero que eran extremadamente escasos y costosos, y que se estaba evaluando si se contaba con el presupuesto necesario para ello. Ante la posible ausencia de estos equipos, el colegiado propuso a los abogados, al fiscal y a los procuradores que los alegatos de cierre se prepararan con ideas cortas para facilitar así la labor de los traductores.

Tras la audiencia del 14 de diciembre en la cual se realizó el examen del perito antropológico Raúl Enrique Herrera Paisig, propuesto por el Ministerio Público, el 22 de diciembre de 2015 el fiscal dio inicio a la fase de la lectura de piezas procesales; y, el 10 de febrero de 2016, el defensor público, el doctor Roger Ramos, la concluyó. Los imputados indígenas valoraron positivamente la realización de estas pericias, ya que permitieron que tanto la Sala como los diversos agentes involucrados en el juicio oral pudiesen tener conocimientos sobre sus culturas awajún y wampis.

El 7 de marzo de 2016 comienza la requisitoria oral por parte del Ministerio Público, que culmina con la audiencia del 7 de abril. Durante dichas audiencias se declararon reos contumaces a tres de los acusados por no acudir, y se justificó la ausencia de Santiago Manuín por problemas de salud. Además, se aprobó retirar la acusación a varios de los acusados por determinados delitos.

Posteriormente, tras la fase de la lectura de la requisitoria oral, comienzan los alegatos finales tanto de las procuradurías públicas como de los diferentes abogados. Mientras esta fase del juicio oral se llevaba a cabo, el 2 y el 3 de septiembre tuvo lugar en Pucallpa el Pleno Jurisdiccional con perspectiva intercultural. En este se abordaron diversos temas, entre los que se encontraron los siguientes: la coordinación y competencia de la jurisdicción especial, la participación de intérpretes y traductores en lenguas originarias, la incorporación del enfoque intercultural en los principios y en las reglas procesales, y la sanción penal y las medidas cautelares a ciudadanos de comunidades nativas, campesinas y rondas campesinas. Entre las conclusiones se destacan las siguientes:

- ◆ El Poder Judicial debe institucionalizar diálogos periódicos y mesas de trabajo con los representantes de las comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas, con la participación de sus autoridades.
- ◆ Los jueces deben asignar intérpretes para procesados, testigos o víctimas cuya lengua materna no sea el castellano. Además, están obligados a aplicar tratados internacionales y control de convencionalidad, en tanto sea necesario. Igualmente, deben incorporar en la motivación de sus decisiones los principios contenidos en los protocolos aprobados por el Consejo Ejecutivo del Poder Judicial.
- ◆ Los jueces deben preferir la aplicación de las penas sustitutivas o alternativas de la pena privativa de libertad y deben coordinar con representantes de rondas campesinas o comunidades para el cumplimiento de penas y la remisión de informes al juzgado.
- ◆ El Poder Judicial debe proponer una modificación de la norma penal, de manera que se incremente la posibilidad de variación de la pena a servicios comunitarios.

Tras esta fase, la audiencia pública concluye el 22 de septiembre de 2016 con la lectura de la sentencia, en la que todos los acusados son declarados inocentes por todos los delitos que se les imputaban. Esta lectura se da en el marco de un nuevo Gobierno, el del señor Pedro Pablo Kuczynski, quien es presidente del Perú desde el 28 de julio de 2016. El día anterior a la lectura de la sentencia, un grupo de familiares y amigos de los nativos acusados y diversas organizaciones, tales como Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú (ORPIAN-P) y la Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC) realizaron una vigilia en la Plaza de Armas de la ciudad de Bagua como señal de solidaridad con la sentencia que se iba a dictar al día siguiente.

Esta sentencia ha sido de gran importancia en el proceso de incorporar una visión intercultural a la justicia. Esto debido a cómo ha desarrollado determinados conceptos importantes, tales como el pluralismo jurídico, el derecho a la tierra y al territorio, así como el derecho a la protesta. Igualmente fundamental es el uso que se hace de la pericia antropológica, como las referencias que se realizan al control de convencionalidad.

Las personas indígenas que estaban acusadas manifestaron que, efectivamente, el proceso duró mucho, y que fue difícil poder acudir a las audiencias. Asimismo, señalaron que fue también difícil asumir que en ocasiones acudieran a las sesiones y que estas se suspendieran por diversos problemas, y que con lo cual el viaje realizado fuera en vano. Valoraron muy positivamente que la Sala haya sido flexible a la hora de considerar diversos problemas de salud, de transporte, de índole familiar o de trabajo que impidieron que a veces pudiesen presentarse en la audiencia. Sin embargo, les supuso fuertes consecuencias negativas el que se alargase tanto, especialmente teniendo en cuenta que los trayectos entre su comunidad y Bagua en muchos casos suponían hasta dos días de viaje.

Otro problema relacionado con esta situación mencionada es el alto costo que tuvo el proceso para los implicados. Es en esto que la Iglesia católica tuvo un papel fundamental, ya que financió los viajes y las estancias de muchos de los procesados durante las 64 audiencias que duró el juicio oral. Sin este aporte, las personas imputadas no hubiesen podido acudir a las sesiones que se programaban y eso, probablemente, hubiese llevado a que el juicio

se quebrara. Igualmente, gracias a estas instituciones, pudieron tener abogados que los acompañarán (y que lo seguirán haciendo) durante las diversas etapas del proceso.

Actualmente, los procesados indígenas siguen pendientes de la resolución final del proceso. Por lo tanto, a pesar de haber sido absueltos, siguen con la inquietud por la decisión definitiva por parte de la Corte Suprema.

CAPÍTULO 3

SOBRE CÓMO ANALIZAR LOS HALLAZGOS

Luego de presentar el relato de los hechos sucedidos entre el 5 de junio de 2009 y el 22 de septiembre de 2017, que incluye las detenciones policiales, las investigaciones, un conflicto de competencias entre instancias jurisdiccionales y el proceso judicial —en estricto— contra 53 personas entre ellas miembros de pueblos indígenas awajún y wampis, corresponde analizar los principales factores (y actores) evidenciados que permitieron incorporar estándares de derechos humanos en materia de administración de justicia que puedan aplicarse a casos en los que estén presentes miembros de pueblos indígenas a lo largo del caso. El trabajo consistió en identificar a lo largo de la narración de qué manera tenían una presencia no solo constante, sino importante, en la forma cómo se iban dando los hechos. Es decir, ir reconociendo cómo su presencia o intervención sirvieron para que a lo largo del proceso estos estándares de derechos humanos hayan ido considerándose parte de la actuación judicial, terminando por ser incorporados en la sentencia de primera instancia.

Sobre el análisis que a continuación se desarrollará, cabe resaltar nuevamente que su objetivo es vincular teoría y evidencia. Esta labor se realiza haciendo una lectura crítica de los procesos narrados a la luz de enfoques teóricos que sean aplicables a lo encontrado y, a la vez, útiles para responder a las preguntas que guían la investigación. Cabe recordar que este análisis implica ubicar al Derecho tanto en un contexto histórico dado como en el proceso (social) en el que se encuentra (entender al Derecho como vivo), y con ello leerlo con y desde este (entender a un Derecho actuante).

Siendo así, presentamos a continuación aquellos factores que hemos identificado y que consideramos que no solo han estado presentes alrededor del proceso relatado, sino que cumplieron un rol clave al momento de incorporar estándares de derechos humanos en materia de administración de justicia que puedan aplicarse a casos en los que estén presentes miembros de pueblos indígenas. Estos fenómenos nos permiten revisar «lo que acompaña» a la cuestión jurídica materia de análisis; es decir, todo aquello con lo que esta conversa y se relaciona. Al hacerlo, podremos ver que el contexto y las condiciones sociales de este no solo importan, sino que será usual que influyan, por lo que hay que tratar de entender cómo.

3.1. *Acompañamiento*: el rol de la Iglesia católica a lo largo del proceso judicial

¿Por qué la Iglesia católica tiene y mantiene interés por involucrarse en este proceso y en acompañar a los acusados indígenas durante los años que este duró? Esta fue una de las primeras preguntas que nos hicimos al acercarnos al proceso iniciado luego de las detenciones policiales a 53 personas; entre estas, miembros de pueblos indígenas, acusadas por los hechos ocurridos aquel 5 de junio de 2009 cerca de la ciudad de Bagua, en la región Amazonas. Este interés no solo se apreció en los miembros de la Compañía de Jesús, principalmente quienes forman parte del Vicariato de Jaén, sino también en el trabajo de las hermanas del Sagrado Corazón (asentadas en Nieva) y las Siervas de San José (asentadas en Chiriaco), así como de personas no religiosas pero vinculadas al trabajo que la Iglesia católica realiza en el país, resaltando la labor de quienes conforman el Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE), la CEAS y el CAAAP. Dicho acompañamiento no solo fue constante desde el inicio de las manifestaciones indígenas en el 2008, sino que además se dio mientras se realizaba el desalojo de la Curva del Diablo, acompañando a quienes fueron detenidos, visitando luego a las familias de los afectados y víctimas, viajando a las comunidades para informar sobre los sucesos del juicio, brindando asesorías y capacitaciones, dando cobijo a quienes luego fueron acusados, asumiendo su defensa legal, alimentando e incluso haciéndose cargo de hospedajes y movilidades de varios de los procesados durante los años que duró el proceso. Esta constante y permanente ubicación como acompañantes, testigos y apoyo no solo se sostuvo en razones de espiritualidad, sino en un lazo muy fuerte generado por años de convivencia, así como en una manera de entender el trabajo de la Iglesia con grupos considerados marginales. Este acápite tiene como objetivo revisar analíticamente ambos puntos mencionados, entendiendo que esta presencia sirvió para (y por ello permitió exigir) que el juicio se diera bajo condiciones que garantizaran una adecuada administración de la justicia.

Un primer punto que queremos resaltar es el trasfondo de espiritualidad que da sentido a la presencia de miembros de la Iglesia católica en esta zona del país. Al hacerlo, nuestro fin es entender las razones que hay detrás del tipo de actividades que realizan miembros de la Iglesia con pueblos indígenas. Para comenzar, sobre espiritualidad podemos empezar por revisar cómo es entendida de acuerdo con el teólogo Jon Sobrino (1990):

[...] quisiera tratar la espiritualidad, tal como se va desarrollando en América Latina. Más que de ‘espiritualidad’ en abstracto quisiera hablar a partir del espíritu que se hace presente en los seres humanos, pues si la definición de aquella puede ser difícil, la presencia de éstos es inocultable e iluminadora. Quisiera decir, pues, simplemente que hombres espirituales son los que viven con espíritu y que desde el punto de vista cristiano ‘son aquellos que están llenos del Espíritu de Cristo y lo están de una manera viva y constatable, puesto que la fuerza y vida de ese Espíritu invade toda la persona y toda su acción’, como lo decía I. Ellacuría. (1990: 461)

Así, estamos frente a una forma de vida, entendida esta desde el Espíritu de Cristo. Luego, esta espiritualidad en tanto forma de vida puede significar —a su vez— una manera de actuar y relacionarse desde la Iglesia católica. Siguiendo a Javier Arellano-Yaguas (2015: 326), la espiritualidad debe entenderse además desde aquellas doctrinas religiosas que se encuen-

tran encarnadas tanto en ideas como en creencias personales acerca de la relación entre lo divino y el mundo inmanente, las que terminan por sostener los valores que se generan como consecuencia de lo anterior, así como en el comportamiento inspirado por estas ideas y creencias. Con lo anterior, vivir en el Espíritu de Cristo no solo será seguir las enseñanzas de la Iglesia bajo los evangelios, sino complementar la actuación con aquellas valoraciones que nutren el cómo relacionarse con las personas y el mundo. Entonces, es seguir a Cristo como opción de vida, y vivir siguiendo esta opción, la que se complementará con reflexiones que desde la Iglesia católica se plantean para relacionarse con el mundo. En el caso materia de investigación, habrá que entender esta manera de vivir de la Iglesia desde la opción que prefiere a los pobres, idea central que se construye y consolida desde la serie de orientaciones que a partir del Concilio Vaticano II se vienen dando en la Iglesia católica latinoamericana.

Juan XXIII, al convocar el Concilio Vaticano II, pensaba en una Iglesia pobre para los pobres (1962), entendiendo la necesidad de que la Iglesia viva desde el evangelio de Jesús. Estas ideas (sostenidas ahora por el papa Francisco) marcan un hito en la forma cómo no solo se vive desde la Iglesia, sino además cómo la Iglesia debe vivir, pongámoslo así, «hacia afuera», es decir, cómo debe relacionarse con el mundo. Estamos frente a una Iglesia que debe buscar vivir con sencillez, pero, sobre todo, que sea capaz de atreverse a denunciar las injusticias, así como de luchar pacíficamente. Estas ideas calaron fuerte en América Latina.

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe en Medellín (1968) planteó una Iglesia llamada a ponerse de lado de los pobres como exigencia de un auténtico seguimiento de Jesús. Esto significó que la opción preferencial por los pobres sea reafirmada como idea central de la vida de la Iglesia católica en Latinoamérica. En las Conferencias Generales siguientes en Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) —a pesar de las tensiones dentro de la Iglesia— y con mucha énfasis ya en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe en Aparecida (2007), la opción por los pobres se va consolidando.⁴² Esta Iglesia que se dirige a vivir con los pobres para ser la voz de los que no tienen voz no solo reflexiona sobre las estructuras que perpetúan las injusticias, las que causan asimetrías,⁴³ y que deben cambiar, sino que suma también a su discurso el compromiso por el medio ambiente y los pueblos indígenas, entendiendo la importancia de la Amazonía en la búsqueda de modelos de desarrollo alternativo.⁴⁴ Es clave en ese sentido, lo que se señala en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, entre el 13 y el

⁴² Asumiendo con nueva fuerza esta opción por los pobres, ponemos de manifiesto que todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la auténtica liberación sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad. Entendemos, además, que la verdadera promoción humana no puede reducirse a aspectos particulares: «Debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (DA 230), desde la vida nueva en Cristo que transforma a la persona de tal manera que «la hace sujeto de su propio desarrollo» (DA 399). (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento conclusivo)

⁴³ «Por otra parte, la economía liberal de algunos países latinoamericanos ha de tener presente la equidad, pues siguen aumentando los sectores sociales que se ven probados cada vez más por una enorme pobreza o incluso expoliados de los propios bienes naturales». (Discurso Inaugural de Benedicto XVI en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento conclusivo)

⁴⁴ «En las decisiones sobre las riquezas de la biodiversidad y de la naturaleza, las poblaciones tradicionales han sido prácticamente excluidas. La naturaleza ha sido y continúa siendo agredida. La tierra fue depredada. Las aguas están siendo tratadas como si fueran una mercancía negociable por las empresas, además de haber sido transformadas en un bien disputado por las grandes potencias. Un ejemplo muy importante en esta situación es la Amazonia» (DA 84). (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Del Caribe en Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento conclusivo)

31 de mayo de 2007, cuando se dice que «Como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos. Nos comprometemos también a crear conciencia en la sociedad acerca de la realidad indígena y sus valores, a través de los medios de comunicación social y otros espacios de opinión» (Documento de Aparecida 530). Estamos frente, entonces, a una clara orientación de la Iglesia para acompañar a los pueblos indígenas en sus luchas.

Lo anterior permitió, además, re-pensar la doctrina de la Iglesia. De acuerdo con la Teología de la Liberación, los pobres deben ser reconocidos como los actores principales en el proceso histórico, y no solo como beneficiarios pasivos de la liberación. Así, los pobres y los menos favorecidos deben actuar y no solo ser sujetos pasivos de lo que la Iglesia haga. La Iglesia tendrá entonces que cambiar la manera en que entiende a los pobres y la manera en que se relaciona con ellos. Justamente:

[...] la opción cristiana por el pobre -acto primero del cual la TL es el acto segundo- es la respuesta a la palabra interpelante del pobre, oída y mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. Dicha comprensión mira al pobre no solo de forma individual, como relación tú-yo, sino también en forma colectiva y social, como pueblo y clase. Y aún más, lo comprende estructuralmente; es decir, comprende la pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor, cuyos mecanismos producen, a nivel internacional, «ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres» (cfr. Juan Pablo II en Puebla). De ahí que la praxis liberadora que a esa palabra responde y corresponde tiende no solo a aliviar la situación del pobre, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva. (Scannone 1983: 265)

Lo que busca la Teología de la Liberación, entonces, es entender a los pobres desde su realidad, y trabajar con ellos y desde ellos no solo para superar la situación de pobreza que viven, sino que para al hacerlo se logren revertir situaciones de injusticia estructural. Así, la Teología de la Liberación ayuda a que las orientaciones de una Iglesia en Latinoamérica que optó por seguir las enseñanzas de Juan XXIII se vayan consolidando más. Esto ayuda a entender por qué la Iglesia (al menos la que participó o estuvo presente en este proceso materia de investigación) se involucra en causas sociales que se consideran injustas, en tanto estas pueden afectar las condiciones de vida de los más pobres y olvidados; entre estos, los pueblos indígenas.

En el caso materia de análisis, ¿se pueden identificar situaciones de injusticia contra los pueblos indígena que justifiquen la actuación de la Iglesia católica en los términos expuestos? Las razones de la movilización indígena contra los decretos legislativos que originaron conflictividad social entre el 2008 y el 2009 giraban en torno a la idea central de que estos decretos afectaban las tierras y los territorios indígenas, eje que fue tomado como plataforma de lucha por organizaciones indígenas nacionales y regionales. Esta idea, entonces, fue considerada una situación injusta frente a la que la Iglesia no se podía quedar ajena. Ya en el acompañamiento a los 53 acusados entre el 2009 y el 2016, encontramos razones similares en tanto que desde el inicio la Iglesia consideró importante que se hiciese justicia y se encontrase a los responsables.⁴⁵ Si partimos de la premisa de que la Iglesia creí en la necesidad de realizar un juicio en condiciones de justicia a estas personas, se puede entender por qué

tomó este rol de acompañamiento durante tantos años: de encontrarlos culpables, se podría haber cometido una injusticia, por lo que había que demostrar no su inocencia, sino el nivel de responsabilidad de quienes estuvieron involucrados en los hechos de aquel 5 de junio. De igual manera, permite comprender el rol que tuvieron durante el conflicto: los reclamos eran considerados justos, las tierras y territorios indígenas se habrían visto afectados, por lo que se entendía la demanda indígena y su actuación. La justificación de tales actuaciones se sostiene en el énfasis que se pone al punto de vista de los comuneros como el eje sobre el cual la Iglesia (social) luego actúa.

Hay un tema sobre el que es necesario detenernos y analizar más. Esta labor de acompañamiento de luchas sociales la explica Arellano-Yanguas (2015) como un cambio en la actuación de la Iglesia católica en los ámbitos rurales, la que entendemos se ha nutrido de las orientaciones desde el Concilio Vaticano II. Es una actitud que vira de centrarse en las actividades de solo evangelizar a escuchar (empatía), permitiendo con ello ir descubriendo nuevas dimensiones de su misión. Así, *acompañar* se puede entender no solo como dar soporte (espiritual, psicológico, económico, entre otros), sino como compartir sus causas y luchas al entenderlas tras el diálogo, comprendidas además en su dimensión social como situaciones de injusticia estructural que deben cambiar.

Son varios los trabajos que han tenido como objetivo entender este fenómeno social de una Iglesia social comprometida con luchas sociales; es decir, este modo en el que una parte de la Iglesia católica asume un rol activo e incluso solícito frente a situaciones en las que puede estar presente —lo que consideran— una injusticia estructural contra grupos vistos como marginales. El libro publicado por Alexander Wilde, titulado *Religious Responses to Violence: Human Rights in Latin America Past and Present* (2015), es un buen ejemplo de este interés académico por entender y explicar el fenómeno. También resultan importantes los trabajos de Levine y Mainwaring (1989), Adriance (1991), Holden y Jacobson (2009), y Trejo (2009), cuyos aportes nos permiten entender no solo a una Iglesia comprometida con las luchas sociales, sino además comprenderla también como una labor de individuos (sacerdotes, monjas, principalmente) para realizar sus tareas religiosas como resultado de la aplicación de las orientaciones desde el Concilio Vaticano II y, más recientemente, del Documento de Aparecida del 2007. Sin embargo, el trabajo de Arellano-Yanguas es el que nos es de más utilidad para entender este fenómeno sobre todo en el caso peruano. Arellano-Yanguas (2014: 312-314) señala que este *acompañamiento* de parte de la Iglesia católica, sobre todo en el caso del conflicto en Bagua, se caracterizaría por:

- ◆ Un tipo de espiritualidad, que se empapa de la cultura y las necesidades de las comunidades locales.
- ◆ La participación como catequistas de individuos pertenecientes a organizaciones sociales, como comunidades y rondas.
- ◆ El rol que cumplen —lo que él denomina— los *intérpretes sociales*, quienes asisten a la Iglesia católica para entender los contextos locales.

⁴⁵ Es importante resaltar en este punto que, de acuerdo con la Sentencia, la inocencia de los 53 acusados se sostiene en que no se llegó a demostrar que estas personas fueron las que ocasionaron las muertes de los policías. Por un lado, ciertamente esto deja en un halo de impunidad lo sucedido, ya que no habría responsables identificados; pero, por otro, nos permite señalar que a quienes se acusó por dicho delito no fueron sus perpetradores.

- ◆ La habilidad de los agentes pastorales para incorporar discursos basados en la defensa de los derechos humanos y el medio ambiente en los marcos de la religión.

El primer punto ya lo hemos abordado. Respecto de cómo entender los otros tres puntos y cómo están presentes en la relación que existe entre una parte de la Iglesia católica y los pueblos awajún y wampis en la provincia de Condorcanqui, Amazonas, es necesario revisar de qué manera se ha ido generando este vínculo relacional de larga data, sobre todo el rol que han cumplido los religiosos de la Compañía de Jesús, y cómo se viene dando este hasta nuestros días.⁴⁶

Es en 1946 cuando se tienen los primeros registros de la presencia jesuita en la región Amazonas en el siglo XX, cuando se encarga a la Compañía de Jesús este territorio como un territorio de misión. Para dar inicio al trabajo de misión se crea el Vicariato Apostólico San Francisco Javier del Marañón, el cual tiene un rango menor al de un obispado. Este vicariato tenía dos ámbitos territoriales bajo su jurisdicción: el no indígena (que incorporaba las ciudades de Bagua y Jaén) y el indígena. El conocido como territorio indígena incluye todas aquellas tierras alrededor de los cinco ríos presentes en la actual provincia de Condorcanqui: Chiriaco-Imaza, Cenepa, Santiago, Nieva y Marañón.

Los jesuitas de misión eran un cuerpo especial dentro de la Compañía de Jesús. En la lógica jesuita hubo un interés por trabajar en el territorio indígena awajún y wampis, que en esos años llamaron la «agarunía». El objetivo era una evangelización, pero desde lo que se denominó la «inculturación», es decir, tomar en cuenta la cultura en el trabajo de evangelizar (Samaniego 2016: 59). En ese sentido, además de las labores pastorales, los jesuitas de misión consideraron importante aprender las lenguas awajún y wampis para entender el contexto indígena de la región. Es decir, no solo había un interés por trabajar en la zona, sino por buscar herramientas para acceder de la mejor manera y alcanzar sus objetivos de evangelización. Ejemplos de lo anterior son los trabajos de misión de Martín Cuesta, S. J., quien representó la imagen de un misionero clásico, quien viajaba de comunidad en comunidad, que predicaba con intérprete y luego solo, y bautizaba a miles.

Pero esta forma de hacer Iglesia cambia luego de que las orientaciones del Concilio Vaticano II y sobre todo las ideas detrás de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe empiezan a difundirse; y el Perú no ha sido ajeno a estos debates. En 1971 se realiza una reunión pastoral en la ciudad de Iquitos entre los obispos, sacerdotes, religiosos y agentes de pastoral de las diócesis y los vicariatos de la Iglesia Católica en la Amazonía del Perú. En esta participaron también teólogos, sociólogos y antropólogos, entre ellos Gustavo Gutiérrez y Stefano Varese. De esta reunión salieron impulsos importantes para transformaciones hacia una Iglesia «amazónica», es decir una iglesia inculturada —realmente— en las culturas de los pueblos indígenas. Además, se tomó conciencia de que los agentes de pastoral no-indígenas necesitaban un conocimiento más profundo de las lenguas de los pueblos originarios, de sus culturas con sus respectivos cosmovisiones, religiones y proyectos de vida. Así, desde la reunión en Iquitos los impulsos del Concilio Vaticano II hacia una comprensión

⁴⁶ Para la reconstrucción de este proceso relacional, se han tomado en consideración los textos de Arellano-Yaguas (2014), Samaniego (2016) y dos entrevistas a Manuel García Solaz.

diferente de «misión» fueron acogidos con mayor énfasis en la práctica pastoral. De acuerdo con Birgit Welig (2017):

Misión entonces cobró el significado de estar presente con respeto y cercanía en las comunidades indígenas en el Espíritu de Jesús, para compartir su vida en solidaridad y dar testimonio del evangelio a través de la propia vida; evangelización integral; vivir el seguimiento de Jesús y poner en práctica el evangelio incluye ser solidario con los pueblos originarios en sus luchas por el reconocimiento de sus derechos; la Iglesia local en la Amazonía apoyó a pedido de comunidades indígenas la fundación de varias organizaciones indígenas.

A lo anterior, hay que sumar la Exhortación Apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* (1975) sobre la evangelización en el mundo de hoy. Esta fue muy importante para impulsar una mayor inculturación en las culturas de los pueblos indígenas, para la comprensión cambiada de «misión», así como para el énfasis en el vínculo estrecho entre la vivencia de la fe cristiana y la promoción de la justicia. Además, en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe en Puebla (1979) se recalca que «[...] las culturas no son terreno vacío, carente de auténtico valores» (Puebla 401); por ello la evangelización no debe ser «un proceso de destrucción sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores» (Puebla 401). Todo esto hace que la manera de hacer Iglesia en la provincia de Condorcanqui cambie y se sostenga en estas orientaciones que iban calando en la Iglesia latinoamericana y su relación de trabajo con los pobres y marginados.

Cabe resaltar que la escuela fue el instrumento principal de evangelización y *civilización* de la Iglesia desde la primera mitad del siglo XX. Es un hecho que los jesuitas pertenecientes al Vicariato de Jaén tuvieron a su cargo el sistema educativo de los awajún y wampis por decisión del Gobierno peruano en 1950. Si bien existió un alto respeto por su cultura, los objetivos eran evangelizar y compartir la moral católica, pero desde un trabajo *incultural*, como señala Samaniego (2016). Este trabajo de evangelización iba instalando una red de escuelas a lo largo de los territorios awajún y wampis, conectadas entre sí por el trabajo pastoral hacia los infieles. Por ejemplo, en Santa María de Nieva y en los Ríos había tanto escuelas primarias como secundarias que estaban a cargo de sacerdotes jesuitas (un ejemplo es el colegio Valentín Salegui), que articulaban tanto con las comunidades nativas como con el Vicariato de Jaén. En el caso de las niñas, su educación se logró con el apoyo de las hermanas de las congregaciones del Sagrado Corazón (asentadas en Nieva) y las Siervas de San José (asentadas en Chiriaco). Es destacable, además, que gran parte de los profesores eran miembros de ambos pueblos indígenas, lo que permitió involucrar a miembros de ambos pueblos tanto en la labor de educar a sus hijos como en el trabajo de pastoral. Con los años, la educación de la población se va adecuando a la realidad de la zona. En Chiriaco, por ejemplo, en la década de los setenta se funda el Instituto Parroquial Agropecuario Valentín Salegui.

Con la llegada de jesuitas y monjas más jóvenes a mediados de los años setenta con nuevas ideas, y ya en el marco de las orientaciones hacia una Iglesia social que opta por los pobres, se buscó establecer relaciones sociales más horizontales entre la Iglesia y los pueblos indígenas.

Así, se incorporaron lógicas de desarrollo social y respeto por la identidad cultural. A ello se suma una mayor formación profesional de los jesuitas en ciencias sociales y en otras carreras

que pueden entenderse como útiles para la región; por ejemplo, la agronomía. En estos años, además, los jesuitas se plantean entrar a otros campos en su trabajo pastoral y con ello afrontar de manera más integral los problemas de desarrollo de los pueblos awajún y wampis. De acuerdo con Arellano- Yaguas (2015: 314-315), estos cambios además se empezaron a dar en el marco de un contexto en el que:

- ◆ El Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas a cargo del general Juan Velasco Alvarado había tomado el control de los servicios públicos; entre estos, la educación, lo que termina minando el trabajo que ya se tenía en la zona.
- ◆ Se empieza a dar un crecimiento poblacional no indígena, sobre todo alrededor de las escuelas, debido a la presencia de la petrolera OXY, así como a la instalación de campamentos militares. Como ejemplo, se puede decir que los awajún trabajaron en la construcción del oleoducto norperuano y que sirvieron en el Ejército. En la década de los ochenta, a este aumento poblacional se suman colonos agrícolas.

Un caso que se encuentra dentro de este contexto (sobre todo el último punto) es el de la experiencia del Programa de Desarrollo del Alto Marañón, el denominado Grupo DAM (la Campaña contra el Hambre del Mundo financió este proyecto), promovida por el sacerdote Javier Vallado, S. J. a finales de los sesenta. Con este programa se trae a la zona a un grupo de profesionales seculares, jóvenes españoles que son seleccionados por Vallado por su «[...] generosidad de espíritu y disposición mental para conocer una realidad diferente» (Chirif 2016: 14). Entre este grupo se podían encontrar especialistas forestales en desarrollo cooperativo, así como especialistas en ciencias sociales, entre las principales profesiones, ya que lo que se buscó fue brindar un apoyo especializado a los pueblos awajún y wampis. Bajo este programa, el Grupo DAM desarrolla líneas de trabajo en salud, desarrollo agrícola y organización social, sobre todo con comunidades awajún en los ríos Cenepa y Santiago. Sin embargo, por sus ideas, este grupo tiene un choque con varios sacerdotes de la zona. Debido a lo anterior es que el Grupo DAM se aleja de la iglesia local, ya que querían integrar una mirada laica en el trabajo que ya venían haciendo, y continúan por su cuenta.

El Grupo DAM tuvo una influencia en la vida social política de los pueblos indígenas de la provincia de Condorcanqui. El Grupo ayudó a crear consejos de cuencas; siendo quizá una de las actividades más saltantes ayudar a conformar el CAH, órgano de representación en la zona de los dos pueblos indígenas. Una persona clave para entender el trabajo del Grupo DAM y la relación que se establece con los pueblos indígenas y sus organizaciones fue Pedro García Hierro «Perico», quien llega al Perú en 1971 con ellos, y trabaja por el desarrollo y la defensa de los pueblos awajún y wampis (incluso, años más tarde, ayudó en el proceso de creación de la AIDSESEP). Diez años después de su llegada al Perú, el Grupo DAM se disuelve y traslada todos los activos al CAH.

La labor de defensa de derechos y promoción de mejoras en las condiciones de vida de los pueblos awajún y wampis continuó como parte de la labor jesuita y de organizaciones de la sociedad civil que ingresan a la zona. La labor de organizaciones no gubernamentales como la CEAS y el CAAAP es cada vez mayor, en un contexto donde la violencia terrorista no tuvo tanta presencia. Ya en la década de los noventa se crea el Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE), en el ámbito del Vicariato Apostólico Juan Francisco

Javier (Jaén). El objetivo de esta asociación no solo ha sido el desarrollo sostenible de los pueblos awajún y wampis, sino principalmente fortalecer las capacidades, las actitudes y los valores en la población, en pos de asegurar el *Tajimat Pujut*, o buen vivir en awajún, así como promover la ayuda mutua, la solidaridad y el bienestar de la comunidad, fomentando para ello la participación de todos sus miembros (CPAL Social 2014).

Ya en el nuevo siglo, la labor de la Iglesia no se ha detenido. Siempre bajo la idea de una Iglesia presente y comprometida no solo con la labor social, sino con la lucha social de los pueblos indígenas y la defensa de sus territorios. Esta presencia continua de la Iglesia ha dejado marcas muy importantes en la realidad indígena de la región. De acuerdo con la entrevista realizada en el 2017 a Manuel García Solaz, mucha de la población awajún estudió distintas carreras técnicas en este instituto. Actualmente, Fe y Alegría ha asumido varias de esas escuelas. Así, un awajún entre 40 y 50 años ha vivido en una comunidad nativa en la que la presencia de la iglesia era habitual, ha estudiado en una escuela administrada por ellos y/o se ha formado en el colegio agropecuario de los jesuitas. Esta persona, además, ha ido viendo no solo cómo el panorama iba cambiando, sino que, ante estos cambios, sobre todo demográficos, era necesario un nuevo tipo de organización que supiese hacerle frente. El CAH se fue consolidando así, sobre todo en la década de los noventa y en el nuevo siglo con la figura de Santiago Manuin, y con el apoyo del SAIPE, como una nueva forma de organización vinculada al desarrollo, que complementa a nivel territorial la forma de organización social sostenida en los clanes y las familias. Cabe resaltar la figura de Manuin como un claro ejemplo de quien, entre otros, representa aquel rol denominado de los intérpretes sociales, quienes —como señala Arellano-Yaguas— asisten a la Iglesia católica para entender los contextos locales. Estaríamos ante un diálogo no solo intercultural, sino entre una cultura y una religión.

Asimismo, la labor de las organizaciones sociales y de los mismos sacerdotes alrededor del actual Vicariato Apostólico Juan Francisco Javier de Jaén ha permitido que incorporen discursos basados en la defensa de los derechos humanos y el medio ambiente en los marcos de la religión, desde una mirada además sostenida en lógicas de reconocimiento inspiradas desde el Concilio Vaticano II y ya consolidadas en el Documento de Aparecida, además de una espiritualidad que impulsa a avanzar en la inculturación a través del tejer de relaciones interculturales. Esta situación para enfrentar las injusticias se puede evidenciar también en la serie de pronunciamientos que fueron emitidos por los obispos de la Amazonía peruana⁴⁷ antes, durante y después de los hechos ocurridos aquel 5 de junio de 2008, y luego a lo largo del proceso judicial, mostrando que esta toma de postura no es aleatoria, sino que se entiende como acompañamiento en los términos explicados.

¿Todo lo anterior tuvo alguna influencia en que se hayan podido ir incorporando los estándares de derechos humanos en materia de pueblos indígenas en el proceso judicial materia de investigación? Somos de la opinión de que sí. Durante la realización de un proceso judicial que involucraba a personas indígenas, y para que se alcance una adecuada administración de

⁴⁷ Cabe señalar que el grupo de obispos de la Amazonía peruana está conformado por el obispo del Vicariato de Yurimaguas, el obispo del Vicariato de Jaén, el obispo del Vicariato de San Ramón, el obispo del Vicariato de San José de Amazonas, el obispo del Vicariato de Pucallpa, el obispo del Vicariato de Puerto Maldonado, el obispo del Vicariato de Iquitos y el obispo del Vicariato de Requena.

justicia, este proceso tenía que darse en condiciones que garantizaran no solo la inocencia o culpabilidad de los procesados, sino que debía darse en términos interculturales para establecer responsabilidades. Siendo este el objetivo, la presencia de esta parte de la Iglesia sirvió para no solo legitimizar las causas de las comunidades a los ojos públicos, o acompañar a los acusados a lo largo de todos estos años, sino para servir de observadores de que el juicio se diese en condiciones necesarias para alcanzar los objetivos propuestos. No es que la Iglesia haya presionado para que se incorporen estos estándares, no justificar la inocencia de los procesados, sino que su presencia sirvió para:

- ◆ *Acompañar* a los acusados indígenas a lo largo del proceso.
- ◆ Servir de soporte a este grupo de personas por las dificultades de seguir todo el proceso.
- ◆ Reconocer la necesidad de que si se les juzga, se hiciese en condiciones adecuadas.
- ◆ Ayudar a que el proceso tenga en consideración la realidad indígena como parte del trabajo de evaluación de lo sucedido.

Todo ello apuntó a establecer condiciones (sociales) que sirvieran como sostén a decisiones jurídicas.

3.2. El tema indígena empieza a tener más visibilidad en la agenda pública

Un segundo aspecto digno de resaltar sobre este proceso judicial, y que surge de la identificación y del análisis de las diferentes etapas de la judicialización, es que este se encuentra enmarcado en un momento en que la temática indígena había comenzado a tener mayor visibilidad en la agenda pública, así como un impacto mediático para la sociedad en su conjunto. Si bien el proceso estudiado ha sido largo, complejo y por momentos poco fluido, el foco de atención que distintos actores sociales y políticos le han otorgado a este caso ha permitido que la temática indígena en el país, antes que permanecer en el olvido, vuelva a saltar al debate público nacional. Y aunque los reflectores sobre esta suerte de continuación de lo que fue el conflicto de Bagua no han alumbrado el juicio en igual intensidad que el paro amazónico del período 2008-2009, de algún modo forman parte de un mismo corpus que en su momento sirvió como una ventana de oportunidad —a partir del desborde del conflicto— para poner en vitrina las demandas indígenas amazónicas y luego las andinas.

Este segundo acápite analítico pretende reflexionar sobre cómo y en qué medida este proceso judicial seguido a nativos awajún y wampis es, por un lado, parte de un debate público más amplio sobre la temática indígena en el Perú; y, por otro, ha servido para reubicar determinadas reivindicaciones indígenas en la agenda nacional a partir de un momento de crisis. En ese sentido, se intenta brindar una lectura del proceso como un engranaje de un fenómeno más amplio que de manera integrada permite entender la forma en la que los pueblos indígenas se han reubicado en la esfera pública luego de una situación traumática.

Para lograr este cometido, es necesario remontarnos un poco más atrás. Lo primero que habría que mencionar es que el paro amazónico ocurrido entre el período 2008-2009 no fue un suceso de reivindicación indígena aislado. En toda América Latina venía asomando desde la década de los noventa un fenómeno social cada vez más articulado y notorio que fue deno-

minado «emergencia indígena»; esto es, «la presencia de nuevas identidades y expresiones étnicas, demandas y reclamos de las poblaciones indígenas» (Bengoa 2009: 8). Algunos de estos eventos fueron el levantamiento indígena de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1991), el levantamiento de Chiapas liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994), los Acuerdos de Paz en Guatemala (1991-1996) y la nominación de Rigoberta Menchú al Premio Nobel de la Paz (1992) (Bengoa 2009: 8-9), que por haber recibido una cobertura inédita por parte de los medios resultaron siendo «novedosos» para un sector importante de la población, lo que a su vez hizo que la temática indígena saliera de las sombras para colocarse en un sitio importante en el debate público (Espinosa 2009: 146).

En el Perú, un efecto similar se produjo al inicio del paro amazónico. La atención que los medios de comunicación les dieron a las protestas de esos años hizo que la realidad indígena nacional saltara a la palestra y pasase a ser objeto de discusión pública (Benavides 2010: 284), lo que a su vez permitió entender que detrás de los reclamos del paro amazónico existía un conjunto de demandas históricas. Así pues, aunque superficialmente el centro del debate pareció recaer en el pedido de derogación del conjunto de decretos legislativos promulgados por el Gobierno de Alan García, en realidad, este solo representó la punta de un *iceberg* que durante mucho tiempo fue omitido por los actores políticos, que es la búsqueda de los pueblos indígenas por ser reconocidos por el Estado como ciudadanos con derechos. Tres elementos, en particular, constituyen los pilares de esta reivindicación: a) la lucha y defensa de los territorios ancestrales; b) la defensa de un modelo de desarrollo para los pueblos indígenas anclado en su propia cosmovisión y valores; y c) el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a ser consultados ante alguna medida administrativa o legal que pudiese afectarlos (Espinosa 2009: 151).

Cada una de estas reivindicaciones se encontró comprometida durante el conflicto. No solo se trató de un conjunto de medidas legislativas que no fueron sometidas a un proceso de consulta previa, sino del impulso de una política de Estado sostenida en la promoción intensiva de inversión privada para la explotación de los recursos naturales del país (de manera específica de la Amazonía) que desconocía (o minimizaba) la existencia de grupos indígenas en el territorio y su derecho a ocuparlo según su propia cosmovisión. Una política que fue claramente expresada por el expresidente García en tres artículos publicados durante su segundo Gobierno y que sintetizan el problema del país, el origen y las medidas de solución.⁴⁸

En sus artículos, García le prestó particular atención a la Amazonía para retratar una realidad crítica caracterizada por la prevalencia de extensiones de tierras y de bosques bajo posesión de comunidades nativas y campesinas (algunas incluso «artificiales») subutilizadas, sin mayor inversión y sin generar fuentes de trabajo. Situación que para el exmandatario se debía a ideologías desfasadas, a un desdén por parte del titular o bien a una suerte de pensamiento irracional de no permitir que otro sí explote el recurso; rasgo que pasaría a definir como «el síndrome del perro del hortelano». Un fenómeno que podría revertirse bajo la receta de permitir el ingreso a estos territorios con vasta riqueza natural desaprovechada a empresas

⁴⁸ Se trató de los artículos «El síndrome del perro del hortelano», del 28 de noviembre de 2007, «Receta para acabar con el perro del hortelano», del 25 de noviembre de 2007 y «El perro del hortelano contra al pobre», del 2 de marzo de 2008.

privadas y modernas e incentivar un uso productivo y rentable de los recursos. En síntesis, se trató de la promoción de un desarrollo económico sostenido en la generación de incentivos al sector privado a expensas del reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas del país.

Pero ¿qué fue lo que posibilitó que los grupos nativos pasaran de permanecer en el olvido a ser, aunque temporalmente, uno de los puntos de agenda entre los Gobiernos de García y Humala, considerando que las reivindicaciones indígenas no son recientes? ¿Qué hace que un suceso así haya sacado del ostracismo permanente a las comunidades nativas de la Amazonía? John Kingdon en su libro *Agendas, Alternatives and Public Policies* (2003) da algunas pistas para comprender este fenómeno.

Kingdon dedica una parte de su libro a analizar cómo es que algunas circunstancias, entre un abanico de situaciones, logran captar la atención de los tomadores de decisiones y ser consideradas un problema público y, por tanto, una prioridad para los Gobiernos nacionales. Para el autor, el foco de atención que los responsables políticos le dan a determinadas situaciones se ve mediado por aspectos como indicadores estadísticos, que miden la magnitud de un problema, eventos de crisis o de desastre, y la retroalimentación de cómo se ha estado respondiendo ante una situación (Kingdon 2003).

Para efectos de este estudio, resulta pertinente enfocarnos en el segundo factor, que nos dice, siguiendo a Kingdon, que no siempre los indicadores estadísticos por sí solos pueden poner en evidencia la gravedad de un problema para los *policy makers*; muchas veces es el desborde de una crisis o la aparición de un desastre lo que permite llamar la atención hacia un determinado problema: «[t]o make an item from a less visible arena move up on a governmental agenda, something must happen, and that something often is a real crisis —the sort of thing government decision makers cannot ignore» (2003: 95). La importancia de las crisis es tal que hay temas que, teniendo el potencial para ser considerados asuntos prioritarios, terminan languideciendo fuera de la esfera pública al carecer de un episodio excepcionalmente crítico que los catapulte (Kingdon 2003: 96). Este parece haber sido el caso del paro amazónico y, dentro de este, del Baguazo.

Las movilizaciones indígenas de esos años no fueron un suceso que revelase una situación particularmente nueva. Los pueblos indígenas amazónicos y, específicamente los pueblos awajún y wampis, como se ha visto, han atravesado a lo largo de su historia por distintos intentos de colonización de sus territorios, en los que el Estado ha sido protagonista y no precisamente como garante de sus derechos. A su vez, las luchas reivindicativas indígenas contemporáneas tampoco son recientes, dado que se han reportado desde la formación de las primeras organizaciones y federaciones nativas que canalizaron y transformaron el espíritu guerrero nativo (Espinosa 2009: 145). Es decir, sí existía una situación problemática de larga data alrededor de los pueblos indígenas amazónicos que las organizaciones nativas buscaban transformar y que incluso era complementada con indicadores provenientes tanto del Estado como de la sociedad civil, pero que por sí misma no logró posicionarse en la agenda pública nacional, aun habiendo adquirido notoriedad para un sector de la sociedad. Fue el desborde de la violencia en la Curva del Diablo aquel 5 de junio de 2009 lo que abrió una ventana de oportunidad para que los pueblos indígenas, sus organizaciones, líderes y lideresas pusieran

en agenda no solo el reclamo concreto del paro (la derogación de los decretos legislativos), sino principalmente las demandas históricas nativas.

Luego de este enfrentamiento, comienzan a darse una serie de medidas directamente dirigidas a los pueblos indígenas de la Amazonía, y que luego suman a los pueblos andinos. En materia institucional, a poco de terminar el Gobierno de Alan García (2010) se creó el Ministerio de Cultura y, con él, el Viceministerio de Interculturalidad, que reemplazó al INDEPA como ente rector de asuntos indígenas cuando se fusiona este en el primero. En participación y consulta indígena, apenas iniciado el Gobierno de Ollanta Humala se promulgó la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, Ley 29785 (2011), y, un año después, se promulgó su reglamento mediante el Decreto Supremo 001-2012-MC (2012). Asimismo, se desarrollaron una serie de herramientas que permitieron, o bien producir información sobre y para los pueblos indígenas, o bien «operativizar» el mecanismo de consulta previa. Ejemplo de ello son la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, el Mapa Sonoro Estadístico de Lenguas Indígenas u Originarios del Perú, el Registro de Intérpretes y Traductores, entre otros instrumentos. Y a pesar de que cada uno ha sido objeto de escrutinio público (sobre todo de las organizaciones indígenas), para el Estado constituyen un conjunto de «avances» que pretenden responder a las demandas de los pueblos indígenas. De manera particular, es ilustrativo que las dos respuestas estatales más importantes (la creación del Viceministerio de Interculturalidad y la promulgación de la Ley de Consulta Previa) se hayan dado a poco del estallido del conflicto y entre el término de un Gobierno (García) y el inicio de otro (Humala), pues devela el salto significativo de la temática indígena en la agenda pública nacional.

Ahora bien, el proceso judicial estudiado no es un acontecimiento separado del conflicto; antes bien, permite conocer otros ámbitos en los que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas también presentan desencuentros. La realización del operativo de desalojo, las detenciones policiales, la investigación fiscal, el conflicto de competencias entre las salas y el desarrollo del juicio oral fueron aspectos que de alguna manera continuaron visibilizando la realidad indígena en el país, específicamente en el sistema de administración de justicia. Pero el nivel de atención que los medios de comunicación, la sociedad civil y el propio Estado le dieron a este proceso no fue el mismo a lo largo de todas las etapas identificadas. Antes bien, se concentró principalmente en los «extremos» de este; es decir, al inicio y al final, en episodios que por su propia naturaleza resultaron más fáciles de reconocer y de intervenir.

Así, tanto en las detenciones policiales como en el desarrollo de las audiencias se ha podido dar cuenta de la presencia y actuación de organizaciones de la sociedad civil regionales (Vicarato de Jaén), nacionales (CEAS, CNDDHH, CAAAP), pero también internacionales (FIDH, AI, Due Process of Law Foundation [DPLF]) que evidenciaron las falencias durante el operativo de desalojo de la carretera y que a su vez instaron a que las instituciones públicas comprometidas considerasen en sus procedimientos los estándares internacionales de derechos humanos. Por el lado del Estado, la Defensoría del Pueblo también fue enfática en señalar las causas del estallido del conflicto y las medidas que el Estado debía adoptar para que el proceso judicial considerara el enfoque intercultural. La actuación de estos actores, sumada a la presión continua de las organizaciones indígenas y a la cobertura de los medios de comunicación (acertada o negligente) permitieron, por un lado, visibilizar la situación de los indígenas

procesados dentro del sistema de administración de justicia tradicional, pero, por otro lado, continuar situando las reivindicaciones indígenas en el ojo público.

En ese sentido, la inclusión de los estándares internacionales de derechos humanos en materia de pueblos indígenas en este proceso judicial debe entenderse como fruto de esta ventana de oportunidad abierta a raíz de un evento crítico, que hizo que un conjunto de actores sociales y políticos, locales e internacionales, indígenas y no indígenas consiguiera remover el orden de las prioridades públicas. Por sí solo, el proceso judicial difícilmente hubiera podido colocar en agenda la aplicación de los estándares internacionales; más bien, es en la medida que el proceso forma parte de una problemática más amplia que dentro del pliego de reclamos terminan incluyéndose las demandas en justicia, las que, si bien no constituyen el caballo de batalla de las reivindicaciones indígenas, sí se ubican dentro de la misma lógica: el reconocimiento por parte del Estado de un sujeto colectivo con derechos.

3.3. Lo supranacional frente a lo nacional: el rol de instituciones internacionales

A solo tres días de los enfrentamientos en la Curva del Diablo el 5 de junio de 2009, la CIDH expidió un comunicado en el que condenaba lo sucedido y recordaba al Estado peruano su obligación de «[...] esclarecer judicialmente estos hechos de violencia y reparar sus consecuencias» (2009). Dos días después, el entonces relator especial de la ONU sobre pueblos indígenas, James Anaya, haría lo mismo. Sin embargo, el representante de la ONU no consideraría esto suficiente, ya que tan solo una semana después se encontraría en territorio peruano investigando los hechos de aquel 5 de junio, así como sus antecedentes. Luego de un mes de culminada su visita, se publicaría uno de los primeros informes, con conclusiones concretas para afrontar el proceso de investigación judicial que se avecinaba. ¿Es usual este actuar por parte de organismos internacionales? ¿Qué implica que un organismo internacional esté pendiente de un proceso judicial que iba a iniciarse? En este acápite se revisará el rol de los organismos internacionales en el proceso relatado, y cómo el *international advocacy* puede influir en la generación de políticas públicas.

Para eso, debemos definir primero lo que son los organismos internacionales. Desde el ámbito jurídico, un organismo internacional es una organización intergubernamental (ONU 1969) que obedece a las normas del Derecho internacional público.⁴⁹ Las razones de su existencia pueden ser diversas en tanto se persigan objetivos similares, ya sea a nivel regional o mundial. Como lo indican Vásquez y González, «[l]os problemas como la pobreza, la educación, la salud y el narcotráfico dejan de ser problemas locales y se convierten en problemas internacionales y los países comienzan a integrarse con la intención de poder resolver estos problemas en común, creando políticas públicas globales» (2015: 232). En materia de derechos humanos a nivel universal tenemos a la ONU; mientras que regionalmente al interior de la Organización de Estados Americanos (OEA) se encuentran sus órganos de protección, la CIDH y la Corte IDH.

No olvidemos que la firma y ratificación de tratados de derechos humanos genera obligaciones para los Estados; y su incumplimiento, responsabilidad internacional, la cual será de-

⁴⁹ Aunque es necesario mencionar que también puede estar conformada por otra organización internacional y Estados.

terminada por una corte. Así como sucede a nivel interno, los sistemas de los organismos internacionales cuentan con diversos mecanismos para resolver controversias sin tener que acudir a un proceso, así como también para evitarlas. Estos mecanismos para *evitar* controversias incluyen la realización de audiencias temáticas, visitas y exámenes a los Estados, así como el envío de comunicaciones o peticiones por parte de ciudadanos u organizaciones de la sociedad civil. Los resultados de dichos mecanismos previos muchas veces se publican en comunicados o informes, y, aunque no son más que señales de alerta, pueden tener un efecto disuasivo en los Estados, y que así se busquen cambios en sus políticas. Estos mecanismos, además, permiten la participación de la sociedad civil en lo que se conoce como el *international advocacy*. Como lo señala Suyana Huamaní:

Los activistas se han valido de las redes transnacionales para lograr influenciar en la política nacional e internacional, convirtiéndose en un actor cada vez más relevante en los organismos internacionales donde suelen participar. En el plano nacional, actúan como actores que buscan internacionalizar las demandas para poder obtener una respuesta del gobierno nacional. En todos esos casos, los activistas articulan acciones con las redes transnacionales que se encargan principalmente de movilizar información. (2017: 17)

La estrategia de organizaciones de la sociedad civil nacional de recurrir a instancias internacionales para influir en la generación de políticas públicas nacionales, o en el cambio de estas, se conoce como *boomerang*. De acuerdo con Keck y Sikkink, citados por Huamaní, este método se da «[...] cuando los canales entre los grupos nacionales y sus gobiernos están bloqueados u obstaculizados o cuando dichos canales son inefectivos para resolver un conflicto» (2017: 22). Ante situaciones como las mencionadas, usar dicho método es necesario si es que además nos encontramos con grupos minoritarios o marginados, con una limitada participación en la agenda pública, como es el caso de los pueblos indígenas.

En el caso concreto, la CNDDHH envió dos comunicaciones previas a la CIDH, alertando sobre la tensa situación durante el paro amazónico. Por esta razón no sorprende la rápida respuesta del Sistema Interamericano de Derechos Humanos y del universal ante la situación sin precedentes que se venía dando. Estas comunicaciones se mantuvieron a lo largo de todo el proceso judicial, buscando el cuidado y respeto a los derechos de los pueblos indígenas en un proceso penal de justicia ordinaria, y la atención a problemas similares que surgieron en el país de manera paralela al proceso.

Durante el 2010 y el 2011, la CIDH menciona en sus informes⁵⁰ lo sucedido después de Bagua. Por su parte, James Anaya volvió a visitar el Perú en diciembre de 2013 en su calidad de relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. Estas acciones no incluyeron opiniones sobre el proceso judicial, pero sí constituyeron acciones de seguimiento a lo que sucedía en el Perú. Por ejemplo, el relator Anaya saludó que se hubiera aprobado la Ley de Consulta Previa, colocando al Perú como uno de los pocos países en el mundo con una ley que incluía a las comunidades indígenas en la toma de decisiones. De tal manera, el monitoreo al proceso judicial y a lo sucedido posteriormente a los hechos del 5 de junio de 2009, también fue una oportunidad para que los organismos internacionales pudieran tratar la problemática indígena en sus esferas, y con otros Estados. Al respecto, es importante recalcar el rol que asumen los organismos internacionales al tener la facultad de posicionar temas en la agenda internacional, los cuales posteriormente podrán incluirse en las agendas nacionales.

Considerando que el proceso investigado duró siete años para obtener una sentencia de primera instancia, es importante mencionar no solo el seguimiento realizado por los organismos internacionales, sino también el que hicieron otras instituciones internacionales que contribuyeron a que el caso no se olvidara. Entre ellas, la DPLF o AI, así como la prensa internacional. En ese sentido, el monitoreo realizado por organizaciones e instituciones internacionales logró posicionar la problemática indígena no solo respecto al cumplimiento de estándares internacionales durante el proceso en sí, sino que fue una oportunidad para profundizar en lo que significa la inclusión de las comunidades indígenas en la toma de decisiones, el respeto hacia las tierras de los pueblos indígenas, así como los necesarios avances en la criminalización de la protesta. Es decir, sus efectos no solo fueron para el caso concreto, sino que se buscó ampliarlos tanto a nivel regional como universal.

En la actualidad es indudable que los organismos internacionales, como otros actores internacionales, pueden influir (o, incluso, condicionar) en agendas públicas vinculadas a temas como el desarrollo económico, político, social y cultural de las sociedades y los Estados (Miranda 2016: 4-5). De acuerdo con Nye y Donahue (2000) y Keohane (2002), estas influencias serán parte de algo más amplio, a lo que denominan gobernanza global al guiar y/o limitar las actividades colectivas de grupos en acciones de gobernanza, a veces sin autoridad gubernamental. Así, no estamos frente a espacios políticos de gobierno únicamente en sede estatal, sino que, al romperse las fronteras, nos encontramos en un escenario mucho más amplio —global— en el que para generar condiciones de gobernanza participan más actores sociales y políticos; en este caso, aquellos que se asientan en ámbitos supranacionales. En ese sentido, la participación de los organismos internacionales dando opiniones sobre situaciones locales o nacionales de Estados (como es un proceso judicial), si bien pone en cuestión ideas tradicionales sobre la soberanía, representa una realidad en la manera cómo se entiende la actuación de actores internacionales. Es una forma de actuar que proviene de ideas políticas sobre cómo entender en qué involucrarse, que se sostienen en marcos jurídicos que le dan sostén. Siguiendo esta línea de ideas, entonces la incorporación de estándares internacionales en materia de derechos de los pueblos indígenas no solo responde a la necesidad de que un Estado cumpla con sus obligaciones contraídas en el plano jurídico, sino también a impulsos políticos para generar mejores condiciones de gobernanza para grupos poblacionales, impulsos que se inician en planos locales, pero que pasan a planos supranacionales para que se genere una obligación hacia los Estados.

3.4. El sistema de justicia se va adecuando desde la interculturalidad a la realidad de los pueblos indígenas

Otro factor que se observa durante el transcurso del proceso judicial tras los sucesos acaecidos en Bagua y que culmina con la sentencia de primera instancia es el trabajo realizado por el Poder Judicial en lo que se refiere a justicia intercultural. No hay que pasar por alto que esta institución ya había comenzado un trabajo al respecto; especialmente resaltable es el Acuerdo Plenario 1-2009/CJ-116 sobre rondas campesinas y Derecho penal, en el que se reconoce a las rondas campesinas la función de administrar justicia.

⁵⁰ En el informe de la Relatoría Especial sobre Libertad de Expresión (2010) como en el Segundo Informe sobre la Situación de Defensores y Defensoras de Derechos Humanos en las Américas (2011).

Esta labor de reconocimiento fue mucho más intensa durante los años que duró el proceso, tiempo en el que se ha acrecentado esta labor. Sin embargo, los procesos judiciales que dan comienzo tras los hechos del 5 de junio de 2009, especialmente los de Curva del Diablo y Estación N.º 6, suponen además al sistema de administración de justicia un reto importante sobre cómo afrontar procesos penales que involucran a poblaciones indígenas. Así, tal y como se ha podido apreciar en el relato, durante el 2009, año en el que el magistrado Javier Villa Stein es nombrado presidente del Poder Judicial y cuando se suceden los hechos, hasta el 2016, fecha cuando se dicta la sentencia en primera instancia, el Poder Judicial organizó diversos Congresos Internacionales de Justicia Intercultural, creó las Escuelas de Justicia Intercultural y elaboró el Protocolo de Atención y Orientación Legal con Enfoque Intercultural, entre otras actividades.

Este proceso que se ha vivido dentro del Poder Judicial, en el cual la ONAJUP ha jugado un papel fundamental, se encuentra además enmarcado en un proceso que se ha dado en el país, y a través del cual se ha promovido un mayor reconocimiento de la pluriculturalidad existente y de la necesidad de no solo protegerla jurídicamente, sino de garantizar el ejercicio de derechos colectivos. Además, en estos años se ha potenciado una política de mayor conocimiento y defensa de los derechos indígenas a nivel nacional, regional e internacional.

Asimismo, en este contexto también había comenzado una reflexión sobre el derecho de acceso a la justicia, la necesidad de impulsar políticas que promuevan la protección a dicho derecho y la importancia del sistema de justicia para que esto se lleve a cabo. Así, el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2014: 7) afirma que «[...] dentro del compromiso constitucional del Estado peruano con la protección y el desarrollo de los derechos fundamentales, el acceso a la justicia y el debido proceso implican la implementación de un marco de políticas públicas dirigidas a fortalecer el sistema judicial del país». Esta necesidad vivida a nivel regional tiene como consecuencia la aprobación de las «Reglas de Brasilia sobre acceso a la justicia de las personas en condición de vulnerabilidad», aprobadas por la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana en el 2008. Este documento reconoce que el sistema judicial es un instrumento para la defensa efectiva de los derechos de las personas en condición de vulnerabilidad, y para ello es necesario que dichos colectivos accedan de forma efectiva al sistema de justicia para obtener la tutela de dicho derecho. Por ello, las mencionadas Reglas establecen que los propios sistemas de justicia contribuyan a la reducción de las desigualdades sociales, favoreciendo la cohesión social. En ese sentido, las Reglas de Brasilia tienen como objetivo «Garantizar las condiciones de acceso efectivo a la justicia de las personas en condición de vulnerabilidad, sin discriminación alguna, englobando el conjunto de políticas, medidas, facilidades y apoyos que permitan a dichas personas el pleno goce de los servicios del sistema judicial» (Epígrafe 1).

Como un paso más en su política de promover la justicia intercultural y el acceso a la justicia de las poblaciones indígenas, el Poder Judicial se adhirió a las 100 Reglas de Brasilia y dispuso su obligatorio cumplimiento para todos los jueces mediante la Resolución Administrativa 266-2010-CE-PJ del 23 de octubre de 2010. En dicha resolución se afirma que «el Perú es un país multicultural, multiétnico y plurilingüe, por lo cual es necesario que todas las instituciones del Sistema de Justicia, apliquen un enfoque de ejercicio pleno de derechos para

las personas que acceden a la justicia, en la lengua propia de la comunidad, con la calidad, especialización y criterios protectores de derechos que les corresponde como personas».

Por lo tanto, la política sobre la protección de los derechos indígenas en el marco de una justicia intercultural y aquellas que versan sobre acceso a la justicia, especialmente de las personas o de los grupos en situación de vulnerabilidad, no pueden ser separadas, sino que deben andar de la mano. Es más, un elemento que surge del relato desarrollado es que el concepto de «acceso a la justicia» no debe ser separado de la evaluación sobre si los estándares internacionales se aplicaron o no durante el proceso judicial, sino que nos permite un análisis y una reflexión mucho mayor sobre el funcionamiento del sistema de justicia. Así, en el caso de estudio, se puede apreciar que según el proceso fue avanzando, y especialmente durante la etapa del juicio oral, los magistrados promovieron el cumplimiento de los estándares internacionales, se llevaron a cabo las pericias antropológicas y se facilitó el uso de intérpretes en todas las audiencias que se llevaron a cabo.

Sin embargo, hubo cuestiones que no se tomaron en cuenta y que llevó a que las personas indígenas procesadas se vieran y, sobre todo, se sintieran «damnificadas» por el largo proceso. Por ejemplo, una de las más destacadas por los procesados que participaron en la investigación fue las consecuencias que conllevaba su obligatoria participación en todas las audiencias. Y es que un gran número de ellos vivía muy lejos de Bagua, lugar donde tenía lugar el juicio oral, lo que suponía tener que viajar durante casi un día y dejar su trabajo y sus obligaciones para con la familia, además de los costos excesivos de sus viajes y estancias. Es más, en este último punto, si la Iglesia católica no hubiese ayudado económica y logísticamente los acusados no hubiesen podido acudir a las audiencias.

Otro elemento que se destaca en el relato es que si bien el uso de traductores era necesario y positivo, no contar con los aparatos para realizar traducción simultánea alargó y dificultó el proceso. Asimismo, se destacan las dificultades que se produjeron para hacer llegar las notificaciones a personas que residían en lugares lejanos. Por ello, estos elementos nos llevan a observar que, aun a pesar de que los mínimos para considerar que los estándares se están aplicando y que el debido proceso se está dando, es necesario continuar con una política que permita, en cada caso judicial que se plantee, ir asegurando no solo la aplicación «mecánica» o formal de esos estándares, sino también la del derecho al acceso a la justicia en toda su amplitud.

Igualmente, otro aspecto que el relato nos lleva a plantearnos es que, finalmente, los procesados indígenas tuvieron que vivir un proceso ordinario en la justicia que les era ajeno y desconocido. Frente a lo anterior, organizaciones de la sociedad civil como la CEAS, desde las detenciones y el comienzo de la investigación judicial, decidieron poner énfasis en las tareas de formación y de acompañamiento a los procesados. Para ello llevaron a cabo diversos talleres y visitaron a las comunidades donde vivían varios de los acusados. Esto cumplió con dos objetivos fundamentales.

- ◆ Capacitó a los involucrados en lo que iba a suceder a lo largo de todo el proceso judicial y el rol que cada parte iba a jugar dentro de él.

- ◆ Posibilitó que las personas procesadas tuviesen conocimiento de qué estaba sucediendo en cada momento durante los largos años que duró todo el proceso.

Finalmente, este acompañamiento permitió que los implicados y sus familias tuvieran mayor conocimiento de qué suponía el proceso judicial y qué iba a suceder. Esto promovió la adquisición de una mayor confianza en el sistema de administración de justicia y las entidades que lo forman, de tal manera que los procesados pudieran acudir a los llamados de estas y pudieran tener una participación activa durante el proceso, especialmente el juicio oral. Como conclusión de esto último, podemos señalar que un elemento fundamental para acceder a la justicia, especialmente para las poblaciones indígenas, es el conocimiento, no solo de sus derechos, sino del sistema de administración de justicia y su funcionamiento.

Además, hay que resaltar que este trabajo de promoción de la visión intercultural en el sistema de administración de justicia ha sido impulsado sobre todo por el Poder Judicial, pero no así por otras instituciones también centrales, tales como el Ministerio Público, la PNP o la Defensa Pública. Si bien algunas de las acciones promovidas por el Poder Judicial han contado con la participación de otros sectores, se aprecia que aún queda mucho por avanzar para introducir una política de justicia intercultural en las entidades mencionadas. Esto se puede observar en el cuarto evento del relato (Capítulo 2) a partir del hecho de que fue especialmente durante el juicio oral, no antes, cuando se pudo apreciar la aplicación de estándares y también la mención a instrumentos relacionados con la justicia intercultural en los documentos y motivaciones que surgen del proceso judicial.

Es, por lo tanto, necesario que no solo el Poder Judicial se cuestione cómo introduce la perspectiva intercultural en su trabajo, sino que el sistema de administración en su conjunto, con todas las instituciones involucradas, elabore políticas sobre el tema. Solo así se conseguirá que efectivamente se promueva que las poblaciones indígenas del país accedan a la justicia.

Además, una pregunta que surge del relato es la siguiente: ¿es suficiente aplicar los estándares existentes para proteger el acceso a la justicia por parte de las poblaciones indígenas o es necesario llevar a cabo una transformación de mayor profundidad en el sistema de justicia que pueda traer como consecuencia la creación de un proceso especial para población indígena? Así, ya hay autores, como James Tully (2000), que plantean que existen diversas maneras de incorporación de los pueblos indígenas, entre las que destaca la asimilación y la acomodación. Esta última se refiere a los procesos a través de los cuales los pueblos indígenas son reconocidos como miembros de un país y se les otorgan ciertos derechos por ser miembros de comunidades nativas, es decir, existe un grado de reconocimiento, pero, sin embargo, se les exige una integración al sistema mayoritario o dominante.

El caso analizado nos permite afirmar que, a pesar de que efectivamente según ha ido transcurriendo el proceso judicial se han ido aplicando los estándares internacionales, se constituye como una acomodación de los indígenas al sistema de justicia existente. Es por ello que para que se pueda hablar de un acceso efectivo a la justicia por parte de las poblaciones indígenas será necesario un planteamiento abierto que cuestione y analice el ordenamiento jurídico, así como los procesos y procedimientos legales, desde la perspectiva indígena, para

realizar las reformas necesarias. Solamente, a través de este proceso, se podrá ir construyendo conjuntamente un sistema verdaderamente intercultural.

CONCLUSIONES

Una de las primeras afirmaciones que podemos establecer al finalizar esta investigación es que la aplicación de estándares de derechos humanos en sede jurisdiccional no depende, en estricto, únicamente de factores jurídicos. Para que en la práctica estos puedan verse incorporados en decisiones estatales, es necesario tanto el establecimiento de condiciones sociales y políticas para ello como el impulso que hagan un conjunto de otros actores nacionales o internacionales para que esto se dé en la práctica. En ese sentido, el derecho presente como estándares de derechos humanos requiere del acompañamiento de otros factores que permitan que logre sus objetivos últimos. Así, el Derecho termina actuando de manera articulada y no aislada, influyendo y siendo influido, actuando en conjunto con diversos fenómenos y elementos sociales con los que se encuentra en su camino hacia el establecimiento de garantías.

En este caso hemos evidenciado cuatro factores que reflejan a través de su actuación cómo han favorecido para que el Derecho actúe. En primer lugar, la presencia de una parte de la Iglesia católica, principalmente jesuita, con un vínculo muy fuerte, una relación de convivencia e interacción con los pueblos awajún y wampis. Esta forma de hacer Iglesia, influida tanto por la Teología de la Liberación como por el Concilio Vaticano II y lo señalado en el documento de Aparecida, ha asentado fuertemente un tipo de espiritualidad y de *acompañamiento* que se reflejan en ejemplos sobre cómo se da esa relación a lo largo del proceso relatado. A manera de símil: es apoyar a la familia.

Pero no fue lo único. Luego del Baguazo, se puso en agenda pública un conjunto de demandas y temas indígenas. Así, este proceso judicial a miembros de pueblos indígenas no se hubiera dado como se dio si es que no se le hubiera visto enmarcado en un proceso más grande que busca (re)posicionar la agenda indígena en el Estado peruano. La inclusión de los estándares internacionales de derechos humanos en materia de pueblos indígenas en este proceso judicial debe entenderse como fruto de una ventana de oportunidad abierta a raíz de un evento crítico (el Baguazo). Por sí solo, el proceso judicial difícilmente hubiera podido colocar en agenda pública la aplicación de los estándares internacionales; el hecho de que el proceso judicial forma parte de una problemática más amplia permite incluir luego las demandas en justicia, las que, si bien no son prioritarias en el conjunto de reivindicaciones indígenas, sí se ubican dentro de la búsqueda del reconocimiento por parte del Estado de un sujeto

colectivo con derechos. A lo anterior hay que sumar, además, acciones de tipo *boomerang* o de gobernanza global que permiten entender el rol que cumplen tanto la sociedad civil como las organizaciones internacionales para que desde el ámbito supranacional se establezcan obligaciones hacia el Estado peruano en materia de pueblos indígenas.

Finalmente, hay una serie de cambios que ya se venían dando, pero que en esos años logran acelerarse en materia de interculturalidad en el sistema de justicia peruano. Es indudable que el Baguazo puso en alerta al Poder Judicial frente al reto de tener que enfrentar un proceso judicial a miembros de pueblos indígenas, lo que implicó acelerar la incorporación del enfoque intercultural. Fue la mediatización de este proceso, además, lo que permitió que se enmarque el juicio en un proceso más amplio de implementación de la agenda indígena en el aparato del Estado; por otro lado, la presencia de un conjunto de actores sociales, tanto nacionales como internacionales, que generó la necesidad de apresurar aquellos cambios en el sistema de justicia en materia de interculturalidad para saber cómo actuar frente a los pueblos indígenas. Así, la alta visibilidad y el riesgo de que llegase a instancias internacionales han favorecido el respeto y la aplicación de estándares internacionales.

Para finalizar, solo cabe señalar que, a pesar de los esfuerzos por incorporar este enfoque y estos estándares, los procesados absueltos sienten que el sistema de justicia les ha hecho daño. La búsqueda de una justicia adecuada con enfoque intercultural tiene que ir más allá de lo meramente formal y llevarnos a reflexiones mayores sobre la justicia ordinaria y cómo se lleva está a cabo. De manera adicional, no olvidar que en la Curva del Diablo fallecieron personas cuyos deudos siguen exigiendo justicia; y que el sistema de justicia peruano si bien encaminado en un proceso de aprendizaje intercultural, aun debe seguir blandiendo esfuerzos para que tanto personas indígenas como no indígenas reconozcan que la administración de justicia y el acceso a la justicia se dan para garantizar derechos.

BIBLIOGRAFÍA

ADRIANCE, Madeleine

- 1991 «Agents of Change: The Roles of Priests, Sisters, and Lay Workers in the Catholic Church in Brazil». *Journal for the Scientific Study of Religion*, volumen 30, número 3, pp. 292-305.

ALZA, Carlos y Gustavo ZAMBRANO

- 2014 *Pueblos indígenas y establecimiento de agenda: cambios en la estructura institucional en el Estado peruano (2000-2011)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

AMNISTÍA INTERNACIONAL (AI)

- 2009 *Perú. Bagua, seis meses después*. Informe. Madrid. Consulta: 6 de julio de 2017.

<https://amnistiainternacional.org/publicaciones/91-peru-bagua-seis-meses-despues-solo-por-pensar-diferente-por-hablar-diferente-nos-estan-haciendo-una-injusticia.html>

ARELLANO-YAGUAS, Javier

- 2014 «Religion and Resistance to Extraction in Rural Peru. Is the Catholic Church Following the People?». *Latin American Research Review*, volumen 49, número especial, pp. 61-80.
- 2015 «From Preaching to Listening. Extractive Industries, and the Church in Rural Peru». En Alexander Wilde (editor). *Religious Responses to Violence: Human Rights in Latin America Past and Present*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 311-338.

BASOMBRÍO, Carlos; Fernando ROSPIGLIOSI; y Ricardo VALDÉS

- 2016 *Conflictos sociales en el Perú (2008-2015). Un análisis a profundidad a partir de la evidencia empírica*. Lima: KAS, Wilson Center, CHS alternativo.

BARCLAY, Frederica

- 2014 *Informe pericial antropológico*. Lima: Poder Judicial.

BARZELAY, Michael y Juan Carlos CORTÁZAR

- 2004 *Una guía práctica para la elaboración de casos sobre buenas prácticas en gerencia social*. Washington D. C.: Instituto Interamericano para el Desarrollo Social y Banco Interamericano de Desarrollo.

BENAVIDES, Margarita

- 2010 «Industrias extractivas, protesta indígena y consulta en la Amazonía peruana». *Anthropologica*, volumen 28, número 28, pp. 263-287.

BENEDICTO XVI

- 2007 Discurso Inaugural en la V Conferencia General del Episcopado latinoamericano y del Caribe en Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento conclusivo.

BENGOA, José

- 2009 «¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina?». *Cuadernos de Antropología Social*, número 29, pp. 7-22.

BRANDT, Hans-Jürgen

- 1987 *Justicia popular: nativos, campesinos*. Lima: Fundación Friedrich Naumann y Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República.

BROWN, Michael

- 1984 *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

CAVERO, Omar

- 2011 *Después del Baguazo: informes, diálogo y debates*. Cuaderno de Trabajo N.º 13. Serie Justicia y Conflictos N.º 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Ciencias Sociales. Consulta: 27 de julio de 2017.
http://cisepa.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/07/baguazo_cavero.pdf

CHIRIF, Alberto (editor)

- 2016 *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs.

CHIRIF, Alberto y Pedro GARCÍA HIERRO

- 2007 *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH)

- 2009 Comunicado de prensa N.º 35/09. Consulta: 15 de septiembre de 2017.
<http://www.cidh.org/Comunicados/Spanish/2009/35-09sp.htm>

COMISIÓN INVESTIGADORA SOBRE LOS HECHOS ACONTECIDOS EN LA CIUDAD DE BAGUA, ALEDAÑOS Y OTROS, DETERMINANDO RESPONSABILIDADES A QUE HAYA LUGAR

- 2010 *Informe en [sic] presentado por el congresista Guido Lombardi Elías*, volumen 2. Consulta: 15 de septiembre de 2017.
[http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/ApoyComisiones/informes.nsf/fae19ad9f65c7e-59052577fa0051368c/7b19c6755642cfec05257800004e7b14/\\$FILE/INF.BAGUA\(Lombardi2\).pdf](http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/ApoyComisiones/informes.nsf/fae19ad9f65c7e-59052577fa0051368c/7b19c6755642cfec05257800004e7b14/$FILE/INF.BAGUA(Lombardi2).pdf)

CONFERENCIA DE PROVINCIALES EN AMÉRICA LATINA (CEPAL Social)

- 2014 «Centro social: SAIPE y su compromiso con los pueblos amazónicos awajún y wampis en Perú». Consulta 28 de septiembre de 2017.
<http://www.cpal-social.org/477.html>

CONGRESO DE LA REPÚBLICA

- 2010 *Informe en Mayoría de la Comisión Investigadora sobre los hechos acontecidos en la ciudad de Bagua, aledaños y otros, determinando responsabilidades a que haya lugar*. Consulta: 1 de septiembre de 2017.
<http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoycomisiones/informes.nsf/e4f63a4ff->

bb4387005257807005e11d9/30a59e9b04a71e740525772200839d9d/\$FILE/ATT8ONYR.pdf/INF-FINAL-BAGUA(Mayor%C3%ADa).pdf

COORDINADORA NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS

2017 *La sentencia del caso Baguazo y sus aportes a la justicia intercultural*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

CUMBRE JUDICIAL IBEROAMERICANA

2008 «Reglas de Brasilia sobre acceso a la justicia de las personas en condición de vulnerabilidad». Consulta: 1 de septiembre de 2017.
http://blog.pucp.edu.pe/blog/jaimedavidabantotorres/wp-content/uploads/sites/125/2015/12/100-reglas-de-brasil-RA_N_266-2010-CE-PJ.pdf

DEFENSORÍA DEL PUEBLO

2009 *Informe de Adjuntía N.º 006-2009-DP/ADHPD. Actuaciones humanitarias realizadas por la Defensoría del Pueblo con ocasión de los hechos ocurridos el 5 de junio del 2009, en las provincias de Utcubamba y Bagua, región Amazonas, en el contexto del paro amazónico*. Consulta: 20 de abril de 2017.
www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/varios/2009/informe-adjuntia-006-2009-DP-DHPD.pdf

2010 *Informe defensorial sobre actuaciones en Bagua ante el I Congreso de la República*. Consulta: 27 de julio de 2017.
<http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/documentos/INFORME-ACTUACIONES-BAGUA.pdf>

ESPINOSA, Óscar

2009 «¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana». *Anthropologica*, año XXVII, número 27, pp. 123-168.

FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (FIDH)

2009 *Perú-Bagua. Derramamiento de sangre en el contexto del paro amazónico. Urge abrir diálogo de buena fe*. Informe. Consulta: 6 de julio de 2017. <https://www.fidh.org/IMG/pdf/amer/pe529e.pdf>

GÁLVEZ, Aníbal

2016 *De la antropologización del derecho a la recaída dogmática. Balance de los estudios sobre pluralismo jurídico y administración de justicia en el Perú (1964-2013)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Derecho.

GARCÍA, José

2001 «¿Hay derechos colectivos? Diversidad, diversidad de minorías y diversidad de derechos». En Francisco Ansuátegui (editor). *Una discusión sobre derechos colectivos*. Madrid: Dykinson, pp. 201-212.

GARCÍA-RENDUELES, Manuel, S. J. y Aurelio CHUMAP

1977 *Duik múun... universo mítico de los aguaruna*. Tesis de licenciatura en Ciencias Sociales con mención en Antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales.

GARRA, Simone y Raúl RIOL

2014 «Por el curso de las quebradas hacia el ‘territorio integral indígena’: autonomía, frontera y

alianza entre los awajún y wampis». *Anthropologica*, año XXXII, número 32, pp. 41-70.

GÓMEZ, Carmen y Jesús MANACÉS

2013 *La verdad de Bagua. Informe en Minoría de la Comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Lima: Comisión de Derechos Humanos.

GRIFFITHS, John

2014 «El funcionamiento social de las normas jurídicas». En Armando Guevara y Aníbal Gálvez (compiladores y traductores). *Pluralismo legal e interlegalidad. Textos esenciales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica del Departamento de Derecho (CICAJ) y Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS), pp. 89-167.

GUALLART, José María

1989 *El mundo mágico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

1990 *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna-huambisa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

HOLDEN, William y Daniel JACOBSON

2009 «Ecclesial Opposition to Nonferrous Mining in Guetamala: Neoliberalism Meets the Church of the Poor in a Shattered Society». *Canadian Geographer*, volumen 53, número 2, pp. 145-164.

HUAMANÍ, Suyana

2017 *La influencia de las redes transnacionales de sociedad civil en la implementación de la política de formalización de territorios indígenas en la Amazonia peruana. El caso de la cooperación noruega*. Tesis de maestría en Ciencia Política y Gobierno con mención en Políticas Públicas y Gestión Pública. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Gobierno y Políticas Públicas. Consulta: 15 de agosto de 2017.

http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/123456789/9147/HUAMANI_MUJICA_SUYANA_INFLUENCIA.pdf?sequence=6&isAllowed=y

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2009 *Resumen ejecutivo. Resultados definitivos de los censos en comunidades indígenas de la Amazonia peruana*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

INTER PRESS SERVICE IPS

2014 *Bagua Massacre - A Test for Justice in Peru*. Consulta: 29 de agosto de 2017.
<http://www.ipsnews.net/2014/05/bagua-massacre-test-justice-peru/>

JUAN PABLO II

1979 *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento conclusivo.

KARSTEN, Rafael

2000 *La vida y cultura de los shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas occidental. La vida y cultura de los jíbaros del este del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

KEOHANE, Robert

2002 *Power and Governance in a Partially Globalized World*. Nueva York: Routledge.

KINGDON, John

2003 *Agendas, Alternatives and Public Policies*. Nueva York: Longman.

KORSBAEK, Leif

2015 «La Escuela de Manchester y el estudio del derecho». *Alegatos*, número 91, pp. 537- 562.

2016 «El método de la Escuela de Manchester. Del análisis situacional al drama social». *Antropología Americana*, volumen 1, número 1, pp. 78-100.

KROTZ, Esteban

2002 «Sociedades, conflicto, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica». En Esteban Krotz (editor). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana y Anthropolos, pp. 13-50.

LEVINE, Daniel y Scoot MAINWARING

1989 «Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences». En Susan Eckstein (editora). *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California Press, pp. 203-240.

MANACÉS, Jesús y Maricarmen GÓMEZ

2013 *La verdad de Bagua. Informe en Minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. Lima: COMISEDH e IDL.

MARENSI, Inés

2007 «Reforma procesal penal y pueblos indígenas». *Sistemas Judiciales*, número 12, pp. 42-59. Consulta: 29 de agosto de 2017.

<http://www.sistemasjudiciales.org/content/jud/archivos/notaarchivo/371.pdf>

MINISTERIO DE CULTURA

2015 «Oficializan Registro Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Originarias Indígenas u Originarias del Ministerio de Cultura». Consulta: 15 de septiembre de 2017.

<http://www.cultura.gob.pe/comunicacion/noticia/oficializan-registro-nacional-de-interpretes-y-traductores-de-lenguas-indigenas>

2016 *Estándares de aplicación del derecho a la consulta previa en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Consulta: 30 de agosto de 2017.

<http://consultaprevia.cultura.gob.pe/wp-content/uploads/2016/07/Estandares-Aplicacion-Derecho-Consulta-Previa-en-Sistema-Interamericano-de-DDHH.pdf>

2017 Base de datos de pueblos indígenas u originarios. Consulta: 15 de septiembre de 2017.

<http://bdpi.cultura.gob.pe/>

MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

2014 *Manual sobre estándares jurisprudenciales en acceso a la justicia y debido proceso en el Perú*. Serie Estándares en Derechos Humanos, número 1. Lima: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

MIRANDA, Laura

2016 *Influencia de las organizaciones internacionales en el modelo de desarrollo de los países de América Latina mediante la educación*. Estudio de caso presentado como requisito para optar el título de internacionalista. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Facultad de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales.

MONTOYA, Yván e Ingrid DÍAZ

2017 «Pluralismo cultural y derecho penal: comentarios a propósito de la sentencia de la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Liquidadora de Bagua (Caso Curva del Diablo)». En Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. *La sentencia del Caso Baguazo y sus aportes a la justicia intercultural*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, pp. 27-42.

MUGUIRO, Francisco

2016 «A seis años del Baguazo: ¿acceso a la justicia?». *Red Muqui*. Consulta: 15 de septiembre de 2017.

<http://www.muqui.org/comunicaciones/opinion/item/430-a-seis-anos-del-baguazo-acceso-a-la-justicia>

NYE, Joseph y J. D. DONAHUE (editores)

2000 *Governance in a Globalizing World*. Washington D. C.: Brookings Institution Press.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU)

1966 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Consulta: 1 de septiembre de 2017. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

1969 Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados.

2006 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Consulta: 1 de septiembre 2017.

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

2009 *Observaciones sobre la situación de los pueblos indígenas de la amazonía y los sucesos del 5 de junio y días posteriores en las provincias de Bagua y Utcubamba, Perú* [Informe]. Consulta: 7 de julio de 2017.

https://www.unicef.org/peru/spanish/2009_informe_bagua_peru_janaya.pdf

2013 *Acceso a la justicia en la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas. Estudio del Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Consulta: 24 de julio de 2017.

http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/Session6/A-HRC-EMRIP-2013-2_sp.pdf

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (OEA)

1969 Convención Americana sobre Derechos Humanos. Consulta: 1 de septiembre de 2017. https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm

2016 Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Consulta: 1 de septiembre de 2017.

<http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

1989 Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. Consulta: 1 de septiembre de 2017.

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

PABLO VI

1975 Exhortación apostólica de su Santidad Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*. Ciudad del Vaticano.

PODER JUDICIAL

- 2009 Expediente N.º 2009-0194-010107JP01. Sentencia del 22 de septiembre de 2016.
- 2011 Acta del I y II Congresos Internacionales sobre Justicia Intercultural en Pueblos Indígenas, Comunidades Andinas y Rondas Campesinas. Consulta: 1 de septiembre de 2017.
<https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/b7fa7e004e9db18f82a3ebd847a63738/Congresos+Internacionales+sobre+Justicia+Intercultural+en+Pueblos+Ind%C3%ADgenas.pdf?MOD=AJPERES>
- 2012 Acta del III Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural «Hacia la consolidación del pluralismo en la justicia». Consulta: 1 de septiembre de 2017.
<http://congresos.onajup.gob.pe/wp-content/uploads/2015/09/Poder-Judicial-del-Per%C3%BA-Ed-2012-III-Congreso-Internacional-sobre-Justicia.pdf>
- 2013 Acta del IV Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural. Declaración de Lima. Consulta: 1 de septiembre de 2017.
<https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/6e3988004dd93f2cb3edfbcdee6548b3/comunicado-intercultura-17-12.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=6e3988004dd93f2cb3edfbc-dee6548b3>
- 2014 Acta del V Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural. Declaración de Piura «Viabilizando una justicia intercultural en el Perú». Consulta: 1 de septiembre de 2017. <https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/323ca10047544a8fbfd2ff6da8fa37d8/20.+Documentos+Declaraciones.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=323ca10047544a8fbfd2ff6da8fa37d8>
- 2015a Acta del V Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural. Declaración de Puno. Consulta: 1 de septiembre de 2017.
<http://www.onajup.gob.pe/wp-content/uploads/2015/10/Declaraci%C3%B3n-de-Puno-VI-Congreso.pdf>
- 2015b Protocolo de Atención y Orientación Legal con Enfoque Intercultural Dirigido a Funcionarios del Sistema Estatal de Justicia. Lima: Poder Judicial.

REGAN, James

- 2010 «Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política». *Investigaciones sociales*, volumen 14, número 24, pp. 19-35.

RT

- 2014 «Wikileaks: EE.UU. estuvo detrás de la tragedia de Bagua en Perú». *RT*. Consulta: 25 de junio de 2017.
<https://actualidad.rt.com/actualidad/view/131140-wikileaks-eeuu-peru-interferencia-bagua-masacre>

ROMIO, Silvia

- 2014 «Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampís». *Anthropologica*, año XXXII, número 32, pp. 139-158.

RUIZ, Juan Carlos

- 2014 «Para entender los procesos judiciales del Baguazo». *Argumentos*, año 8, número 2, pp. 20-29. Consulta: 1 de septiembre de 2017.
http://revistaargumentos.iep.org.pe/wp-content/uploads/2014/07/ruiz_mayo2014.pdf

SAMANIEGO, David, S. J.

- 2016 *Las misiones del Alto Marañón: evangelización aguaruna-huambisas desde la espiritualidad ignaciana*. Tesis de maestría en Espiritualidad Ignatiana. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, Instituto de Espiritualidad de la Facultad de Teología.

SALAZAR, Milagros

2014 «Masacre de Bagua desafía a la justicia peruana». *Inter Press Service*. Consulta: 15 de septiembre de 2017.
<http://www.ipsnoticias.net/2014/05/masacre-de-bagua-desafia-la-justicia-peruana/>

SALAZAR, Katya y Daniel CERQUEIRA

2017 «La sentencia sobre los hechos de violencia en la Curva del Diablo. Comentarios a la luz de los estándares internacionales de derechos humanos». En Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. *La sentencia del Caso Baguazo y sus aportes a la justicia intercultural*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, pp. 91-104.

SALAZAR, Katya; Mario MELO; y César RODRÍGUEZ

2014 *Amicus curiae en expediente N.º 2009-0194-010107JP01*. Bagua: Fundación para el Debido Proceso, Centro de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad. Consulta: 1 de mayo de 2017.
http://www.dplf.org/sites/default/files/amicus_bagua.pdf

SANTOS, Boaventura de Souza

2009 *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.

SCANNONE, Juan Carlos

1983 «La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas». *Revista Medellín*, volumen 9, número 34, pp. 259-288.

SERVINDI

2009 «Perú: DINOES desaloja a indígenas awajún-wampis del puente Corral Quemado». *Servindi*. Consulta: 15 de septiembre de 2017.

<http://www.servindi.org/actualidad/11385>

2013 «Perú: Critican a sala penal que ordenó el traslado de caso “Curva del Diablo” a Lima». *Servindi*. Consulta: 15 de septiembre de 2017.

<https://www.servindi.org/node/52212>

SIERRA, María Teresa y CHENAUT, Victoria

2002 «Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas». En Esteban Krotz (editor). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana y Anthropos, pp. 113-170.

SOBRINO, Jon

1990 «Espiritualidad y seguimiento de Jesús». En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomo II, Valladolid: Trotta, pp. 449-476.

THE INTERNATIONAL TROPICAL TIMBER ORGANIZATION (ITT), INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES (INRENA) y CONSERVACIÓN INTERNACIONAL (CI)

s/ff *Valoración cultural de los pueblos awajún y wampis*. Documento 10. Consulta: 1 de septiembre de 2017.

<https://es.scribd.com/doc/24217794/Valoracion-cultural-de-los-pueblos-Awajun-y-Wampis-INRENA>

TREJO, Guillermo

2009 «Religious Competition and Ethnic Mobilization in Latin America: Why the Catholic Church

Promotes Indigenous Movements in Mexico». *American Political Science Review*, volumen 103, número 3, pp. 323-342.

TULLY, James

2000 «The struggles of Indigenous peoples for and of freedom». En D. Ivison; P. Patton y W. Sanders (editores). *Political Theory and the rights of indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 36-59.

VÁZQUEZ, José y Salvador GONZÁLEZ

2015 «El Estado y las relaciones internacionales». En *Ciencia política: perspectiva multidisciplinaria*. México D. F.: Tiran lo Blanch, pp. 223-249. Consulta: 30 de agosto de 2017.
<http://eprints.uanl.mx/8176/1/Documento12.pdf>

VILLA STEIN, Javier

2009 Intervención personal en *Audiencia Temática Situación de los Derechos Humanos en la Amazonía peruana*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Consulta: 1 de septiembre de 2017.
<http://www.cidh.org/audiencias/137/16.mp3>

WILDE, Alexander (editor)

2015 *Religious Responses to Violence: Human Rights in Latin America Past and Present*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

ANEXO 1: LISTA DE ENTREVISTADOS

N.º	Entrevistado	Institución/Participación en proceso
1.	Roger Ramos Salazar	Defensa pública del Poder Judicial (presente durante el juicio oral)
2.	José Abilio Espichán Gadea	Fiscal adjunto superior de la Fiscalía Superior Mixta de Bagua (fiscal que firmó la acusación y estuvo presente durante el juicio oral)
3.	Ronald Espinoza	Periodista de Radio Marañón
4.	Padre Pablo Muguero Ibarra	Vicariato de Jaén, director de Radio Marañón
5.	Miriam Dueñas	Administradora del Vicariato de Jaén
6.	Yadira Fernández	Abogada del Vicariato de Jaén
7.	Santiago Manuín	Mesa de discusión del 8 de mayo de 2017 Líder indígena awajún acusado
8.	Danny López Shawit	Mesa de discusión del 8 de mayo de 2017 Indígena acusado
9.	Mariano Mayak Payash	Mesa de discusión del 8 de mayo de 2017 Indígena acusado
10.	Edinson Mashingash Ti	Mesa de discusión del 8 de mayo de 2017 Indígena acusado
11.	Eduardo Vega	Ex defensor del pueblo, ex primer adjunto
12.	Katya Pinedo	Abogada defensora de 22 acusados
13.	Juan José Quispe*	Abogado defensor de 3 acusados *Entrevista informal
14.	Hermana María Carmen Gómez Calleja	Miembro de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua y responsable de la elaboración del informe en minoría
15.	Rocío Verástegui	Investigadora, integrante del colectivo Yo soy Bagua
16.	Humberto Ortiz	Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS)
17.	Miguel Jugo	Coordinadora Nacional de Derechos Humanos
18.	Duberlí Rodríguez	Presidente del Poder Judicial
19.	Luis Fernando Meza	Jefe de la Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena del Poder Judicial (ONAJUP)
20.	Jaime Escobedo	Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena del Poder Judicial (ONAJUP)
21.	Kety Herrera	Abogada de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS)
22.	Manuel Barreto	Abogado de Alberto Pizango
23.	Manuel García Solaz	Ex Coordinador del Pro 169 OIT, Ex Coordinador AECID en Perú y Ecuador
24.	Birgit Weiler	Directora de la Dirección de Investigación e Incidencia de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya

