



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Ciencias Sociales

Escuela Profesional de Antropología

**Impacto de la minería del oro en las relaciones de
género y parentesco. Etnografía de la comunidad
nativa de San José de Karene, en la región Madre de
Dios**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciada en Antropología

AUTOR

Lucero Beatriz REYMUNDO DÁMASO

ASESOR

Danny PINEDO GARCÍA

Lima, Perú

2022



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Reymundo, L. (2022). *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco. Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Antropología]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Lucero Beatriz Reymundo Dámaso
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	46233452
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-3481-4515
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Danny David Pinedo García
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	09483942
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-0594-4986
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06511623
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Federico Miguel Helfgott Seier
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42195667
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Stephanie Carine Borios
Tipo de documento	Carné de extranjería emitido en Perú
Número de documento de identidad	FR / CE 000424148
Datos de investigación	

Línea de investigación	E.4.3.3. Pueblos originarios: amazónicos, quechuas, aymaras y otros
Grupo de investigación	Cultura y educación
Agencia de financiamiento	Perú. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Vicerrectorado de Investigación y Posgrado. Programa de Promoción de Tesis de Pregrado. E19150244-PTPGRADO.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Madre de Dios Provincia: Manu Distrito: Madre de Dios Centro poblado: Comunidad Nativa San José de Karene Latitud: -12.687342 Longitud: -70.521083
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2019 – 2021
URL de disciplinas OCDE	Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03 Etnología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.04



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VICEDECANATO ACADÉMICO

**ACTA DE SUSTENTACIÓN VIRTUAL PARA OPTAR EL TÍTULO
PROFESIONAL DE
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA**

En Lima a los veinte días del mes de abril del dos mil veintidós, reunidos virtualmente, los miembros de la Facultad de Ciencias Sociales, bajo la presidencia de la Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski y con la asistencia de los miembros del Jurado y de la Vicedecana Académica de la Facultad, se dio inicio a la sustentación de la Tesis presentada por la Bachiller **Lucero Beatriz Reymundo Dámaso**, para optar el **TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA** titulada:

“IMPACTO DE LA MINERÍA DEL ORO EN LAS RELACIONES DE GÉNERO Y PARENTESCO. ETNOGRAFÍA DE LA COMUNIDAD NATIVA DE SAN JOSÉ DE KARENE, EN LA REGIÓN MADRE DE DIOS”.

A continuación, se formularon las preguntas y observaciones por parte de los miembros del “Jurado. Luego de absueltas, el Jurado procedió a calificar la exposición de la tesis obteniendo la nota:

Diecinueve (19)

El Jurado, de conformidad al reglamento General de Grados y Títulos de la Facultad, acordó otorgar a la Bachiller **Lucero Beatriz Reymundo Dámaso**, el **TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA** y para dar constancia se extendió la presente Acta y firmaron:

.....
Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Presidente

.....
Dr. Federico Helfgott Seier
Miembro

.....
Dra. Stéphanie Carine Borios
Miembro

.....
Dr. Danny Pinedo García
Asesor

.....
Dra. Carlota Casalino Sen
Vicedecana Académica

Para Alexia, por la luz que siempre trae
A Marisol y Heráclides, por el amor y por darlo todo
A Diego, por crecer juntos
A las abuelas, Teresa y Apolinaria, por iniciar el camino

Para los amigos y las amigas de San José de Karene,
Por su inmensa generosidad

ÍNDICE

Introducción	7
Diseño de la investigación: objetivos y preguntas	9
Estado del arte	10
<i>Etnografías sobre los arakbut y el oro</i>	10
<i>Extractivismo en la Amazonía indígena</i>	16
<i>Monetización de economías indígenas y cambios socioculturales</i>	19
Marco teórico	20
<i>El cambio</i>	20
<i>Género</i>	22
Lugar de la investigación: la comunidad de San José de Karene	25
Métodos del trabajo de campo	30
Reflexión teórico-metodológico sobre la construcción de esta etnografía	34
CAPÍTULO 1: SENTIDOS DE LA VIDA INDÍGENA MINERA	39
Contexto: colonización y depredación ambiental	39
Desarrollo actual de la minería en Madre de Dios	44
Minería indígena: resistencia y apropiación del conocimiento del Otro	46
Retrato personal: La historia de Luis Tayori	51
CAPÍTULO 2: TRANSFORMACIONES SOCIALES EN LA COMUNIDAD	55
Organización de trabajo minero	55
¿Después de las fiebres del oro qué viene?: interdicción	61
El tiempo de las envidias: diferenciación interna y monetización	65
Nuevas expectativas: la educación	70
“Malearse” en la ciudad	75
CAPÍTULO 3: PARENTESCO Y MATRIMONIO CON MESTIZOS	79
Parentesco y matrimonio arakbut	80
Los mestizos (amiko): el encuentro con la alteridad	83
Matrimonio con mestizos	87
<i>¿De dónde vienen los yernos y las nueras?</i>	91
<i>Preferencia por los mestizos: alteridad y pensamientos</i>	92
<i>Diferencias en la conyugalidad</i>	95
Desengaños amorosos	98
Criar hijos	103

CAPÍTULO 4: MUJERES, HOMBRES Y VIOLENCIA EN EL CONTEXTO DEL ORO ...	110
¿Hombres en el poder local y mujeres en casa?	111
Re-existencia femenina: los <i>wempus</i>	115
El fin del mundo y el inicio de la comunidad: Victoria	119
“¿Qué voy a hacer con este hombre?”: Ana	126
Sexualidad disruptiva en tiempos de oro: Gerónimo	132
<i>Yo ya llevaba esta vida</i>	<i>133</i>
<i>Sueños de educación y de hablar bien</i>	<i>136</i>
Reflexiones finales	139
Referencias bibliográficas	143

Índice de recursos gráficos

Mapa 1:	Departamento Madre de Dios y sus provincias	10
Mapa 2:	Territorio de la Comunidad Nativa San José de Karene, provincia Manu, región Madre de Dios	26
Mapa 3:	Comunidades Nativas del pueblo arakbut en la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amarakaeri y en la zona minera vinculada a Delta 1 y Huepetuhe	26
Mapa 4:	Reserva Comunal Amarakaeri, región Madre de Dios	30
Figura 1:	Fotografía de un lavadero de oro en el río Inambari, territorio arasaeri, sin fecha, circa 1940	40
Mapa 5:	Mapa de concesiones mineras y deforestación de San José de Karene	43
Figura 2:	Banderola de la comunidad en el evento deportivo	77
Figura 3:	Mujeres alistándose para el vóley	77
Cuadro 1:	Número de wambet en San José de Karene	89
Gráfico 1:	Distribución de edad de los géneros, en matrimonios entre indígenas	90
Gráfico 2:	Distribución de edad de los géneros, en matrimonios con mestizos	90
Figura 4:	Diagrama de parentesco del primer hijo de un matrimonio mixto	109
Figura 5:	Figura 5: Justina haciendo <i>wempus</i> en su casa	116
Figura 6:	<i>Wempu</i> para los productos de la chacra	116
Figura 7:	Punto de <i>wempu</i> para pescar	118
Figura 8:	Punto de <i>wempu</i> para la chacra	118

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y al Vicerrectorado de Investigación y Publicaciones por apoyo y el financiamiento para llevar a cabo esta tesis. A la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), a su presidente Julio Cusurichi y a Alfredo García Altamirano, quienes hicieron posible esta tesis. Del mismo modo, fue fundamental la ayuda del ECA-Amarakaeri y de su presidente, Walter Quertehuari, quien me brindó todas las facilidades para llegar a San José.

A Lucho Tayori, que compartió conmigo su historia y sus reflexiones sobre el devenir de su pueblo.

Asimismo, este trabajo no hubiese sido posible sin la ayuda de mis amigos de San José de Karene, quienes amablemente me abrieron las puertas de sus casas. A Marcos, Isaías y Alejandro Quique, a Dalia Perea, a Nicolás Iviche. A mis entrañables Fabiola Tambet, Guillermo Ommia y a sus hijos, por cobijarme. A María Bolívar, Katy Quique, Carla Supo, Vicente Iviche, Willy Iviche, Leydi Iviche, Yuliana Ommia, Juan Carlos Arique, Jonás Arique, Lucho Ommia y Marleni Carbajal e Inés Quique. A mis queridos amigos Ramiro Kentehuari y Justina Ommia por los momentos de alegría. Con cariño especial, a Gerónimo Moque por la valentía, y a todas las personas de la comunidad.

También a Héctor Sueyo y a su padre, Antonio, por permitirme conocer Boca Inambari.

A mi asesor, Danny Pinedo por su infinita paciencia y comprensión conmigo, por la retroalimentación y sus importantes orientaciones. A Thomas Moore, amigo y gran conocedor del mundo arakbut, por las conversaciones, las lecciones, las correcciones y el entusiasmo con este proyecto. De igual manera, esta tesis no hubiera existido sin el apoyo constante de Luisa Elvira Belaunde, generosa en su tiempo y en sus consejos, cuyo trabajo teórico ha sido y seguirá siendo fundamental para pensar y acompañar a los pueblos amazónicos.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia nuclear, a mis padres, Marisol y Heraclides; y a mis hermanos, Diego y Alexia, por ser una fuente inagotable de cariño y a quienes dedico este trabajo. También, a mi enorme parentesco bilateral y corporado los Reymundo y los Dámaso, por el apoyo constante. Finalmente, a mi compañero, Pablo, quien siempre creyó en mí aun cuando yo perdía la fe, por sus comentarios, las lecturas y los debates del desayuno, por acompañarme en este camino con su pequeño Paulo y con Kukulí.

Introducción

En el cosmos mitológico del pueblo harakbut, el árbol *wanamey* los salvó de un gran incendio que consumió todo y los arrojó a una larga noche¹. Dicen que en el fin del mundo, *wanamey* regresará para salvarlos nuevamente. Pero en el orden mundano, no es el fuego lo que amenaza su territorio, sino el oro, la minería y la deforestación.

El pueblo harakbut vive actualmente en la Amazonía sur peruana, en las regiones de Madre de Dios y Cusco y lo conforman seis subgrupos o parcialidades: arasaeri, kisamberi, pukirieri, wachiperi, toyeri y amarakaeri, aunque en 1994, este último subgrupo pasó a autodenominarse arakbut (Moore 2003)². Todos estos subgrupos hablan alguna variaciones dialectales del idioma Harakbut, o Haté, reconocida hasta el momento como una lengua aislada³. Los arakbut (amarakaeri) son el subgrupo demográfico más grande de este pueblo, seguido por los wachiperis; muy pocos kisamberi y pukirieri sobreviven en la actualidad y de acuerdo con Shepard *et al.* (2010) existe la posibilidad de hallar encontrar algunos toyeris en aislamiento voluntario en el río Manu.

Esta investigación se basa en la experiencia del subgrupo arakbut, específicamente de los arakbut de la comunidad nativa San José de Karene, ubicada en la provincia del Manu, distrito Madre de Dios, en el río Karene y Pukiri, afluentes del alto Madre de Dios. Junto con otras nueve comunidades arakbut, wachipaeri y yine, son socias de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) desde su constitución en 2002.

La elección de este tema de investigación es producto de una mezcla de intereses académicos y personales sobre las transformaciones a nivel local y familiar causadas por la minería aurífera en Madre de Dios. La extensa literatura sobre esta problemática enfoca el análisis principalmente en los impactos ambientales, la ocupación desordenada del territorio, la crisis institucional del Estado y la violación de derechos humanos. La participación de las poblaciones indígenas en la minería aparecía como un dato periférico, nombrado aunque no profundizado, cuyo estudio era de exclusividad de los antropólogos. De igual manera, menor atención ha recibido el rol de las mujeres indígenas en la extracción de oro. En ese sentido, me entusiasmo recorrer la ruta de otros colegas para comprender la acción indígena en el marco de su involucramiento en la

¹ Para conocer la mitología arakbut, véase: Gray (2002a) y Patiachi (2015).

² En la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura, el Estado peruano reconoce al pueblo harakbut y consigna información sobre los subgrupos de manera desordenada. Considera que amarakaeri, wachipaeri, arasaeri, kisamberi, pukirieri, toyeri, sapiteri son otras denominaciones del mismo pueblo; sin embargo, en la misma redacción apunta que existen subgrupos pero no los menciona e consigna, erróneamente, que los wachiperi son demográficamente dominantes. En esta tesis, nos valemos de las investigaciones etnográficas de Thomas Moore, Andrew Gray y Sheila Aikman para registrar las divisiones étnicas.

³ En 2006, el Ministerio de Educación del Perú oficializó el alfabeto Harakbut con 31 grafías y en 2015 normalizó el alfabeto y se cambiaron los términos harakmbut y arakmbut a harakbut y arakbut.

minería. y con el apoyo de mi universidad, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), decidí realizar el proyecto de investigación.

Antes de mi trabajo de campo no conocía a los arakbut. Cuando partí hacia San José de Karene estaba informada de los impactos de la minería aurífera en los bosques, en el cauce de los ríos y en la salud de la población circundante, pero no estaba preparada para conocer su devastación. Más allá de las diferencias artificiales entre lo legal e informal, los efectos de la minería en pequeña escala han asolado el ecosistema amazónico, generando altos niveles de deforestación en las últimas décadas. Localidades mineras como La Pampa y Delta 1 son dos enclaves mineros y próximos a los territorios arakbut, tristemente conocidos por la proliferación de economías ilegales, trata de mujeres, crimen organizado y vulneración de derechos humanos.

Ya en la comunidad, la deforestación había dejado de ser un tópico abstracto para convertirse en parte constitutiva del paisaje y de lo cotidiano. El paisaje boscoso es interrumpido por cráteres cuasi lunares monocromáticos que indican una antigua presencia de oro. La pregunta principal de mi proyecto de investigación pecaba de ingenua ante una compleja realidad que sobrepasaba mi imaginación. Yo soy una novata en el arte de comprender, si cabe el término, el mundo indígena. El mundo de los indígenas, y en particular de las mujeres que trabajan oro, estaba mucho más alejado. Me ruborizaba cada vez que tenía que explicar en la comunidad la intención de mi estadía y de mi investigación. Me ruborizaba porque mis preguntas les resultaban obvias. Yo aprendía desde cero, aprendía desde la generosidad de mis amigos arakbut, de sus preocupaciones y alegrías, aprendía también de las valiosas etnografías que se habían escrito sobre los arakbut y los consejos de profesores y de mi asesor.

En San José comprendí que no podía abordar mis preguntas sin entender la historia del proceso de contacto de los arakbut, iniciado en los años 50 del siglo pasado. Los cambios vividos en sus territorios son el reflejo de una historia de desposesión, invasión, resistencia, adaptación y reapropiación, que hombres y mujeres reconocen como parte de ellos y sobre la que construyen nuevas posibilidades de re-existencia. Y aunque mis preguntas apuntaban específicamente a entender los cambios generados por la minería, comprendí que también era importante construir la problemática de esta tesis desde la preocupación de los indígenas, desde sus interpretaciones, sus sueños y deseos, desde las autocríticas a las que constantemente se someten y, por supuesto, desde sus contradicciones. Muchos otros temas recogidos en el trabajo de campo quedan fuera de la tesis por cuestión de espacio y tiempo, pero serán retomados más adelante. Mi intención es dar cabida lo mejor posible al amplio abanico de sentidos de la re-existencia arakbut en el contexto depredador del oro.

Diseño de la investigación: objetivos y preguntas

El avance desmedido de la minería en Madre de Dios propició la invasión y usurpación de los territorios arakbut. Frente al avasallamiento extractivista, los arakbut adoptaron la práctica minera como una de sus estrategias económicas que, además, les permitía vincularse con la sociedad nacional. Desde entonces, sus relaciones con los *amiko* —personas no indígenas— se han intensificado. Usualmente los *amiko* se vinculan con ellas a través de una economía local vigorizada por el comercio del oro: son mineros, transportistas, comerciantes, entre otros. Dicha economía ha originado un conjunto de transformaciones en la población arakbut que conciernen a sus actividades productivas, la organización y división sexual del trabajo, la crianza de los hijos, las expectativas educativas y la preferencia matrimonial con *amikos*.

Por ello, el objetivo principal de esta tesis es comprender, desde la mirada indígena, las implicancias de la minería aurífera en la organización social de la comunidad San José de Karene. Específicamente, busco analizar las posibles formas de diferenciación social y económica como resultado de la monetización de las economías familiares al interior de la comunidad y cómo estas se expresan y reproducen en el día a día. Además, me interesa comprender cómo el trabajo minero ha impactado en las relaciones de género a partir de la numerosa llegada de jóvenes *amiko* en la zona que buscan potenciales parejas indígenas. Por último, uno de mis objetivos específicos es examinar brevemente la relación entre parientes, la emergencia de nuevas afectividades y el lugar de los hijos de uniones entre mestizos e indígenas.

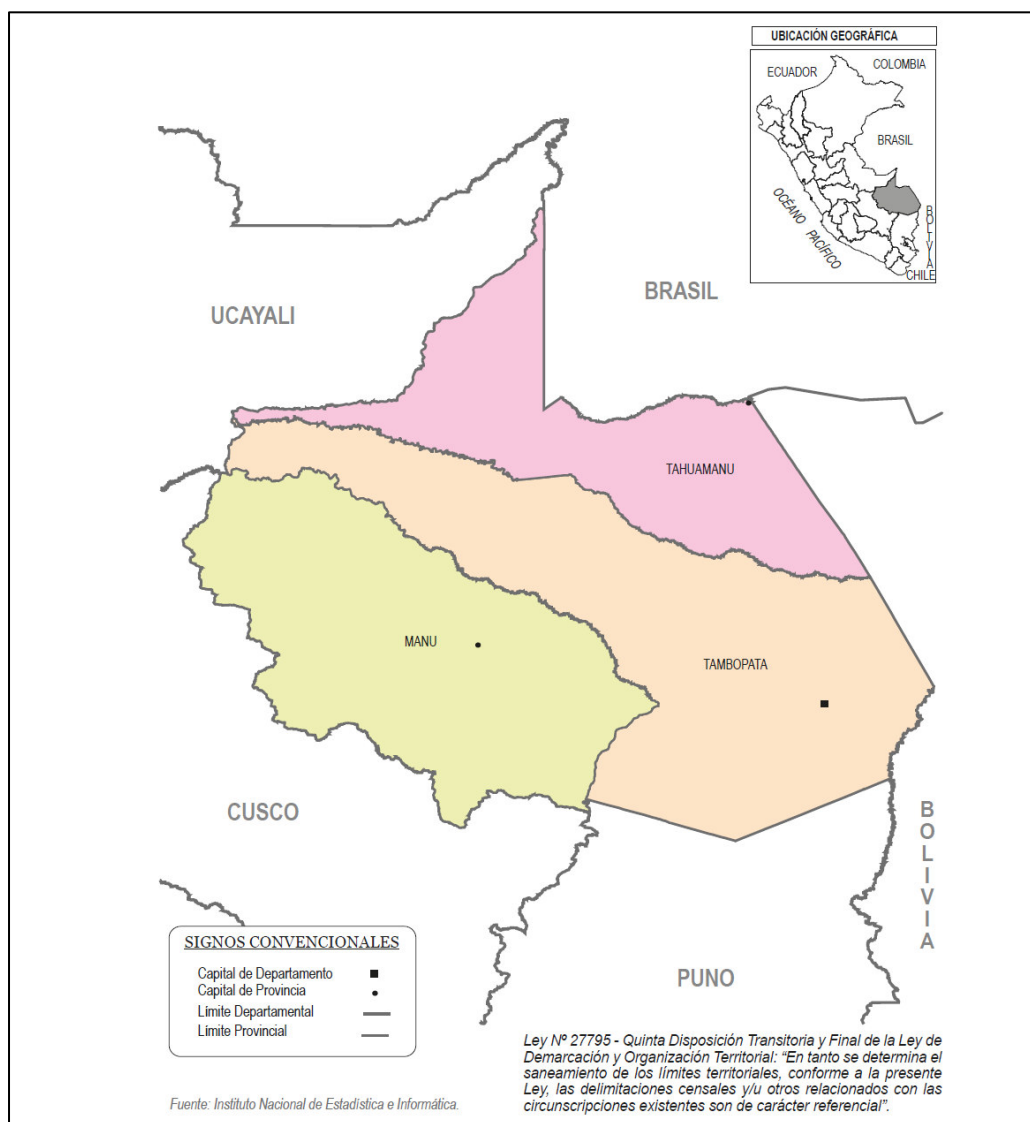
En ese sentido, la pregunta general que guía esta investigación es ¿qué significados y valores le atribuyen los hombres y mujeres arakbut a las transformaciones que afectan su existencia? En ese sentido, me permito especificar las preguntas de la siguiente manera:

- ¿Qué efectos genera la minería en la economía familiar indígena y qué significados atribuyen los arakbut de San José de Karene al trabajo minero y cómo comprenden ellos los cambios que introduce en la comunidad y en las familias?
- ¿Cómo han conciliado las actividades productivas de cada género con las exigencias del trabajo minero y cómo esto trastocó las relaciones sociales en la comunidad?
- ¿Qué nuevas prácticas y significados son introducidos por la creación de vínculos de parentesco con los mestizos, con quienes se casan y tienen hijos?

Cabe resaltar que esta tesis es un estudio de caso de la comunidad San José de Karene. Elegí esta comunidad porque contaba con un registro etnográfico amplio de los cambios sociales entre las décadas del 80 y el 2000, realizado por Andrew Gray y Sheila Aikman, que me brindaba un punto de partida inicial, aunque luego del 2000, la producción antropológica de esta comunidad perdería continuidad, como veremos a continuación en el estado del arte. Si bien, los otros

grupos del pueblo harakbut también extraen oro, lo descrito en esta tesis representa únicamente mis interpretaciones de lo observado en San José de Karene y no pretendo extender esta experiencia a otras comunidades como Puerto Luz, Barranco Chico, Boca Inambari y Masenawa.

Mapa 1: Departamento Madre de Dios y sus provincias



Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Información (INEI)

Estado del arte

Etnografías sobre los arakbut y el oro

El territorio ancestral del pueblo harakbut abarca las regiones de Madre de Dios, Cusco y Puno (Moore 2020). Patricia Lyon (2003) considera el idioma Harakbut, o Haté, una lengua aislada

pues no guarda parentesco con ninguna otra de la región amazónica. Sin embargo, las investigaciones lingüísticas de Adelaar (2000) señalan que el Haté podría estar afiliado a la lengua Katukina y al Katawixí del Estado de Amazonas en Brasil. Por su parte, Jolkesky (2016) estableció vínculos históricos y lingüísticos con las familias Tupí y Pano, aunque Thomas Moore (2020: 63) no encuentra una relación clara de las formas materiales ni sociales de los harakbut con los katukina.

Patricia Lyon (2003) también afirma que el Wachiperi, Tuyuneri, Arasaeri, Amarakaeri y Kareneri son variantes dialectales comprensibles entre sí del mismo idioma, Harakbut o Haté, y que la asignación de nombres distintos responde al nombre de los ríos donde se ubicaban sus malocas. El pueblo harakbut habla la lengua Harakbut y está conformado por seis subgrupos, arasaeri, kisanberi, pukirieri, wachiperi, toyeri y amarakaeri, este último pasó a denominarse arakbut en 1994 (Moore 2003).

La presencia histórica del pueblo harakbut en la región, ha sido trabajado por Moore (2016), cuya exhaustiva revisión de fuentes va desde las primeras posibles referencias en el incanato hasta el proceso de contacto en el siglo XX. No obstante, las primeras evidencias robustas de información sobre los harakbut son fruto del proceso evangelizador de la orden dominica en el Perú, que se encargó de propiciar el contacto en la década del 40. Las cartas de José Álvarez (1998a, 1998b), misionero dominico conocido como Apaktone (padre viejo, en Harakbut), relatan las expediciones a la cuenca del río Madre de Dios, el encuentro con los huarayos (indígenas ese eja), la mitología huaraya, las excursiones al Tahuamanu, la expedición Wenner Gren en búsqueda de las malocas arakbut (conocidos como “maschos” en ese entonces) y el famoso encuentro con ellos y el mensaje por radio a Paijaja (*Paijaja duen huamaambi*)⁴. Por otro lado, tenemos la compilación realizada por el Centro Cultural José Pío Aza (2014) que reúne las expediciones realizadas al territorio harakbut entre 1940 y 1942, los acercamientos a los arakbut, entre 1951-1955, cartas e informes de misioneros de Kaichihue, Palotoa y Shintuya, además de estudios antropológicos y lingüísticos realizados por misioneros de la misma congregación.

Los arakbut vivieron casi una década con los misioneros dominicos después de dejar sus malocas en las cabeceras de los ríos, y más tarde se reagruparon en sus territorios ancestrales y comenzaron el proceso de nucleación en comunidades. Con información de campo de estos años se escribieron las etnografías más importantes sobre los harakbut. Entre 1961 y 1974, Mario Califano realizó investigación en la zona y fue uno de los primeros antropólogos en recoger la

⁴ Los escritos de José Álvarez Fernández, el Apaktone, fueron publicados en 1998 por los Misioneros Dominicanos, en dos tomos, como parte de la Colección Antisuyo, dirigida por el padre Joaquín Barriales. En total se publicaron 60 documentos, entre cartas, diarios, artículos e informes escritos entre 1921 y 1940.

mitología del pueblo harakbut entre los wachipaeri, sapiteri y arakbut (Califano 1983, 1988, 1990a) y en escribir sobre daño y brujería (Califano 1978, 1990b). No obstante, testigo de los cambios que este pueblo atravesaba, también ha reflexionado sobre las relaciones con el mundo exterior, enfatizando el registro conflictivo e incierto de la presencia de los *amiko* (Califano 1990c). Además, explora la incorporación de los artefactos de metal, *siró*, como un marcador de las nuevas relaciones con los *amiko* y que permearon incluso su mitología (Califano 1977).

Más adelante, entre los años 70 y los 90, tres etnógrafos publicaron textos emblemáticos sobre los arakbut, Andrew Gray, Thomas Moore y Sheila Aikman. Thomas Moore, al igual que Andrew Gray antes de su pronta partida, dedicaron parte de su vida intelectual y personal en acompañar los procesos políticos de la organización indígena en la región. Entre 1973-1975, Moore condujo su investigación doctoral con el subgrupo arakbut de la comunidad Puerto Alegre (posteriormente trasladada y renombrada como Puerto Luz), aunque vivió en la región y con ellos varios años más. Andrew Gray y Sheila Aikman llegaron a San José de Karene en 1980 para realizar un trabajo de campo de dieciocho meses para sus tesis doctorales y, al igual que Moore, se vincularon al activismo político por los derechos indígenas. Igualmente, en los últimos años contamos con investigaciones de intelectuales arakbut imprescindibles, *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento* de Antonio Sueyo y Héctor Sueyo, *Relatos Orales Harakbutâ*, de Yesica Patiachi, e *Indicadores climatológicos y fenomenológicos del pueblo Harakbut*, de Luis Tayori, Klaus Quicque Bolívar y Natividad Quillahuamán.

Pasemos a relatar los rasgos fundamentales de la vida social arakbut y sus transformaciones.

En el sistema de parentesco arakbut existen siete clanes (*onyu*) y la descendencia es patrilineal: los hombres siempre pertenecen al clan de su padre y las mujeres al clan de sus esposos, y la residencia solía ser patrilocal (Gray 2002a, Moore 2003). Los arakbut consideran que el clan provee una identidad que afianza los lazos de afectividad y lealtad, y otorga una identidad física, ya que la relación entre los miembros del mismo clan está definida por una corporalidad extensa que los une a un ancestro común (Gray 2002a). La acumulación de semen en el útero de una esposa permite la creación de los niños, y la mujer impregna un grado de diferencia a la tendencia paterna del semen, ya que se consideraba que el semen representaba la identidad de todos los padres del clan (*Ibidem*). De acuerdo con la información proporcionada por los arakbut de San José de Karene, existen siete clanes asociados a nombres de animales y plantas: Yaromba, Masenawa, Singperi, Wandigpana, Embieri, Idnsikambo y Saweron (Gray 2002a). La asociación a animales y plantas presenta algunas diferencias entre los datos recogidos por Gray (Gray 2002a) en San José de Karene y por Moore (2003) en Puerto Luz, aunque este último agrega que estas referencias son símbolos totémicos del sistema de parentesco.

A diferencia del clan (*onyu*), el *wambet* está centrado en ego. Es una relación de estrecha cercanía entre los miembros que comen en el mismo fogón, del mismo clan, donde sus miembros suelen incluir desde abuelos hasta nietos, e incluye a las madres de los hijos (también podría incluir a los parientes de la madre, pero no al hermano de la madre ni a los afines directos) (Gray 2002a). Un *wambet* es la parentela, cuyo significado literal “cuarto o área en una maloca donde vive una familia” (*Ibidem*: 137). Si el clan es un grupo de descendencia, el *wambet* es una unidad de alianza que une a miembros de dos *wambet* distintos para formar uno nuevo. Así, se puede decir que los parientes completos son los padres, sus siblings del mismo sexo y su descendencia mientras que un *wambet* (sibling de sexo opuesto) y el clan del cónyuge o el cónyuge de un sibling son afines reales (*Ibidem*). Por otro lado, Gray (2002b) señaló que en 1980 las relaciones clánicas eran predominantes en San José y estaban caracterizadas por la solidaridad entre los hermanos, pero esto fue cambiando en años posteriores cuando las relaciones de afinidad con los parientes de la madre y del cónyuge adquirirían fuerza. En el paso del clan al *wambet*, la comunidad va cambiando de rostro. En la predominancia del clan, la comunidad era espacialmente concentrada, se daban más fiestas, la rivalidad clánica afloraba junto con las peleas; cuando el *wambet* se volvió más relevante, la comunidad estaba más dispersa, había menos fiestas y las rivalidades menguaron (*Ibidem*).

En la sociedad arakbut, el género, la edad y la residencia son tres principios organizadores fundamentales. En la producción, el género determina espacios diferenciados entre hombres y mujeres que se intercambian complementariamente en el fogón de la parentela: el monte y la caza son espacios y actividades masculinas, mientras que la chacra y la horticultura corresponden a las mujeres, aunque los hombres de la parentela trabajen en el proceso de roza y quema, pues, vale recalcar que la unidad básica de producción es la parentela (Gray 2002a, Moore 2003). Ser un buen cazador es la ambición de todo hombre. Desde muy pequeños, los niños deben aprender a desarrollar las habilidades básicas para la cacería e iniciar el conocimiento del bosque con el padre (Aikman 2003). Por su parte, las mujeres también deben aprender desde muy niñas de la madre los cuidados de los cultivos y la diversidad de productos (*Ibidem*). La pesca con barbasco es una actividad comunal con dominante participación de las mujeres y la pesca con flechas pequeñas se considera cacería, ejercida individualmente por los hombres. Entre los arakbut, existen dos técnicas de cocina: el ahumado, que se relaciona al mundo y a los productos masculinos, y lo hervido, a lo femenino. El método ahumado representa lo seco y es la única técnica que usan los hombres cuando cocinan (Gray 2002a).

Un hombre obtiene estatus en tanto es reconocido por otros hombres como un cazador habilidoso, y esto solo se puede conseguir con la edad; además, la edad es un elemento importantísimo de asimetría entre los mismos hombres, y las diferencias favorecen a los mayores (Gray 2002a). En el caso de las mujeres, en algunas comunidades como San José de

Karene, se ha presentado un problema de escasez de mujeres, por lo que muchos jóvenes debían conseguir esposas de otras comunidades arakbut; por ello, la residencia era un factor de estatus entre las mujeres (*Ibidem*). Por consiguiente, si en la producción se manifiesta una complementariedad entre los géneros, con la diferencia de edad a favor del esposo en la mayoría de los casos, se introduce una primera asimetría en estas relaciones. En los casos donde las hermanas son mayores, estas tienen derecho de castigar a sus hermanos menores, aunque la figura de autoridad es la de madre de la esposa (*Ibidem*). En cuanto a las mujeres que provienen de otra comunidad, están en desventaja frente a sus esposos y frente a las mujeres de la comunidad. De acuerdo con los datos de Andrew Gray (2002a), en San José, por ser la mayoría de las mujeres de otras comunidades y menores a sus esposos, el status que ostentaban era bajo; no obstante, aclara que esta no es una estructura rígida y, por el contrario, las desventajas de las mujeres de afuera disminuirán en tanto estas puedan aplicar diferenciadas estrategias, como un manejo excelente de sus chacras o de sus habilidades políticas.

Es común entre los arakbut que los padres aprueben los matrimonios de sus hijos, y las madres en particular juegan un papel importante (Gray 2002a). Los matrimonios son intercambios simétricos y cuando la escasez de mujeres no lo permita, las parentelas buscan maneras de equilibrar el retorno de la hermana que se dio en casamiento; además, el intercambio incluye el servicio a la novia (*bride service*), donde los afines reciben la carne del esposo. Resalta el autor que el recibimiento de carne de un hombre es la aceptación para tener relaciones sexuales. Por otra parte, en la cotidianidad, los esposos están inmersos en una línea complementaria de separación y una contigüidad constate. La separación se produce en el día (el hombre en la caza y la mujer en el río o la cocina) y la contigüidad tiene lugar en la noche, en la última comida que tienen cuando el sol se oculta y tienen lugar las relaciones sexuales (*Ibidem*).

Después del nacimiento de un niño o niña, la mujer regresa a sus actividades cotidianas pero el padre realiza la covada, entra en ayuno y en abstinencia sexual por un año (Moore 2003). A los niños nacidos se les denomina *yo'mbedn*, sin referencia a su sexo (Moore 2003: 68). Los niños y las niñas no se diferencian hasta cuando alcanzan una notoria pubertad. El parto y los primeros años son críticos para los niños y la madre. Los espíritus del río acechan para dañarlos y, al no tener un niño un cuerpo o un alma definida, el padre debe tener cuidado al momento de cazar (Gray 2002a). Cuando el niño es destetado, se le corta el pelo, se le llama *wasipo* e inicia su camino a la independencia de la madre; aún en esta etapa, el niño no es diferenciado por el género (Aikman 2003). Cuando llegan a la pubertad, se les designa un término con identidad de género, *wambo'po* para niños y *muneyo'po* para las niñas. Antes del proceso de contacto con los dominicos, el paso a *wambo* estaba determinado por el rito de paso de la perforación nasal *e'ohtokoy* (*Ibidem*). Entre mujeres no existen un rito de paso conocido, el paso a *muneyo* es por la maduración física. Cuando entran en edad casadera, al *wambo*, se le perfora el labio en una

ceremonia de *e'paimpak* y pasa a llamársele *wambokerek*. En el caso de las *muneyo*, se les denomina *wetone* con el embarazo.

Hasta el momento, hemos presentado un relato de los datos etnográficos clásicos más importantes y relevantes a esta tesis sobre el subgrupo arakbut. Si bien muchos de estos rasgos han cambiado, a lo largo de la tesis discutiremos aquellos relacionados principalmente al parentesco, el género y las actividades productivas. No obstante, es importante resaltar que en la producción de estos antropólogos, las amenazas del extractivismo y el devenir de la vida autónoma de los arakbut era una constante preocupación y así lo dejaron plasmado. Dentro de sus primeras publicaciones se encuentra las denuncias detalladas de intereses de personas individuales y empresas nacionales en extraer oro en los territorios arakbut en la década del 1980 y las concesiones que el Estado peruano les estaba brindando para este y otros fines extractivos (Moore 1980, 1983, Moore y Pacuri 1992). Andrew Gray (2002b, 2002c) escribió dos tomos señalando esta problemática, uno de ellos enfocado en los cambios drásticos que se vivían por el contacto y el oro y el otro sobre la organización de la comunidad de San José y la autodeterminación de los arakbut. Además, escribió otros documentos específicamente sobre la fiebre del oro (Gray 1986). Más tarde, contamos con el trabajo etnográfico e histórico de Danny Pinedo (2014, 2017) sobre la organización política de FENAMAD y los arakbut de Puerto Luz. En ellos, ofrece una mirada actualizada de los cambios sociales y políticos en la comunidad de Puerto Luz. Uno de ellos es el cambio en el trabajo minero que precisó una mayor inversión económica para mecanizar sus métodos de extracción. Esta mecanización inició en los primeros años del 2000, luego de que los arakbut establecieran “invitar” a mineros no indígenas a trabajar al interior de su territorio, lo que finalmente pudo monetizar a las familias (Pinedo 2014). Además, el autor encuentra que el clan —a diferencia de lo señalado para décadas anteriores— había perdido la importancia que tenía y ahora se concentraba básicamente en prescribir los matrimonios, aun cuando la residencia en Puerto Luz era principalmente virilocal (Pinedo 2014). Incluso las normas que antes prohibieron los matrimonios con mestizos perdieron fuerza y cedieron paso a un aumento de estas uniones, por lo que los yernos mestizos en Puerto Luz eran requeridos de realizar trabajos en favor de la comunidad en eventos importantes. Por otro lado, anota las repercusiones de la economía minera en los principios de la generosidad que antes marcaban la cotidianeidad y que ahora se produce solo entre el grupo residencial y no hacia quienes no están relacionados por parentesco, e incluso entre ellos existe una disminución debido a las exigencias del trabajo minero. En contraste, Pinedo (2014) identifica que la amistad y el compadrazgo son dos relaciones lejanas del grado de parentesco que los arakbut mantienen con los mineros de la zona y que les permiten tener acceso a recursos y redes sociales. Finalmente, Pinedo retrata el dinamismo de la sociedad arakbut que se mueve entre la acción

política y los cambios al interior de la comunidad producidos por su participación de la minería aluvial y por la relación cercana con la población mestiza.

Extractivismo en la Amazonía indígena

Las transformaciones del espacio amazónico cuentan con una profusa literatura interdisciplinaria que ha privilegiado un enfoque ecológico y el análisis del capitalismo, que tiende a definir su geografía como una urdimbre de dinámicas extractivistas que fragmentan territorios, degradan el ambiente, generan tensiones y vulneran derechos (Gudynas 2009). Estas transformaciones han sido patrocinadas por los proyectos nacionales de las Repúblicas latinoamericanas nacientes del siglo XIX, que imaginaban la Amazonía como un territorio vacío que debe anexarse y colonizarse, por agentes misionales y como emisarios del progreso (Chirif 2009, Santos Granero 2014).

La penetración del capitalismo extractivista hacia las más apartadas zonas de la Amazonía responde a aquello que David Harvey (2005) denominó como “acumulación por desposesión”, es decir, una práctica depredadora que sostiene al capitalismo valiéndose de la apropiación y acumulación de los “bienes comunes” y de la transformación de diversos regímenes de propiedad en propiedad privada, en detrimento de la población, siendo una de sus consecuencias más recientes la degradación ambiental. Esto ilustra lo sucedido con la extracción de la shiringa (*Hevea brasiliensis*) en el siglo XIX en la Amazonía peruana y que ha ocupado un importante grupo de investigaciones históricas y antropológicas y de rescate de fuentes (Casement y Chirif 2012, Chirif y García Hierro 2007, Collier 1981, García Jordán 2001, Pau 2019, Pennano 1988, Valcárcel 2004,).

Desde la antropología peruana, el impacto que las transformaciones del extractivismo han producido entre la población indígena se ha abordado principalmente desde las acciones del Estado peruano orientadas a la fragmentación étnica y a facilitar la colonización, como lo que Alberto Chirif (1980) denominó “despojo institucionalizado”, donde la figura de una comunidad nativa es la legitimación del despojo que, sin embargo, los mismos actores buscan con el fin de defenderse de la colonización (Barclay y Santos Granero 1980).

En Madre de Dios, al ser esta una zona de gran potencial aurífero, las investigaciones etnohistóricas han señalado que la parte baja de la cuenca del río Madre de Dios podría haber estado conectada con el imperio incaico en una relación comercial estacional y que más adelante pudo haber registrado una baja y esporádica actividad minera. Las investigaciones de Sala i Vila (1996) han podido responder sobre el corto periodo del caucho vivido en la región y el proceso de nacionalización de la cuenca, como un intento de nacionalizar y controlar las fronteras por parte del Estado peruano. El paso a la transformación de lo que Madre de Dios vendría a convertirse en el siglo XX y siglo XIX puede encontrarse sutilmente en la tesis de 1960 de

Héctor Martínez, cuyo principal objetivo era comprender a las poblaciones aimaras y sus proyectos de colonización agrícola. Señaló el autor que la expansión de la población del Altiplano al valle de Tambopata (cuenca del río Tambopata) inició en Sandia hacia San Juan del Oro, la puerta de entrada al Valle, y desde la década del 30 en adelante movilizó al mayor número de personas. Inicialmente, los aimaras y quechuas usaron el camino de herradura que la empresa Gomera Sandia había dejado a inicios del siglo XX. Ya en los 50, esta ruta fue modificada por otra empresa, Inka Rubber y los colonizadores abrieron nuevos caminos de trochas para llegar al valle sin asistencia del Estado y dedicarse a la agricultura, Algunas pocas personas extraían oro de las playas de manera limitada, ya que en estos años, al no contar con capital, la minería se consideraba de “menor importancia” (Martínez 1960: 142).

Al respecto, no contamos con más investigaciones que aborden esta inicial penetración a la cuenca por campesinos del sur andino a inicios del siglo XX y que más tarde, favorecidos por las carreteras de penetración (carretera Urcos-Quince Mil-Puerto Maldonado comenzó en la década del 20 y culminó en 1965, carretera Cusco, Paucartambo-Pillcopata-Shintuya-Boca Manu), dinamizaron la región formando pequeños poblados comerciales como Iberia, Ñapari y Salvación (Rumrill 1986). Por el contrario, sí conocemos la llegada de la extracción artesanal del oro hacia los ríos de los territorios harakbut, en particular, a la zona arasaeri en 1930, cuando esta actividad cobró importancia (Rumrill 1986, García Morcillo 1982).

Hasta el momento hemos podido identificar brevemente algunas investigaciones histórico-antropológicas que abordaron la conexión de la cuenca del río Madre de Dios con los intereses del mercado y del frente extractivista impulsados por el Estado peruano. Si bien esta primera parte historiográfica permite comprender las iniciales transformaciones de la región, un grupo de investigaciones recientes busca dar cuenta de la problemática actual de la minería, aunque la participación de los sujetos indígenas en esta actividad es apenas mencionada. Con un lenguaje más cercano a las consultorías, estas investigaciones centran su preocupación en los impactos ecológicos y ambientales, el buen gobierno y la sostenibilidad del modelo extractivo, e intentan elevar un diagnóstico de las complejas dinámicas informales e ilegales sobre las que se desarrolla esta actividad (Arriarán y Gómez 2008, Brack Egg *et al.* 2011, Mosquera *et al.* 2009, Valencia 2014, Vallejo 2014). Por otro lado, con una amplia trayectoria sobre los espacios de minería en pequeña escala en la región y en otras zonas del continente americano, Víctor Hugo Pachas (2019) presenta la pequeña minería de oro como un proyecto insostenible en el tiempo, por encontrarse aislada del resto de actividades económicas del país, pese a que su único sostén son las relaciones sociales entre los mineros. Precisamente, una de sus imposibilidades es por la falta de institucionalización del Estado, que condujo a una desordenada gestión del territorio, potenciando los conflictos sobre los derechos de propiedad del territorio con los pueblos indígenas, en particular (Pachas 2008, 2015).

En la producción antropológica de los últimos años sobre extractivismo y pueblos indígenas peruanos, Killick (2020) y Sarmiento (2016a) han analizado las transformaciones del buen vivir del pueblo ashaninka del río Ucayali a raíz de su involucramiento con la industria de la madera. En la región Madre de Dios, específicamente para el caso de los arakbut, Pinedo (2019) ha explorado las transformaciones de las nociones de territorio e identidad producidas por los impactos ambiguos de la demarcación estatal de las comunidades arakbut. De acuerdo con el autor, los arakbut no solo se identifican como miembros de un pueblo o de un clan, sino como miembros de una comunidad y esta nueva identidad tuvo un doble efecto. Por un lado, les permitió forjar lazos internos para movilizarse contra las vulneraciones a sus territorios, pero por el otro, acentuó rivalidades intercomunales heredadas de las épocas de las malocas que dificultaron la solidaridad entre comunidades a la hora de resolver disputas con los mineros. Algunos conflictos con agentes externos han sido descritos por Pinedo (2017), en particular aquel relacionado al proyecto de Hunt Oil, cuya dimensión sobre la Reserva Comunal Amarakaeri. De acuerdo con Pinedo (2017) Hunt Oil aprovechó el delicado estado económico de la comunidad de Puerto Luz para introducir una relación de patronaje y deuda con ellos, obstaculizando así, de una manera no violenta, su resistencia y dividir a las familias. Pese a esto, los arakbut continuamente han hecho suyas las herramientas y lenguajes del Estado para buscar garantizar su seguridad, además, la formación de los liderazgos regionales y el establecimiento de Reservas Indígenas se han presentado como una estrategia de protección del territorio frente a la fragilidad de sus territorios (Pinedo 2020).

Por último, es importante señalar los estudios sobre el conservacionismo, el ordenamiento, la gestión y la gobernanza territorial de la Reserva Comunal Amarakaeri, que representaría el corolario de un proceso de lucha de los arakbut por el reconocimiento de la integralidad del territorio ancestral y una estrategia de protección frente al extractivismo (Alva 2015). Álvarez *et al.* (2008) afirman que, pese al logro del reconocimiento de la reserva, las comunidades arakbut se vieron afectadas por las prohibiciones de realizar actividades de madera y oro y sintieron defraudadas sus expectativas. La administración conjunta con el Estado, los pocos beneficios económicos relacionados a la conservación y la falta de transparencia en la distribución de los ingresos generaron tensión entre las comunidades que tenían miembros dirigenciales y las que no. Esto hace de la Reserva un espacio complejo donde los arakbut difícilmente participan de los fines del proyecto. Según Álvarez (2010:33), “el hecho que los indígenas hayan aceptado firmar un contrato con el Estado, para la conservación de su territorio ancestral, no significa que hayan estado de acuerdo con las imposiciones de la conservación que no deja de excluirlos. Los indígenas han aceptado el acuerdo porque no tienen otras alternativas para reivindicar sus territorios ancestrales y protegerlos de las invasiones de los actores externos”.

Monetización de economías indígenas y cambios socioculturales

La población indígena amazónica se caracteriza por el manejo de sus bosques y los ríos. De acuerdo con Gasché (2008: 66), estos “bosquesino”, “cazan, pescan, recolectan vegetales, minerales, frutos silvestres, insectos, practican la horticultura en la ribera de los ríos o en la llanura a través del sistema de roza y quema”. La roza y quema dota de fertilidad a las tierras ácidas amazónicas, posibilitando una diversidad de prácticas de cultivos de los pueblos amerindios (*Ibidem*). Sin embargo, el sistema de horticultura implicaba cierta movilidad mientras se esperaba que el bosque regenerara en forma de purma las chacras abandonadas. Este hecho conllevó a un proceso de sedentarización de la población en tanto sus relaciones con los Estados nacionales y/o con los misioneros religiosos se fortalecían e iniciaban la implantación de las escuelas (Gasché 2006, Carneiro 1979).

A medida que las relaciones con estos agentes y con el mercado se intensificaban, las estrategias económicas —incluidas las prácticas hortícolas— se adaptaron a nuevos modelos productivos y de consumo, articulados por la monetización de los intercambios. Este proceso de cambio social es retratado por Santos-Granero (1996) como un proceso de tres “olas”, donde las dos primeras estarían caracterizadas por el “contacto” que algunos pueblos amerindios iniciaron en la Colonia o con la expansión de la República peruana, como sucedió con los arakbut a mediados del siglo XX. Por otro lado, la tercera ola de cambios sociales proviene de las relaciones aceleradas con el sistema-mundo, producto de la globalización y sus efectos “transnacionalizadores” como la entrada de nuevas dinámicas económicas, la adopción de prácticas de objetivación cultural, nuevos regímenes de propiedad y producción que en el territorio amazónico-indígena no existían antes del mercado y el Estado. Con tales cambios trastocaron las estrategias indígenas del manejo de bosques que Gasché (2001) denominó un sistema de agroforestería indígena tradicional. Para Lehm (2002:36), la vinculación con el mercado está marcada por varios fenómenos de transformación, como la pérdida de control sobre sus procesos económicos, el desmedro de los conocimientos tecnológicos, las brechas generacionales y los nuevos modelos de masculinidad promovidos por la entrada del dinero. Además, la desordenada ocupación de las tierras amazónicas e indígena se debe tanto a políticas estatales como a las economías delictivas, sea la producción de cocaína, minería aluvial y extracción ilegal de manera o las guerrillas (Echeverri 2009).

Los cambios en las economías indígenas tienen efectos de mayor envergadura que ameritan ser pensados. En el caso del pueblo piro (yine) del Bajo Urubamba, Peter Gow (1989) considera que el ámbito de la economía es más que el intercambio de bienes, sino que intervienen las necesidades del cuerpo y los deseos sexuales. Para el autor, los hombres y mujeres yine están dotados de una identidad de género que ha sido definida por sus cualidades de productores de

ciertos tipos de comida (productos generizados) a la vez que son sujetos de deseos sexuales. No estamos ante un simple intercambio de bienes de cada género, sino frente a relaciones que las personas establecen mediante sus cuerpos diferenciados y sus deseos corporales. La principal relación de producción es el matrimonio, donde hombres y mujeres satisfacen sus necesidades alimentarias y sexuales. En la economía yine, las personas dependen de otras porque no pueden poseer la “totalidad de la producción”.

Un conjunto de etnografías apunta a la complejidad de los sistemas económicos indígenas, como los citados anteriormente. No obstante, sigue siendo pertinente preguntarnos por cómo interpretar la entrada de la economía de mercado en un espacio como la economía indígena, donde lo económico no era únicamente el manejo de los “recursos”, sino el involucramiento de relaciones de parentesco, matrimonio, sexualidad, entre otros. Los efectos de la dislocación de estos significados pueden ser amplios, como Belaunde (2011) ha indicado, por ejemplo, como la pérdida de la relación yerno-suegro, el madresolverismo, nuevos modelos de masculinidad y de crianza de los niños, la violencia y la imperiosa necesidad de la educación superior de los hijos.

Marco teórico

El cambio

En sus inicios, la antropología clásica británica centraba su preocupación en hacer de las sociedades que estudiaba (principalmente africanas y asiáticas) legibles al entendimiento europeo. Radcliffe Brown y sus discípulos impusieron una “camisa de fuerza” para pensar la complejidad de las sociedades “reales” (Leach 1975). Esa camisa de fuerza no era otra que el modelo de sistemas en equilibrio funcionalista y ahistórica. De dos maneras distintas se ha pensado clásicamente el cambio social: desde el análisis de Edmund Leach para pensar la interacción y transición *gumsa* y *gumlao* entre los Kachin y el modelo de cambio por conflictos de Max Gluckman.

Cuando nos referimos a pueblos amazónicos, las categorías de las escuelas clásicas merecen ser meditadas. En la etnología amazónica el punto de análisis no ha sido la “sociedad” como tal, sino la “corporalidad” y “construcción de la persona” (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro 1979). Los estudios etnográficos apuntan a que en la Amazonía, el cuerpo no es algo dado, y la vida social se organiza sobre su fabricación, construcción y decoración (*Ibidem*). Estos pueblos no se conciben como entidades políticas-jurídicas. En ese sentido, el concepto de “estructura social” resulta inadecuado porque estas sociedades se articulan en términos de categorías lógicas a partir de la persona, no del grupo (*Ibidem*: 14). Asimismo, otra de las categorías discutidas para estos contextos es el definido por Overing y Passes (2000) como “conviviality” y

“sociality” que condensan la comprensión que los indígenas amazónicos tienen sobre el dominio de lo social, lo moral, el parentesco y las relaciones intercomunitarias.

No obstante, los pueblos indígenas se encuentran en procesos de transformación dinámicos y, por momentos, elusivos. Comentando el contexto de cambios culturales, Viveiros de Castro (2013: 286) ha mencionado la importancia actual de pensar una teoría del cambio desde el perspectivismo, desde lo que los indios perciben como cambio; es decir, desde sus cuerpos. Compartiendo una preocupación similar, Fernando Santos Granero (1996) ha llamado a desarrollar una “antropología de lo contemporáneo”, donde la etnografía sobre los pueblos amazónicos debe cambiar el acento de la “dramatización” de lo cotidiano que omite los elementos externos de la vida indígena hacia una que privilegie la interacción y las estrategias indígenas para adecuarse a los tiempos de cambio. En ambos casos, la relación con el mundo exterior (aunque no exclusivamente con el Estado) pasaría a ser un elemento central.

Antes de continuar, quisiera detenerme en sinterizar brevemente una abundante discusión teórico-etnográfica con el fin de señalar el camino que esta tesis pretende tomar: la centralidad del parentesco para discutir el cambio social, que comúnmente suele ser asociado a lo político y lo económico. A mi entender, las posturas de Viveiros de Castro y Joanna Overing han abierto caminos para pensar dos sentidos de la transformación, desde la convivialidad y la depredación que opera entre los indígenas amazónicos. En ambos, el cuerpo, la producción del parentesco y el mundo exterior son ejes centrales del análisis. Considero que ambos son dos estilos no excluyentes porque finalmente remiten al parentesco como polo de la acción social. En estas posturas, los indígenas están constantemente en un proceso de transformación de sus cuerpos y no me refiero únicamente a las transmutaciones chamanísticas y el cambio de perspectivas (Viveiros 2004), sino de las transformaciones a lo largo del ciclo de vida, como sucede por ejemplo con los Airo-Pai, donde la sangre misma es vista como una relación que porta conocimientos y transforma los cuerpos de las mujeres (Belaunde 2018). Es extensivo a muchos pueblos amazónicos que los cuerpos de los niños no sean considerados productos finales (personas) hasta que concluyan los cuidados dispensados por los padres (covada, comensalidad, pintura corporal, curaciones, ropas) (McCallum 1996, Rival 1998). Aun cuando el proceso de fabricación de los cuerpos sea un proceso de lo interior, de la familia, de la consubstancialidad, el cuerpo también se transforma a través de actos sociales donde distintas clases de seres del mundo, externos a la casa, participan (Vilaça 2002). Con esto nos estamos remitiendo a la fabricación de los parientes. El parentesco es hacer de los Otros (consanguíneos y afines), humanos, hacerlos parientes (Gow 1997). De acuerdo con Viveiros de Castro (2002), un elemento importante del parentesco amerindio es la generación de la alteridad, los afines potenciales a quienes los indígenas buscarían domesticar (depredar, en términos del autor). Más allá de las discusiones sobre consanguinidad o afinidad, Fernando Santos Granero (2007)

introduce otro elemento en la sociedad indígena, aunque esta vez ajena al parentesco: la amistad con personas no consanguíneas ni afines, pero que son potencialmente peligrosas. Crear relaciones sociales donde no las hay, es una proyección de la convivialidad a relaciones intertribales, aunque a la vez, paradójicamente es un escape al parentesco. Parentesco por afinidad y amistad nos ofrecen la llave para comprender las acciones de los arakbut de buscar matrimonios con mujeres y hombres *amiko*.

En esto último, encuentro un paralelo con lo que Howard (2002: 51) enfatizó en su análisis de la adopción de mercancías para los indígenas Waiwai de la Guyana y del norte de Brasil, cuando señaló que con esto los indígenas se resitúan en el centro de su geografía social y domestican la sociedad que los envuelve. Así, al igual que los arakbut, buscan dominar las relaciones con el mundo externo, no renunciar a ellas.

Por otro lado, saliendo del ángulo del parentesco, una lectura innovadora sobre cambio entre indígenas nos la proporciona Peter Gow (2007), al exponer la cualidad perspectiva de los yine del Bajo Urubamba para asumir la otra perspectiva, la perspectiva modernidad. Los yine no interpretan la modernidad como una contingencia histórica que deban asumir, sino como una posición que interesa a los blancos y por eso el uso de las ropas foráneas responde a una cualidad de la alteridad y no una “aculturación” en su sentido más laxo. Considero que pensar el cambio implica atribuirle centralidad a las voces y perspectivas que adoptan los pueblos indígenas para responder el embiste de la sociedad nacional en forma de colonización extractiva.

Género

Los estudios de género en antropología surgieron como producto de la crítica feminista a la poca atención que las etnografías clásicas prestaban al papel de las mujeres en las sociedades. Por ello, las primeras antropólogas feministas enfocaron sus trabajos en dismantelar las estructuras androcéntricas (Moore H. 2009). La jerarquización de lo masculino sobre lo femenino vendría de tiempos “inmemoriales” y la razón es que los hombres no pueden reproducirse a sí mismos y ven en las mujeres un recurso para lograrlo (Héritier 2007). La universalidad de la subordinación de las mujeres “dentro de todos los tipos de organización social y económica, y con independencia del grado de complejidad de las sociedades” se derivaría, siguiendo a Ortner (1979), a causa de su capacidad biológica de perpetuar la especie la asimilaría a lo doméstico, a la naturaleza por debajo de la cultura, personificada por los hombres. Constituidas las diferencias sexuales de cada modo de producción específico en sistemas sexo/género (Rubin 1986), la suerte de las mujeres estaría echada: el ámbito doméstico, el de la reproducción de la vida para las mujeres, y el público, el de la producción y el poder para los hombres.

Valiosas como son los primeros estudios de la mujer, preocupados en emancipar a las mujeres del problema de la subordinación, lo cierto es que dichas ideas trasladadas a contextos amerindios movilizan nociones occidentales, por lo que es preciso cambiar el lenguaje para dar cuenta de la socialidad indígena (Overing 2007). Partiendo de algunas reflexiones de Marilyn Strathern, Joanna Overing (1986) advierte que la dominación masculina/cultura sobre lo femenino/naturaleza no es universal y que nociones occidentales (naturaleza/cultura) pertenecen al pensamiento social occidental y no, precisamente, a las epistemologías indígenas. Recogiendo los datos etnográficos de su trabajo con los Piaroa de Venezuela, Overing debate algunos de los supuestos que subyacen a la idea de la subordinación de las mujeres. Algunos de estos se refieren a cuando se menciona que los hombres ocupan lugares de liderazgo y poder y que estos son de mayor valía socialmente, se proyecta la noción occidental de poder coercitivo como si fuese universal, al igual que cuando se cree que solo las mujeres están constreñidas por mandatos culturales que no subordinan mientras entre los hombres otorga estatus y que la diferencia acarrea jerarquía. Se ha asumido, continúa Overing (*Ibidem*), que el simbolismo relacionado al género es prueba del control de los hombres; sin embargo, la autora demuestra que, situados en su contexto de significados cosmológicos, estos referirían sobre todo a la relación entre humanos, animales y plantas. En particular, vista la sangre menstrual y la mitología asociada a ella como una prueba de dominación que constriñe a las mujeres, la autora los ubica en la complejidad del pensamiento Piaroa que envuelve toda su teoría del cuerpo, del poder y el peligro, donde el poder y la subordinación no son ejes articuladores de los Piaroa, sino la fabricación de los cuerpos.

Entonces, ¿cómo hablar de género en la Amazonía? Si en este punto se sabe que el género está relacionado con el cuerpo, Cecilia McCallum (2013) lanza una aclaración importante en consonancia con el cambio de lenguaje mencionado por Overing:

[...] cuando se habla de género y de sexualidad indígena, en lugar de suponer que esos conceptos están destinados a reducir la discusión a la vieja fórmula de construcción cultural o social, basada en una epistemología de la representación, es necesario seguir el camino abierto por los extensos y profundos diálogos de los etnógrafos con las personas indígenas con quienes dialogan, para aproximarnos a los cuerpos, imbricaciones y creaciones corporales que llamamos sexualidad y reproducción, de la forma más honesta posible (*Ibidem*: 56).

Abandonando las ideas del género como “construcciones” jerarquizadas del *catch 22*⁵, para Luisa Elvira Belaunde (2018), dos concepciones del género coexisten entre los pueblos

⁵ Recurriendo a la novela de Joseph Heller, Joanna Overing (1986), utiliza la analogía del *catch 22* para señalar que el paradigma de la subordinación universal, de la teoría social occidental, es una trampa que encasilla a las mujeres indígenas a una situación donde “pierden o pierden”. Bajo este paradigma también se asume como universal el poder y la moralidad, cuyo uso extensivo a los indígenas amazónicos limita la comprensión de sus propias nociones y teorías sobre el cuerpo, la mitología y las relaciones de género.

amazónicas: paralela y cruzada. La paralelo refiere a que se adquiere lo femenino por la madre y por el padre, lo masculino; mientras que lo segundo es, precisamente, que los hombres y mujeres se reproducen cruzándose en tanto comparten una humanidad. Además, la autora señala que la sangre (cuyo significado no es únicamente lo biológico, sino lo mental y espiritual), las dietas y la reclusión (comúnmente asociadas a la dominación masculina), son fundamentales para entender la diferencia entre hombres y mujeres:

[...] es por causa de sus sangres, que los hombres y las mujeres son a la vez otros entre sí y parientes iguales, que nacen niños de ambos géneros y que las relaciones con las personas y los seres externos al grupo de parentesco se perpetúan, transformando la alteridad del *otro* en la semejanza que une a los que viven juntos (*Ibidem*: 53).

Además, el género no es algo que se atribuya en el nacimiento, es parte del proceso de construcción de los cuerpos de los niños. Al respecto de los Huni-Kuin, siguiendo a McCallum (1999) este proceso comienza con la nominación de los niños a los siete años para transformarlos en adultos con agencia, femeninos o masculinos. Dichas agencias son complementarias y se adquieren en la relación con los abuelos maternos, donde el hombre se aleja hacia el bosque para aprender las habilidades productivas para cazar, las técnicas, las visiones por la ingesta de plantas, y las mujeres en la casa aprenden a hilar algodón, hacer canastas, aprender los padrones decorativos, bebiendo sustancias medicinales. En ese sentido, “buenos cazadores no pueden ser buenos cocineros. Así, los hombres necesitan de las mujeres si quisieran consumir el producto de su caza, así como las mujeres necesitan de los hombres para producir una comida completa” (*Ibidem*: 173). Vale recordar que esta complementariedad en la producción ha sido trabajada también por Gow (1989) para explicar la organización social yine, basada en el intercambio simétrico de los productos generizados de ambos sexos y los deseos orales.

Mi intención es ubicar en este campo teórico el género entre los arakbut, desde sus propias nociones morales, sexuales y corporales, siguiendo al trabajo realizado por Andrew Gray. En tanto el propósito de esta tesis es entender las transformaciones de las relaciones de género a causa del extractivismo, puede ser tentador concluir una completa ruptura de las masculinidades indígenas y que los *amiko* han abierto la puerta de la subordinación de las mujeres en la comunidad. En esta tesis, considero que el problema que enfrentamos posee una gama de grises, donde los arakbut siempre están buscando formas de restablecer el equilibrio en sus relaciones sociales —esto incluye las relaciones de géneros, matrimoniales y con el territorio— y preservar autonomía frente a los *amiko* y a las amenazas externas.

Una de las consecuencias de los nuevos modelos de masculinidad impuestos a los hombres indígenas tiene que ver con la violencia hacia las mujeres. Al respecto, Andrew Gray (2002b)

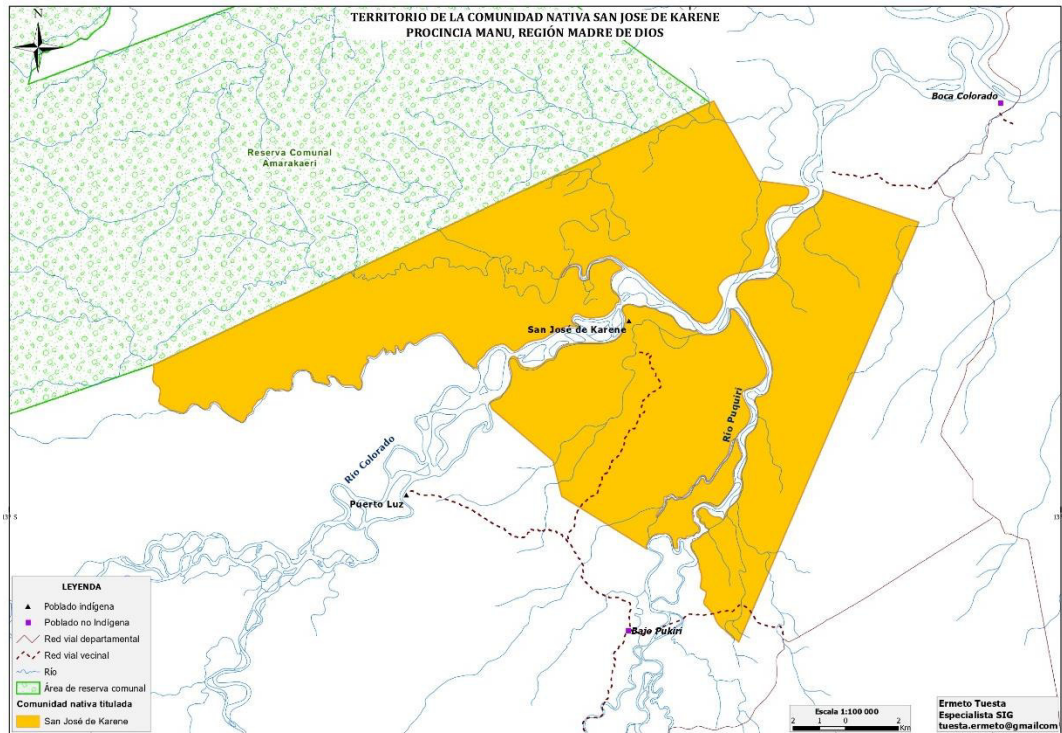
relató que en su convivencia con los arakbut de San José la violencia no era un problema cotidiano y que cuando sucedía, la mujer dejaba la casa del esposo y así lo exponía a la vergüenza de prepararse su propia comida, hasta arreglar el problema con los parientes de la esposa. Con esto, no pretendo minimizar las situaciones de violencia que puedan estar surgiendo a causa de la colonización, por el contrario, me parece importante enfocarlo desde las interpretaciones indígenas de dichos eventos. Sabemos que en sus narrativas las mujeres indígenas no suelen retratarse como víctimas pasivas de la violencia que puedan vivir, sino que transforman su experiencia y se posicionan como mujeres luchadoras (Nieto y Langdon 2020: 108). Este es el camino que nos interesa tomar a fin de hacer dialogar las transformaciones actuales en las relaciones desde la teoría clásica etnográfica.

Lugar de la investigación: la comunidad de San José de Karene

La comunidad San José de Karene se ubica en la provincia de Manu, en la región de Madre de Dios. Partiendo de Puerto Maldonado, el viaje toma, con suerte, 5 horas y tres transbordos. El punto de partida está en la calle Ernesto Rivero, donde se encuentran las empresas de autos colectivos que recorren toda la región. El primer destino es Puerto Carlos, una especie de puerto improvisado en las orillas del río Inambari. Para llegar se toma la carretera Interoceánica Sur, famoso megaproyecto vial que une Brasil y el Perú, cuyos costos son un capítulo de la historia de la corrupción de nuestro país.

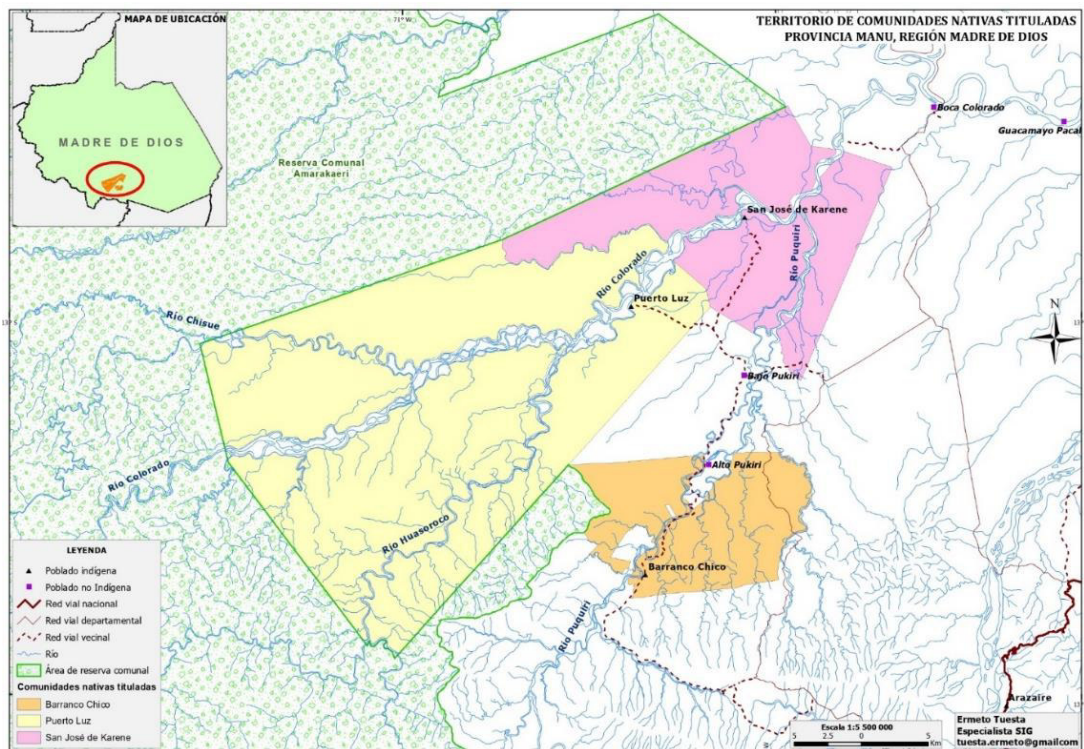
En el camino se observa a los lados de la carretera pequeños asentamientos, el más llamativo y devastador está en el kilómetro 108: La Pampa. Pequeñas casuchas de maderas, puestos de comida, locales automotrices y hoteles se enfilan hacia el río Tambopata. Dejando de lado La Pampa, el trayecto dura entre 2 horas. En Puerto Carlos, al otro lado del río Inambari esperan los colectivos que llevan a las zonas mineras, Huepetuhe, Colorado y Delta 1. Todos, centros de minería informal/ilegal. El camino a Delta 1 es de trocha, incómodo y rocoso por momentos. El viaje dura unas dos horas. Delta 1, es el nombre popular con el que se conoce al Centro Poblado Bajo Pukiri, porque se ubica en el margen de este río y para llegar a él, las camionetas cruzan el río a toda potencia aprovechando el bajo caudal. A veces el agua se filtra dentro de la cabina del auto, pero nada que preocupe demasiado. Luego de cruzar el Pukiri, una vieja casa de madera se yergue sobre un riachuelo y anuncia la llegada a Delta 1.

Mapa 2: Territorio de la Comunidad Nativa San José de Karene, provincia Manu, región Madre de Dios



Fuente: Reymundo (2021). Elaboración: Ermeto Tuesta y Lucero Reymundo.

Mapa 3: Comunidades Nativas del pueblo arakbut en la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amaraakeri y en la zona minera vinculada a Delta 1 y Huepetuhe



Fuente: Reymundo (2021). Elaboración: Ermeto Tuesta y Lucero Reymundo.

Delta 1 es un asentamiento desordenado en medio de la selva, con casas de cemento y de madera, de calles angostas, piso empedrado, con muchísimo movimiento y zonas comerciales: tiendas de ropa, puestos de alimentación, bodegas, casas de compra de oro que también ofrecen servicios de giros de dinero nacionales, prosti-bares, discotecas, servicios de automotriz y telefonía móvil, ferreterías, todos servicios para la población minera. En Delta 1 hay dos paraderos de camionetas que hacen ruta hasta Puerto Luz y San José de Karene. El camino a ambas comunidades se bifurca en los primeros kilómetros de la ruta al salir de Delta. Un cartel anuncia los territorios indígenas.

El paisaje en las afueras de Delta 1 es desértico. Aún no entramos al territorio de San José y ya se observa los altos cerros de tierra y piedra removida, los cráteres con agua estancada, las tolvas que retienen el oro en polvillo, los motores, los campamentos, el bosque devorado. A medida que nos adentramos por el camino de trocha el paisaje de la minería se vuelve menos presente y los árboles tupidos ganan presencia. Pero esto es engañoso porque la deforestación se esconde allende la carretera. Llegar a San José toma 40 minutos. El territorio de esta comunidad comprende los ríos Pukiri y río Karene y colinda con la comunidad Nativa Puerto Luz. El núcleo residencial (caserío) está en el margen derecho del río Karene. En San José viven aproximadamente 270 personas y hay 55 casas, pero no todas viven en el caserío, pues algunas familias que se dedican a la minería con maquinarias medianas suelen reubicarse temporalmente en campamentos que montan a lo largo del territorio, y se van moviendo a medida que encuentran otros lugares factibles para extraer. Sobre esto se tratará más adelante.

En el caserío hay tres barrios contiguos. En cada barrio las casas están dispuestas alrededor de una cancha de fútbol. El tercer barrio es nuevo respecto de los otros, posee pocas casas y está compuesto principalmente por unas hermanas y un pariente uterino. La existencia de tres barrios se debe al crecimiento poblacional. La división espacial en barrios limita las relaciones cotidianas de las personas, que luego se retoman cuando llega la hora del fútbol o del vóley; o cuando los eventos de la comunidad merecen atención y los lazos de parentesco movilizan a las personas sin importar la residencia. El primer barrio es más antiguo, tiene más casas y agrupa a familias de todos los clanes. El segundo barrio es más pequeño y más organizado respecto a la limpieza de sus áreas comunes. En este se juega fútbol todas las tardes y tiene la tienda más surtida de San José. Estos dos puntos que, aunque parecen lejanos, están bastante relacionados. Si bien la comunidad posee tres lozas deportivas (una en cada barrio), los dueños de la tienda del segundo barrio han impulsado el deporte en su zona, haciendo la loza deportiva, la tribuna y han colocado tres reflectores para cuando la luz del sol los abandone. Para efectos narrativos, nos referiremos a los tres barrios en conjunto como el caserío, pues la separación es solo espacialmente y no afecta en profundidad la vida comunal.

Por las mañanas el caserío luce sin personas. Los niños parten al colegio temprano para tomar el desayuno escolar, los hombres que viven en la comunidad se van a trabajar oro, algunos acompañados de sus esposas o parten rumbos a sus chacras. Pocas bodegas del caserío abren sus ventanillas por la mañana. Quedan pocos clientes. Es común ver por la mañana las puertas de las casas aseguradas con candados. Los adultos están trabajando. Atendiendo esta dispersión matutina, la posta médica ha modificado su horario de atención, impuesto desde la DIRESA, a las tardes, con la finalidad de atender la mayor población posible. Por las mañanas visitan a las mujeres embarazadas para controlar su proceso o a las personas ancianas de la comunidad. Al mediodía los niños salen de clases. Sus ruidos y jolgorios inundan el caserío. Antes de llegar a sus casas, se toman unos minutos para jugar y liberar tensiones de una mañana ocupada en las aulas. Aun con esta presencia, San José todavía luce despoblada. Entre las 3 y las 4 de la tarde algunas almas se acercan y empieza el movimiento y el ruido. Las personas que viven en campamentos empiezan a llegar a la comunidad para visitar a sus familias, echarle un ojo a sus casas, comprar en las bodegas algo que les falte o alistarse a ver, o jugar, fútbol o vóley. Sobre estas dos disciplinas deportivas recae todo el peso de socialidad cotidiana arakmbut. No hay momento del día más esperado que la tarde, donde la comunidad se reúne.

En el primer barrio, las mujeres se reclutan para jugar vóley. Los niños, sus hijos, aprovechan para jugar lo que el ánimo les dicte. Algunas personas salen de sus casas para ver el juego, o desde sus puertas murmuran y comentan. Algunos días, las profesoras del colegio miran desde sus sillas o participan del deporte. Este es el momento del día de mayor congregación de personas en el núcleo residencial de la comunidad. Desde hace algún tiempo, las mujeres han adoptado la medida de los jugadores de fútbol: apostar cada una cinco soles. A causa de ello, los reproches y los enfados se reparten de la misma medida que las risas de una mala recepción o mala salida. Cada equipo está compuesto por cinco personas, la mayoría mujeres, todos jóvenes.

En el otro barrio, desde las cinco de la tarde los hombres se reúnen a jugar fulbito. A esas horas, muchos hombres, algunos acompañados de sus parejas, llegan con sus motos desde sus campamentos. En el lapso de unos minutos, las motos hacen una comparsa coordinada. La cancha de fulbito tiene una tribuna de madera, un par de bancas y unos reflectores. El fútbol tiene más espectadores que el vóley. También tiene más jugadores, por ello se suelen formar cuatro equipos para varios partidos hasta que llegue la noche. Cada jugador apuesta 10 soles, y a veces las partidas suelen extenderse por las revanchas. En este barrio, la cancha de fulbito es de tierra y al ritmo del juego se levantan olas de polvo. Las mujeres lanzan gritos con directrices para mejorar el juego. Les dicen a los hombres de sus parentelas, o a los que juegan en el equipo de sus familiares, que pateen con más fuerza, que marquen a los jugadores o que corran más rápido. Cuando termina el vóley en la otra cancha, se acercan a ver el fútbol.

A las 6 de la tarde el alboroto es mayor, la comunidad ebulle de gente. Mientras se alienta con emoción, las personas consumen refrescos de la tienda que es la promotora de la loza deportiva. Maracuyá, piña, masato, manzana y la infaltable cebada.

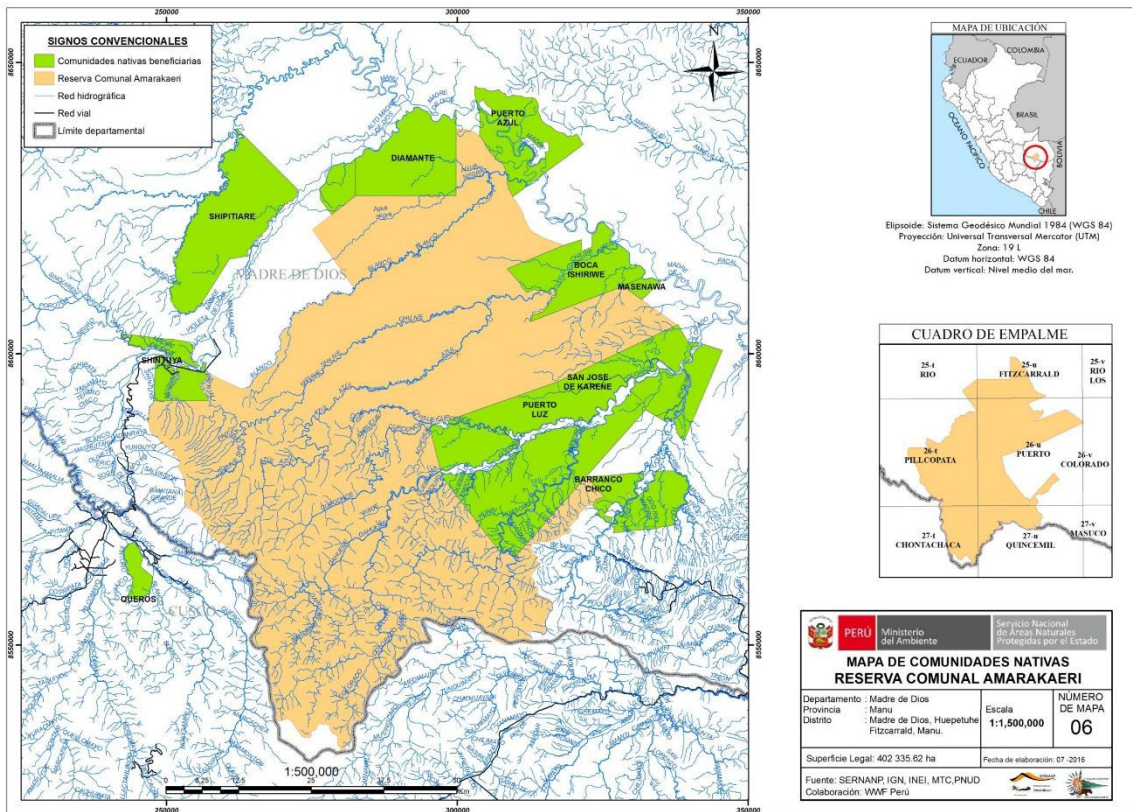
A partir de las 5:30 se oculta el sol por el lado del Karene y se encienden los reflectores. Hay tardes en que el fulbito se extiende hasta las 7 de las noches, otras hasta las 6:30, dependiendo del humor de los que ganaron para arriesgarse a una revancha. Terminado el fulbito, todos los jugadores se acercan a la tienda a refrescarse con refrescos o a comer algo. Quienes viven en los campamentos, suben a sus motos para regresar y van dejando al núcleo residencial vacío como en las primeras horas del día, solo que esta vez, todos los que regresan, ya sea a sus casas o a sus campamentos, se alistarán para dormir, verán algo de televisión (lo que la gasolina comprada para el generador permita). En la noche, las familias prefieren quedarse dentro de sus casas, por temor a las víboras. Los jugadores que regresan a sus barrios lo hacen en grupo y guardan precauciones con los niños.

Algunas noches, cuando terminaba el fútbol, las mujeres que antes habían jugado vóley se reunían para jugar fulbito. Solo que esta vez eran menos y reclutaban a los niños más “peloteros” como sus arqueros o a niñas para que completen sus equipos. Cuando faltaban jugadoras, me ponían a tapar el arco o perseguir la pelota. Las mujeres del fulbito no teníamos ni la tercera parte de los espectadores que, horas antes, habían estado alentando a los hombres. Esto no las desmoralizaba, quizá daba más libertad para jugar y apostar, tímidamente, dos soles. Los hombres jugaban dos tiempos de 15 minutos cada uno; nosotras dos tiempos de 10 minutos. Luego de terminado el partido, se saldan las deudas, las mujeres compran refrescos y toman a sus hijos pequeños en brazos. Se encaminan rumbo al otro barrio, donde viven casi todas.

Son poco más de las siete de la noche y el caserío se ha quedado en silencio y oscuridad. Desde dentro de las casas un haz de luz ilumina los portales. La comunidad no tenía electrificación. El 26 de noviembre del 2019 llegó la luz eléctrica. Antes de esa fecha, todas las casas usaban sus paneles solares para alumbrar el interior. Para usar la energía solar en los electrodomésticos, es necesario un conversor que el grueso de las familias no posee. En cambio, la mayoría tiene generadores de gasolina que les provee, por unas pocas horas, energía para los electrodomésticos. Como el costo en gasolina es alto, la inversión común es de un galón diario; en otras palabras, 12 soles es el costo de ver el televisor por tres horas (y se deprecia con otros electrodomésticos prendidos simultáneamente). Por lo general, el horario del generador puede darse de dos maneras. De 6 de la tarde hasta las 9 de la noche, para ver el programa favorito de las familias: “Esto es guerra”. Luego de este programa, sintonizan los noticieros. Otra manera de emplear esas tres horas es en distintos momentos del día: por la mañana en el desayuno para ver las noticias un rato, por la tarde en el almuerzo y por la noche para ver “Esto es guerra”.

Las familias que no tienen televisores o no hacen uso de él, suelen reunirse en la cena y extender la conversación. Dos bodegas en la comunidad prenden el televisor en sus recibidores y sintonizan el reality de moda. Generalmente los hombres solteros, especialmente los *amiko* sin familia, se acercan a estas bodegas para ver el televisor; pasan el inicio de la noche tomando refrescos o consumiendo alguna golosina y riendo entre ellos. Las familias, y las bodegas, apagan sus televisores y se echan a descansar alrededor de las 9 de la noche. Solo los partidos de fútbol de la selección nacional interrumpen esta regularidad. Después de las 9 de la noche, el canto de los sapitos y la penumbra se han apoderado del caserío. Solo las noches de luna llena apartan la oscuridad. En un momento, el canto de los sapos es interrumpido por un sonido no tan lejano de un motor. Es el motor de una traca que está succionando la tierra para sacar oro. Es el sonido del oro que se acerca al caserío.

Mapa 4: Reserva Comunal Amaraakaeri, región Madre de Dios



Fuente: ECA-Amaraakaeri

Métodos del trabajo de campo

El trabajo de campo fue llevado a cabo entre octubre y noviembre de 2019, gracias al financiamiento del Programa de Tesis de Pregrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Cuando llegué a la ciudad de Puerto Maldonado, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y su presidente, Julio Cusurichi, recibieron con entusiasmo la

propuesta y facilitaron los contactos de las autoridades comunales de San José. Semanas antes de viajar ya había conocido en Lima a Julio Cusurichi y Lucho Tayori, un joven intelectual arakbut, quienes me contaron sobre la problemática con la minería y los acelerados cambios que se vivían en las comunidades. Una vez en Puerto, luego del soporte de FENAMAD y gracias a la ayuda de Thomas Moore, me acerqué al Presidente del Ejecutor de Contrato de Administración de la Reserva Amarakaeri (ECA-Amarakaeri), Walter Querteahuari, quien finalmente me pudo contactar con los líderes de la comunidad e inmediatamente me embarqué hacia el Karene.

Una vez instalada en la comunidad, la Junta Directiva arregló que viviera en una pequeña casa de madera que una familia indígena había construido para hospedar a los *amiko* que vendrían a la comunidad. El “hotelito”, como lo llamaban, tenía seis subdivisiones internas hechas de plástico de costalillo que fungían de separador de cuartos. En todo el tiempo que me quedé en la comunidad, me quedé en el “hotel”, y lo tenía solo para mí, aunque una noche le alquilaron una habitación a un pastor evangélico que venía los domingos a realizar el culto al que solo asistían cuatro personas. Otra de las razones por las que opté por quedarme en el hotelito era que mi relación con los dueños del “hotelito” se hizo cada vez más cercana y nos volvimos muy amigos. Ellos, al igual que otros, cuidaban recelosamente mi bienestar; además, ese espacio me permitía escribir con tranquilidad por las noches. A los días de mi llegada, las autoridades realizaron una asamblea donde uno de los puntos era la presentación de mi proyecto de investigación y saber si las personas ahí presentes estaban de acuerdo con mi estadía. Días antes, una mujer mestiza que vivía con un indígena, conocido líder de la zona, me había preguntado con toda la franqueza, cuáles eran los beneficios de mi investigación a la comunidad. En la asamblea dos hombres jóvenes opinaron sobre el problema que les había generado trabajar en minería para todos. Al igual que la mujer querían saber cómo podría una investigación etnográfica ayudarlos. Ante una pregunta tan importante, fui completamente sincera.

En la medida en que las personas comparten su tiempo entre sus campamentos mineros, sus chacras, en Delta 1 o con los hijos, me tocó “perseguir” a muchas mujeres y sus familias. Los dos meses que viví en la comunidad, dos familias distintas me ayudaron generosamente con la alimentación. Yo comía con ellos, conversaba, los acompañaba en sus labores cada vez que podía, veíamos tele, y “cuchicheábamos” por las noches antes de dormir. En ambas familias, las mujeres eran mestizas. Al cabo de unas semanas, yo repartía mi tiempo entre varias familias, y en algunas oportunidades, almorzaba o cenaba dos veces.

En un inicio, fue más sencillo acercarme a los hombres indígenas y a las mujeres mestizas, aunque tuve especial cuidado de las reacciones de celos o los rumores. Yo estaba segura de que

mi condición de mujer facilitaría el acercamiento a las mujeres indígenas, pero esto tomó más tiempo de lo esperado. Los espacios femeninos, pero también los íntimos familiares, están impregnados por el manejo del idioma Harakbut, que yo no manejaba. Conversaciones entre padres e hijos, esposos y esposas, madres e hijas, suegras y nueras son casi en su totalidad en su lengua. No obstante, logré ser acogida por las mujeres indígenas mayores y algunas jóvenes, quienes fueron muy generosas con su tiempo. Aun así, conociendo ahora las características de la organización de la vida familiar, comunal y del trabajo, considero que el tiempo y la lengua son factores fundamentales para aprehender los sentidos de la vida íntima.

En el campo, registré la información de dos maneras principales, usando el diario de campo y grabando algunas conversaciones y entrevistas. Todos los días, en cada momento que estuviese libre, registraba en el diario mis notas sobre lo cotidiano. No obstante, el momento más importante era por las noches, pues con más calma, cuando las luces y los televisores de la comunidad se apagaban, agregaba los detalles, impresiones y preguntas de lo observado. Llevar un diario de campo fue muy útil no solo porque me permitía reflexionar sobre lo que observaba, sino porque también me ayudó a redirigir mis ojos siguiendo las voces de mis interlocutores, a cuestionar mis acelerados juicios y cuestionar lo que quería hacer con la investigación. Evitaba escribir frente a las personas y cuando consideraba que iba a perder los detalles de la conversación, pedía permiso a mis interlocutores para poder grabarlas. En total, grabé 9 audio, de los cuales cinco son entrevistas de historias de vidas, dos conversaciones informales y dos discusiones sobre mitología. En video grabé el proceso curativo con tabaco de un anciano, uno de los últimos sabios de la comunidad. Sin lugar a duda, el diario de campo fue la principal técnica reflexiva de recojo de información y fundamental para esta tesis.

Prioricé la observación participante para producir los datos de esta etnografía porque me parecía potencialmente enriquecedora para aprehender el mundo en transformación de los arakbut. Mucho se ha escrito sobre la observación participante, desde la importancia de la empatía (Da Matta 1978) hasta el inherente compromiso ontológico que arraiga (Ingold 2017), pero mi intención no es detenerme en esta discusión, sino señalar que esto me permitió mantener una relación de amistad con mis interlocutores indígenas incluso hasta el día de hoy. Mi interés era pasar el mayor tiempo posible con ellos, por lo que me turnaba diariamente para recorrer los barrios y sumarme a las actividades que las familias disponían en las mañanas, con la finalidad de observar los eventos cotidianos. Así, acompañé a las mujeres a sus chacras, a sus labores como cocineras de campamentos, acompañé a algunas familias a sus campamentos, a realizar compras en Delta 1, a pescar con barbasco; participé en fiestas de cumpleaños, en asambleas comunales; fui testigo silente de una clase del colegio, viajé con ellos a Puerto Maldonado para un evento deportivo y nos hospedamos en el coliseo Madre de Dios. Pero, sobre todo, intentaba no perderme ni una sola tarde de fútbol, verlo, comentarlo, reírme y alentar a los jugadores

porque ese era el momento del día donde los arakbut se reunían y la comunidad estaba alegre; con menos frecuencia veía el vóley en el barrio viejo, pero estaba pendiente del fútbol femenino en la noche, cuando se jugaba, que no era diario. Por las noches, cenaba con mis anfitriones o con alguna otra familia, y conversaba con ellos mientras aprovechaban el combustible para ver televisión nacional.

En un principio, las conversaciones informales que mantenía con mis interlocutores giraban alrededor del tema de la minería. Como yo era nueva, pedía que me explicaran cómo y dónde extraían oro, desde cuándo lo hacían, si tenían invitados o no, qué cantidades producían y en que usaban ese dinero. Después, a medida que pasaban los días, otras cuestiones empezaban aflorar en las conversaciones, como la deforestación de la comunidad, los conflictos con los invitados o los yernos, el incremento de matrimonios con mestizos, los temores de abandonos estos, las separaciones, el consumo de alcohol y otros.

Como mi objetivo era observar la dinámica compleja de la comunidad, mis interlocutores fueron bastante diversos, aunque principalmente conversaba mujeres indígenas bilingües, tanto mujeres mayores que hablan su lengua al interior de su casa porque se desenvolvían con mayor libertad como con mujeres jóvenes escolarizadas y con educación superior, aunque no exitosa en todos los casos. Incluso pasaba algunas tardes en el río con las mujeres mestizas mientras lavaban sus ropas, pero fue más difícil acceder a este grupo. Sin embargo, los esposos de esas mujeres y sus parientes co-residentes (hijos, hijas, cuñados o suegros) también fueron interlocutores muy valiosos con quienes conversaba cuando visitaba sus campamentos, sus casas, cuando íbamos a pescar o cuando veíamos el fútbol. Fue entre esta población que recogí las historias de vida porque me permitían comprender la historia misma de la comunidad y de los arakbut.

Adicionalmente, realicé un croquis de la comunidad, recogí información de la constitución de los miembros de la mayoría de las familias, dibujé diagramas de parentesco y obtuve copias de tres libros actas de asambleas de la comunidad. El primero abarca del 2012 hasta el 2015; el segundo abarca desde el 2015 hasta el 2018; y el tercero iniciaba en febrero del 2019 y aún seguía abierto.

Cuando terminé el trabajo de campo y llegué a la ciudad de Lima, sistematicé todo el material que tenía. Desgrabé las conversaciones e hice una ficha analítica por cada una resaltando los temas tratados. En el texto mismo de las entrevistas, etiqueté los diálogos por temas para ubicarlos mejor a la hora de la escritura. Decidí hacer este proceso sin asistencia de algún software para reencontrarme con la riqueza etnográfica de la oralidad y la densidad de la historia misma, que se pierde en el recorte de citas de los programas de análisis cualitativo. Un procedimiento similar seguí con el diario de campo, aunque este tomó más tiempo. Transcribí

sus casi 130 páginas y etiqueté las partes que darían forma al argumento de esta tesis. De la misma manera digitalicé los libros de actas y ordené el material gráfico como las fotografías y videos. Después de la sistematización, apoyé el análisis de los datos con la investigación y el fichado bibliográfico sobre el estado del arte que concierne a la problemática de esta tesis. Las re-lecturas del material a la luz de la investigación bibliográfica me permitieron encontrar la estructura de esta etnografía y guio todo el proceso de escritura.

Reflexión teórico-metodológico sobre la construcción de esta etnografía

Para lograr los objetivos de esta tesis planteé una investigación etnográfica que recogiera las perspectivas indígenas y las posicionara en el análisis. En esta sección me gustaría explicar lo que entiendo por “perspectiva o mirada indígena” en la construcción de la etnografía que planteo. Quiero empezar señalando mi lugar de enunciación. Yo soy una mujer mestiza, profesional, soltera y que vive en la capital. Se puede decir que los arakbut y sus modos de habitar (y sentir) el mundo son distintos a los míos. El lugar que compartimos los arakbut y yo, no es otro que el accidente histórico de vivir dentro de las mismas fronteras nacionales. A pesar de que su mundo no es familiar para mí, involucrarme con ellos no parte únicamente del proceso de construcción de alteridad que Da Matta (1978) describe como punto de partida para el trabajo etnográfico, donde se lleva a cabo el ejercicio complejo de hacer familiar lo extraño y viceversa. Me involucro también desde el reconocimiento de que esa alteridad (ya sea construida por el etnógrafo o no) está sumergida en relaciones de poder que los excede (Velho 1997) y que impacta, tanto en su vida cotidiana, como en la producción etnográfica.

En el Perú, el lugar que las poblaciones indígenas andinas y amazónicas han ocupado a lo largo del siglo XX ha sido siempre el menos favorable. En el espacio amazónico, el Estado peruano ha tenido una larga trayectoria de políticas de modernización basadas en el ejercicio de la violencia por considerarlos una rémora al desarrollo (Espinosa 2009). En las últimas décadas, para referirse a la población indígena amazónica, la élite política popularizó frases como “salvajismo, barbarie y ferocidad”, “no son ciudadanos de primera clase”⁶, o que el “indígena

⁶ Las dos primeras frases fueron declaraciones de Alan García, ex presidente de la República peruana, en el contexto del paro pan-Amazónico, en junio de 2009, que movilizó a una confluencia de pueblos en protesta por 11 decretos supremos que vulneraban sus territorios a favor de la empresa de hidrocarburos. El primero, “salvajismo, barbarie y ferocidad”, es parte de un discurso que el exPresidente dio en homenaje a los policías caídos, el 6 de junio, un día después de los enfrentamientos del Baguazo. Puede verse la nota periodística que recoge las infames palabras en: <<https://andina.pe/agencia/noticia-policias-han-sido-victimas-de-barbarie-y-salvajismo-afirma-presidente-alan-garcia-avance-236703.aspx>>.

Además, en esos días, circuló en televisión abierta un spot publicitario del Ministerio del Interior, que incriminaba a los indígenas de la siguiente manera: “Así actúa el extremismo contra el Perú [insertan imagen de Alberto Pizango, presidente de AIDSESEP en aquel momento, quien lideró la protesta]. 22 humildes policías asesinados con ferocidad y salvajismo. No hubo enfrentamiento. Hubo asesinatos...”. Véase el Spot en: <<https://www.youtube.com/watch?v=CYxSH07s-Bs>>

La segunda frase de Alan García fue de una entrevista televisiva, el 6 de junio del 2009. La frase completa es: “Esas personas no son ciudadanos de primera clase, que puedan decir, 400 mil nativos a 28

que tiene celular ya no es indígena”⁷ con el fin de explicar su actual condición en la jerarquía peruana (*Ibidem*). Imaginados como “salvajes” o “misturados”, estas ideas reflejan una voluntad etnocida y justifican frentes colonizadores como el extractivismo. En el caso de los arakbut, desde que el potencial aurífero de su territorio los pusiera en la mira, en el siglo pasado, han desplegado numerosas estrategias para enfrentar el problema a la vez que, paradójicamente, se involucraron en la explotación de oro (Reymundo 2021).

Frente a la violencia extractivista del Estado, existe una corriente de pensamiento que responde retratando al sujeto indígena desde una imagen impoluta, como si fuera no “absorbido” por la modernidad ni por sus males (Acosta 2015), cuyos conocimientos están fuera de ella (Gudynas 2011). Este abordaje, bastante extendido en la discusión latinoamericana sobre minería y Amazonía, reifica y deja de lado la agencia indígena, replicando la dicotomía tradicional/moderno. Ya varias etnografías han señalado la importancia que tiene para los indígenas de las tierras bajas las relaciones de afinidad con el mundo exterior (humano y no-humano) (Vilaça 2002). Por ejemplo, Gow (2007) advierte que la perspectiva indígena puede adoptar la perspectiva de la modernidad, que les permite “aculturarse” para ocupar el lugar de los otros. Así como él, otros etnógrafos han abordado las transformaciones en sociedades indígenas desde sus propias formas de entender sus relaciones con la alteridad. En ese sentido, me alejo de los abordajes intelectuales, activistas y políticos antiextractivista más populares en la región latinoamericana porque ofrecen pocos elementos para entender por qué un pueblo indígena como los harakbut, asediado y violentado por el oro, terminó involucrándose en esta actividad e impactando en sus partes más sensibles como el género y el parentesco.

De hecho, considero que conceptos como “depredación ontológica” están incluso más próximos a abrir las puertas del mundo indígena para conocer su relación con el Otro. Viveiros de Castro (2010) alude a prácticas antropófagas que algunos pueblos amazónicos realizaban con la intención de asimilar los símbolos de la alteridad del enemigo. Asumir la alteridad del enemigo (el otro) significaba “un proceso de transmutación de perspectivas, en el que el “yo” está determinado en cuanto “otro” por el acto de incorporación de ese otro” (Viveiros de Castro 2010: 143). Esta mutación ontológica hacía posible la vida en sociedad. Si bien no existen registros de los harakbut practicando la antropofagia ontológica y muchas formas visibles de su “cultura ancestral” han desaparecido, esto no implica que se hayan desprendido por completo de

millones de peruanos, tú no tienes derecho de venir aquí. De ninguna manera. Eso es un error gravísimo. Y quien piense de esa manera, quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo en el pasado”. Puede verse en: < <https://www.youtube.com/watch?v=rIj6XBa7pAE>>

⁷ El 16 de agosto de 2013, el semanario *Hildebrandt en sus trece* reportó que la entonces Primera Dama, Nadine Heredia, había enfrentado al entonces Viceministro de Interculturalidad por la publicación de un informe crítico al Estudio de Impacto Ambiental que intentaba ampliar las actividades del Lote 88. En el reclamo, la mujer sentenció que los indígenas ya no podían ser considerados indígenas porque usaban celulares.

sus cosmologías y formas relacionales con el mundo. ¿Es posible que tras varios años de resistencia contra los mineros andinos, los harakbut se hayan desplazado al punto de vista del enemigo, ya no a través del canibalismo, sino haciendo suyos los comportamientos colonos sobre el territorio? No obstante, esta depredación ontológica hacia los colonos no se da como un escenario de victorias, sino como una estrategia de sobrevivencia ante las agresiones externas. Si ese fuese el caso, la pregunta sería, ¿en qué momento dejó de ser un juego de perspectivas y el punto de vista del Otro, del “enemigo”, colonizó a los arakbut? ¿Es esto posible?

Coloco estas preguntas, aun cuando no tengo respuestas para ellas, como la necesidad de continuar privilegiando las nociones indígenas sobre sus propias transformaciones sociales al momento del quehacer etnográfico, como han insistido tantos antropólogos. Viveiros de Castro (2016: 61) señala que tomar en serio lo que dicen los indígenas significa rechazar encasillar como “creencias” las subjetividades, ya que el conocimiento antropológico implica en sí mismo una relación social. Es decir, lo que dicen los indígenas sobre, por ejemplo, las huanganas y su humanidad, comunica algo sobre la humanidad, pero también sobre las relaciones entre ellos y sus interlocutores en el momento en que hablan, la intencionalidad, la situación en que el discurso es producido, entre otras cosas que no pueden ser reducidas únicamente al “enunciado”. En ese sentido, la discusión sobre las fronteras entre el antropólogo y los nativos forma parte de los cuestionamientos de larga data de la objetividad universal de las ciencias sociales. Uno de ellos es la propuesta del conocimiento situado como superación de la pretensión de lo universal de Donna Haraway (1995), quien señala que solo desde una perspectiva parcial, liberada de la inocencia de creer que podemos ver lo universal, es posible plantear una objetividad encarnada. Adoptar la parcialidad es reconocer que vemos desde determinada perspectiva. La mirada, los ojos, para Haraway no son pasivos, debemos cambiar nuestra práctica de visualización porque desde la óptica del sujeto es posible ver porque el cuerpo está ahí. Esta objetividad implica, además, un acto político, hacerse cargo de lo que vemos desde ese lugar. Objetividad y responsabilidad se imbrican en la multiplicidad de los sujetos. Tanto para Haraway como para Viveiros de Castro, es posible ver (y producir conocimiento antropológico) desde la relación social con los conocimientos de los sujetos y determinar los problemas planteados por los sujetos y no afuera de ellos. Si bien los replanteamientos sobre la producción del conocimiento no son exclusivos a estos autores, estas dos ideas son medulares en lo que entiendo por “perspectiva indígena”, que en cualquier caso implica la construcción de una etnografía desde el constante cuestionamiento de los conceptos y preocupaciones de mis interlocutores. Esto sería, sin dejar de lado, por supuesto, el campo de emociones que pueden constituir la relación antropólogo-nativo. Experimentar la misma intensidad afectiva que afecta a los interlocutores abre un campo de comunicación involuntaria que nos acerca a explorar las opacidades de los sujetos (Favret-Saada 2005).

Me interesa en esta tesis acercarme a las opacidades de sus percepciones sobre las transformaciones sociales, culturales y económicas que la colonización minera ha propiciado en sus comunidades, cómo han re-construido su mundo (material y epistémico) a partir del impacto del oro y de los matrimonios mixtos (entre indígenas y mestizos). Si bien, el impacto más doloroso de su dependencia al oro es la alta deforestación de sus bosques, los harakbut poseen múltiples definiciones de la “naturaleza” que complejiza la tarea etnográfica. Por otro lado, es relevante recordar que si bien las cosmologías indígenas amazónicas no operan bajo las categorías binarias de “naturaleza y cultura” (Descola 2005), en contextos de cambio y relaciones interétnicas no es fácil identificar las nociones alrededor del territorio y el empleo de nuevas estrategias económicas. En especial cuando, como señala Albert (2002), el dinamismo indígena para adaptarse a nuevos lenguajes les posibilita encausar demandas que, de otra manera sería poco probable.

En tanto la minería fue la primera relación que los harakbut tuvieron con el Estado peruano, lo que comúnmente se llama “contacto” cobra mayor interés. El término “contacto”, asumido por los Estados nacionales latinoamericanos, excluye las relaciones interétnicas entre distintos pueblos indígenas (Torres, Opas y Shepard 2021). El concepto de “contacto” expresa las preocupaciones y agendas de los Estados y no las representaciones que los indígenas tienen sobre las “situaciones de contacto” (Albert 2002), a diferencia de un grueso de literatura etnográfica. Por ejemplo, como señalé en la sección Estado del arte, entre los harakbut, las herramientas de metal han sido fundamental en el proceso de contacto (Califano 1977). En sus memorias, el sabio Antonio Sueyo (Sueyo y Sueyo 2017) recuerda la importancia de estas herramientas cuando decidieron acercarse a las misiones dominicas. Para Howard (2002), en el caso de los indígenas Waiwai, de la Guyana inglesa y Brasil, las herramientas de metal simbolizaban las amenazas del mundo exterior, por ello, precisaban controlarlas y situarse en el centro de su “geografía social”, asimilar sus poderes para beneficio propio. Podemos decir que bajo este telón de fondo se inaugura la relación de los arakbut con la minería, como una estrategia de apropiación del conocimiento de los Otros, para el control autónomo de sus vidas para hacer frente a los peligros del mundo de los blancos.

Acercarnos a la experiencia indígena desde sus nociones de socialidad, nos permitirá conocer los principios que ordenan (o desordenan) lo cotidiano en las comunidades, los marcos morales o de acción que enmarcan lo cotidiano. Los arakbut tienen dos preceptos importantes, *e'pak* y *e'yok*: desear y dar (Gray 2002a). Una persona tiene que demostrar ser generosa dando. Este sistema, que aseguraba el respeto entre los pares evitando la acumulación mediante la redistribución generosa de los recursos, ha entrado en crisis sumergiendo principalmente a los antropólogos (principalmente a mí) en momentos de confusión.

Considero que esas opacidades pueden observarse finamente al acercarse a las percepciones indígenas como percepciones dinámicas, en constante cambio de piel. Para lograrlo, es necesario rechazar la tajante separación entre la investigación y la vida, volcar la experiencia propia en el trabajo intelectual (Wright Mills 1982), dejarse afectar en lugar únicamente de observar (Favret-Saada 2005), tener una óptica que sume responsabilidades sobre lo que ve (Haraway 1995). Este es el sentido al que apunta esta tesis.

* * *

En esta tesis he sustituido el nombre de todas las personas que han conversado conmigo por otros nombres ficticios. En un primer momento, tomé la decisión para salvaguardar la privacidad de lo compartido, pero probablemente no sea difícil identificarlos; no obstante, fue un acuerdo con todos los que participaron. Solo dejé tres nombres, el de Gerónimo, por petición expresa, el de Justina, por tejer unos *wempus* hermosos y el de Tomás Quique, porque así aparece en el relato recogido por Andrew Gray.

CAPÍTULO 1: SENTIDOS DE LA VIDA INDÍGENA MINERA

Contexto: colonización y depredación ambiental

La cuenca del río Madre de Dios estuvo aislada de la sociedad nacional hasta finales del siglo XIX, por su geografía accidentada de bosques tupidos que la mantuvieron impenetrable hasta ese momento. Después del reconocimiento de la cuenca por el coronel Faustino Maldonado en 1861, llegaron a estos bosques caucheros bolivianos y brasileños (Soria, 2008). El descubrimiento del acceso de la cuenca de Madre de Dios desde el río Urubamba, por parte de Carlos Fermín Fitzcarrald, en 1895, fue el hito fundacional de una economía regional basada en el caucho que sería la base del proceso de nacionalización de la región (*Ibidem*). La creación misma de la región Madre de Dios como departamento, en 1912, formó parte del intento del Estado peruano por domesticar y colonizar las fronteras amazónicas (Sala i Vila 1996). Madre de Dios vivió un corto pero crudo ciclo cauchero que causó la desaparición de poblaciones indígenas originarias, como los toyeri y arasaeri de habla Harakbut, Iñaparis de habla Arawak e introdujo en la cuenca grupos de habla Pano y Arawak, desde los ríos Ucayali y Perené (García Altamirano 2003). La dislocación étnica generada por la empresa cauchera sería la responsable del aislamiento voluntario de grupos humanos de habla Arawak, incluso, según Shepard *et al.* (2010), existen indicios de algunos toyeris en el río Manu.

El descubrimiento del istmo de Fitzcarrald y el desarrollo del frente cauchero fueron únicamente el punto de partida para la colonización de la cuenca. La economía del caucho terminó a principios de la década de 1920, pero abrió el paso a nuevos ciclos de explotación de recursos forestales, como la castaña y la madera y posteriormente la extracción aurífera. No obstante, caídas las casas caucheras, en la década de 1940 se reactiva el interés de las gomas en la región, motivado por la Segunda Guerra Mundial, y representado en ese momento por la Corporación Peruana del Amazonas (Rumrill 1986: 70). Esta etapa de bonanza fue precedida por la oleada de incursiones de la minería aurífera (*Ibidem*). Es importante anotar que a la vez se producían estos ciclos económicos, las poblaciones altiplánicas impulsaban también en las primeras décadas del siglo XX una búsqueda de nuevas fronteras agrícolas hacia el Valle de Tambopata, cuando construyeron inicialmente caminos de herradura desde Tirapata. En su tesis doctoral, Héctor Martínez (1960) indicó que la expansión de la población del Altiplano hacia el valle de Tambopata (cuenca del río Tambopata) comenzó con la ruta Sandia-San Juan del Oro. El recorrido de esta ruta tendría su auge desde la década del 30. Inicialmente, los caminos de esa

ruta eran de herradura y se hicieron sobre los senderos dejados por la empresa Gomera Sandia⁸ en la década del 10. En los años 50, se abrieron nuevos caminos al valle. Los colonizadores del sur andino que llegaron en estas décadas se dedicaron principalmente a la agricultura y, en menor medida a extraer oro en las playas de los ríos, porque según el autor, no poseían capital y la extracción era de “menor importancia”. La construcción de las carreteras de penetración desde el Cusco fortaleció el proceso de colonización hacia la cuenca. En 1963 la carretera desde Urcos llegó hasta Quince Mil y en 1965 se unió Quince Mil hasta Puerto Maldonado (Rumrill 1986). Otra carretera importante desde Cusco comienza en Paucartambo y termina en Qosñipata (Pillcopata, en la entrada al Manu), abierta en 1968 y en 1973 se construye el tramo hasta Shintuya (Moore 2018). Además de estas rutas, los viajes aéreos que iniciaron en los años 60 contribuyeron a romper el aislamiento de la región. En esta misma década, la región se dinamiza demográficamente con pequeños poblados como Iñapari, Salvación y Iberia (ex fundo cauchero que en 1961 se distritalizó).

Figura 1: Fotografía de un lavadero de oro en el río Inambari, territorio arasaeri, sin fecha, circa 1940



Fuente: Centro Cultural José Pfo Aza (2014)

⁸ La empresa explotaba gomas, comerciaba coca, alcohol, lana y minería en la zona situada en la zona de los ríos Azata y el río Villamayo (en: Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú, N°115. 1922. Lima: Imprenta Americana-Polvos Azules).

Los depósitos aluviales ubicados en el río Inambari empezaron a explotarse artesanalmente a inicio de los años 1930, aunque la actividad perdería importancia en la década del 50, pero veinte años más tarde, en los 70, experimentó un alza en el precio internacional del oro que produjo varias fiebres en la región y trasladó la actividad hacia la llanura amazónica (Rumrill 1986, García Morcillo 1982). En una zona cercana al río Karene, territorio de los arakbut, el Estado estableció unas oficinas del Banco Minero, en 1972, con el fin de promover la actividad aurífera, conceder permisos de explotación y monopolizar la comercialización del oro⁹. Pachas (2015) señala que antes de la entrada del Banco Minero, la minería que se desarrollaba en la región era a pequeña escala, informal y fuente de innumerables conflictos que cesaron con las políticas de ordenamiento del Banco Minero. Sin embargo, con la aprobación de la Ley de Promoción Aurífera en 1978, Decreto Ley 22178, y algunos desórdenes administrativos, muchos mineros perdieron sus contratos con el Banco Minero, hecho que motivó que muchas personas se pasaran a la informalidad y ya no contaban con asistencia técnica (*Ibidem*). En la práctica, la corrupción había colmado las oficinas de la Jefatura Regional de Puerto Maldonado y los denuncios mineros se repartían entre los allegados al poder y a la burocracia nacional (Moore 1983). El acaparamiento de denuncios, hechos por empresas peruanas y/o extranjeras de mediano o gran capital, muchas veces no registraban trabajo real, los denuncios tenían un fin especulativo para los “chichiqueros”, campesinos empobrecidos que llegaban a la zona en aquel entonces huyendo de la pobreza, buscando sobrevivencia (*Ibidem*). La misma Jefatura Regional firmó un acuerdo con las Comunidades Nativas donde se comprometía a notificarlas si un tercero solicitaba un denuncia en sus territorios, pero más tarde no solo no cumplieron el compromiso, sino que negaron la validez de dicho documento (*Ibidem*).

La ruptura del orden que estableció el Banco Minero y las agitadas fiebres del oro de la década del 70 produjeron invasiones a los territorios indígenas, por lo que la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas 20653 de 1974, y su posterior modificación, la Ley N.º 22175, de 1978, movilizó a los arakbut a titular sus comunidades. Recordemos que el proceso de contacto iniciado por los misioneros dominicos condujo a los arakbut a vivir en las misiones en la década del 60, y luego a formar sus propias comunidades en sus territorios ancestrales. Como ha mencionado Pinedo (2019), los arakbut fueron promotores activos de la titulación porque les permitía defender sus territorios a la vez que esto trastocaba sus nociones de territorio y afianzaba la identidad comunal. Pero en esos años, las amenazas al territorio no provenían únicamente del frente minero, sino también de los intereses petroleros; por ejemplo, en 1974, el Gobierno peruano había otorgado permisos para explorar y explotar hidrocarburos al interior de la comunidad de Puerto Alegre (anterior asentamiento de Puerto Luz) (Moore 2021). De esta

⁹ También se establecieron oficinas en otros poblados como Mazuko, Huepetuhe, Laberinto y Quince Mil (De la Torre 1987).

manera, el historial de agresiones a los territorios arakbut, los impulsó a organizarse y en 1982 nació la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), de la unión de siete comunidades arakbut y una yine.

En el caso de San José de Karene el reconocimiento como comunidad nativa llegó en 1980 y en 1986 se demarcó el territorio con un total de 23604 hectáreas, siendo tituladas 22309 hectáreas y el resto cedida en cesión de uso. Al respecto, un líder del proceso de movilización por el reconocimiento y titulación en defensa del territorio arakbut, hoy un anciano respetado, Pablo, relata lo siguiente:

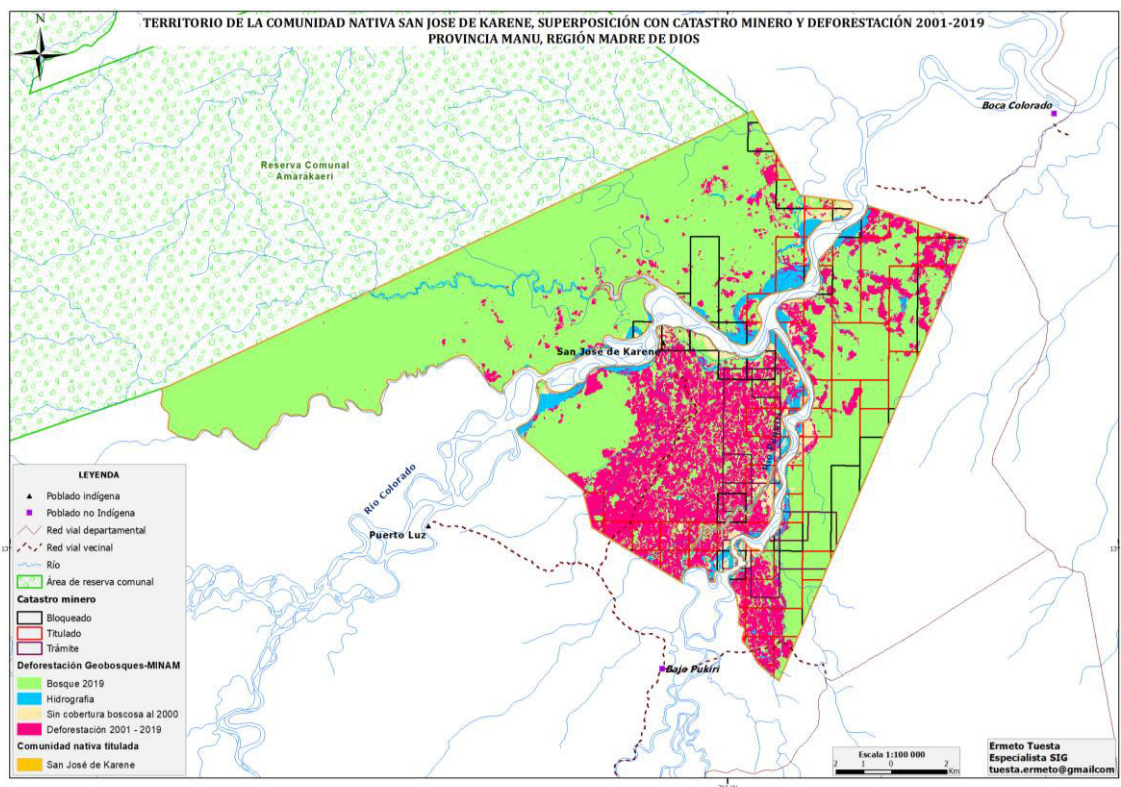
Cuando nos han dado título de propiedad, entonces yo pensé en nuestra propiedad, pensé que todo incluía, para cortar madera, para minería y chacra. Eso había pensado, que lo que existía dentro del título de propiedad nosotros lo íbamos trabajar, pero no había sido así. Con el tiempo salió que las comunidades que tienen título de propiedad solamente es superficial, lo que está en subsuelo es del Estado. Cuando nos han dado título, el Estado ha dado concesiones mineras dentro del título, entonces eso no sabíamos, con el tiempo nos hemos enterado de que les habían dado otro título de propiedad a manos de terceros. Y entonces arreglarlo con la autoridad no se pudo porque requería mucha plata para hacer las gestiones. Aquel año que nos dieron el título estábamos contentos diciendo que todo era nuestro. Mis viejos antepasados que se han reinado allá, uy, podemos estar contentos, pero a las finales no había sido así. Ahí quedó hasta ahorita. Los concesionarios, grandes mineros, han pues reínan por el lado de Pukiri, que ellos han conseguido. Han comprado terrenos o áreas, yo qué sé y siguen trabajando hasta ahorita...

Pablo refiere la decepción que sintió la comunidad al enterarse de que la titulación implicaba también un fraccionamiento artificial de su territorio, amparado en la Ley de Comunidades Nativas, que beneficiaba a los intereses de terceras personas. Lejos de proteger el territorio de las invasiones mineras, la titulación el Estado peruano no cumplió con las expectativas trazadas por la organización de los líderes de la comunidad y, por el contrario, en los años posteriores las políticas de ordenamiento territorial y promoción del extractivismo quebraron la seguridad sobre los territorios de las comunidades indígenas.

Por ejemplo, en 1978, bajo Decreto Ley N° 22631, se creó el Instituto Geológico, Minero y Metalúrgico (INGEMMET), dependencia del Ministerio de Energía y Minas (MINEM), y encargada de otorgar concesiones mineras y mantener el catastro minero bajo un propio “proceso de ordenamiento territorial en función de la actividad minera, pero sin consultar a la población afectada ni coordinar con los gobiernos regionales y sus procesos de ordenamiento territorial” (Gustafsson y Scurrah 2019: 83). En ese sentido, las políticas en materia minera tuvieron resultados desastrosos para el territorio arakbut. En un trabajo anterior sobre la

problemática minera, he descrito este problema con detalles¹⁰. Analizando la información facilitada por FENAMAD sobre la georreferenciación de la comunidad San José de Karene, de 21,065.0759 hectáreas tituladas encontramos que sobre estas se superponen 55 concesiones mineras, todas ellas tienen como titulares a terceros; es decir, sobre el 41,46 % del territorio de la comunidad se han otorgado derechos mineros sin consulta de los arakbut, conduciéndolos a un convivir forzosamente con los titulares de estas concesiones (Reymundo 2021). Por otro lado, en el periodo entre 2001 y 2019, la comunidad de San José perdió un total de 4597.87 hectáreas de bosques a causa de la minería aluvial; es decir, el 21.8 % de su territorio se encuentra deforestado¹¹. En el mapa 5 se puede observar que las concesiones mineras se concentran entre los ríos Pukiri, el Karene y la carretera informal hacia Delta 1, que inició su construcción en 2012. Estos datos no bastan para explicar el drama ecológico y social que los arakbut de San José atraviesan. Es preciso un análisis del involucramiento indígena en la minería y cómo este pudo contribuir a la afectación ambiental. Entender los significados de la práctica minera indígena es igual de importante que conocer la historia del despojo y la violencia hacia ellos.

Mapa 5: Mapa de concesiones mineras y deforestación de San José de Karene



Elaboración: Ermeto Tuesta y Lucero Reymundo.

Fuente: Lucero Reymundo 2021.

¹⁰ Véase: Reymundo 2021.

¹¹ Para conocer el estado de deforestación, se cruzó la información proporcionada por FENAMAD con los datos hasta el 2019 de pérdida de bosques de la plataforma Geobosques del Ministerio del Ambiente.

Un proceso paralelo al otorgamiento de concesiones mineras es el que se refiere a la formalización de la actividad. En 2002, el Estado peruano promulgó la Ley 27651, “Ley de Promoción de la Pequeña Minería y minería Artesanal”, donde reconoció por primera vez al pequeño productor minero y al productor minero artesanal. Pero esta ley, que tenía por objetivo impulsar la formalización y las buenas prácticas ambientales, aprobó su reglamento siete años después, en 2009. Desde entonces, el Estado se ha empeñado en dictar una serie de normas legales para incentivar la formalización de la pequeña minería.

Desarrollo actual de la minería en Madre de Dios

Actualmente, el departamento de Madre de Dios tiene una extensión total de 85,183 km², cuenta con tres provincias: Tambopata, Tahuamanu y Manu. Su principal río es el Madre de Dios, y sus afluentes son los ríos Inambari, Manu, Tambopata, Las Piedras, entre otros. La actividad económica más importante es la minería. En el XII Censo de Población de 2017 del Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI), Madre de Dios tenía un total de 141,070 habitantes, lo que revelaba que pese a ser el departamento con menor población y con menor densidad poblacional del país (1.7 hab/km²), ostentaba la tendencia de crecimiento promedio anual más alta con un ritmo de 2.6% (3,125 habitantes por año). Considerando que la población de Madre de Dios en 1940 era de 4,950 habitantes y en 1972, en pleno *boom* la cifra había ascendido a 21,304, el crecimiento estaba motivado por el dinamismo económico de la región. Por ejemplo, el índice de masculinidad también era el más alto del país, donde el 52.3 % de la población son hombres y 47.7 % son mujeres, lo que reflejaría el sesgo masculino de las actividades extractivas. Efectivamente, de acuerdo con información de 2020 del INEI, la principal actividad económica de la región fue comercio con 15.5 %; seguido por la extracción de petróleo, gas y minerales con 15.0 %; atrás quedan otras actividades como agricultura, ganadería, caza y silvicultura con 11.5 %, entre otros.

No es posible conocer con exactitud el número de personas que se dedican a la minería en pequeña escala en Madre de Dios pues no se cuenta con estadísticas oficiales. De acuerdo con Pachas (2008), el número podría ascender a 20000 personas, pero en un trabajo posterior (2011) trabajó con cifras del Ministerio de Energía y Minas del periodo de 1994-2009, sin contar el número total de familias involucradas y llegó a la conclusión de que en 2009 la cifra sería de 15000. Mosquera *et al.* (2009) estimaron el número de empleados por cada fase de operación de la minería y llegaron a una cifra muy baja que, de acuerdo con los mismos autores, no reflejaba el número aproximado de trabajadores. Sin embargo, enfatizan que la minería ha generado empleos indirectos en el comercio y el área de servicios, dinamizando la economía de la región (*Ibidem*). Como en la región la actividad se concentra en las cuencas de los ríos, estas han dado lugar al surgimientos de centros poblados. En Tambopata, se extrae oro aluvial en los ríos Madre de Dios, Tambopata, Malinowski, Inambari, Caychive y sus principales asentamientos

son Laberinto, Quince Mil y Fortuna. En la provincia del Manu, la minería se realiza en los ríos Karene, Huepetuhe y Pukiri, y los centros poblados mineros son Huepetuhe, Bajo Pukiri (Delta 1), entre otros (Mosquera *et al.* 2009).

En la región existen principalmente placeres secundarios, que se ubican en la Faja Andina y en la Llanura, donde el oro se presenta como grano fino entremezclado con grava. Son de dos tipos: piedemonte (montes o terrazas) y llanura aluvial (cauces, playas y terrazas). El primer tipo está en el llano amazónico, en las estribaciones de la Cordillera Oriental y en la faja subandina, en quebradas o microcuencas que poseen una altura máxima de 500 msnm. En cambio, en el segundo tipo son sedimentos de playas y ríos, terrazas planas de altura máxima de 50 msnm (Mosquera *et al.* 2009). Para extraer el material, la primera fase es la exploración, que se sigue con métodos rudimentarios basados en el conocimiento empírico. En la llanura aluvial, los mineros hunden una barra en las formaciones de terrazas para identificar grava aurífera y usando una lampa retiran una muestra para inspeccionarla visualmente y reconocer las chispitas de oro. Cuando las aguas del río descienden, en las playas descubren la grava con oro y hacen un muestreo con lampas; pero para encontrar oro en los cauces de los ríos succionan el material con dragas o balsas. En las terrazas de piedemonte, la grava brota en la superficie y con una lampa extraen una muestra; en cambio, en las elevaciones de piedemonte para encontrar oro se abren piques. En los procesos llevados a cabo en el piedemonte y en la llanura se elimina la zona de bosque circundante, usando el método de roce, tumba y quema (*Ibidem*). De esta suerte, la pérdida de masa boscosa se produce desde el principio de la actividad.

La fase de explotación consiste en extraer el material de forma artesanal, semi-mecanizada y/o mecanizada. Kuramoto (2001) señala que todos los modos de explotación (artesanales o mecanizados) utilizan el método de beneficio gravimétrico con la ayuda de canaletas de recuperación. Como los mineros no cuentan con asesoramiento ni conocimientos técnicos sobre la inclinación de las canaletas, la turbidez del agua, la granulometría del material, la recuperación del material es deficiente y se pierden partículas finas de oro. En la región, existen varios métodos de extracción que dependen del tipo de depósito y de las posibilidades de inversión de los mineros. El método artesanal es la “carretilla”, que consiste en una tolva inclinada con una alfombra que acumula las partículas finas y pesadas de oro. El método de la “balsa”, como indica su nombre, son unidades móviles de maderas (canoas condicionadas en algunos casos) que se ubican en los lechos de los ríos, tienen ductos de succión de 6” que absorbe la grava con bombas de 18, 20, 35 o 90 HP. La “caranchera” es un método para las playas de los ríos, extendido en las comunidades nativas, y que consiste en la succión de la grava por debajo de la capa freática con mangueras conectadas a una bomba manejada por un buzo. La grava extraída pasa por tolvas para la recuperación del oro. Los mineros en el río Pukiri, trabajan principalmente con “shute”, un método que usa cargadores frontales para

remover la tierra de las terrazas. Luego, el material es trasladado hacia un módulo de madera de almacenamiento que se llama “shute” y su función es lavar la grava y separar el material mayor de 1/3”. Por último, el método de la “caranchera” se realiza en terreno fijo, instalando una bomba para el ingreso de agua y otra para expulsar el material hacia una canaleta en una tolva.

En la etapa de explotación se producen los mayores impactos ecológicos de alteración de suelos y del cauce de los ríos, como se puede observar en deforestación de la comunidad de San José en el mapa 5. En términos generales, la deforestación en la región alcanzó en 2020 un total de 254,153 hectáreas de bosque amazónico perdidas, según información proporcionada por el Ministerio del Ambiente. La minería y la deforestación son dos caras de la misma moneda, por lo que el involucramiento de los arakbut en esta actividad nos lleva a plantearnos de qué manera han adoptado la práctica minera. Sobre todo, es necesario reconstruir este proceso desde los significados que ellos han otorgado a la extracción y a su vinculación con los mestizos.

Minería indígena: resistencia y apropiación del conocimiento del Otro

El asedio del frente minero a los pueblos indígenas, llevándolos a depender casi exclusivamente de la minería para su subsistencia no es una afirmación exagerada. El circuito de centros poblados alrededor de los territorios indígenas tuvo su origen en la economía minera que sostiene dichos poblados hasta hoy, directa o indirectamente: Delta 1, Boca Colorado y Huepetuhe. Finalmente, el avance del frente minero representa el despojo de los territorios indígenas promovido por el Estado peruano, y el quiebre de las abiertas resistencias que caracterizaron las primeras décadas del “contacto”. Sin embargo, el enfoque casi exclusivo a los grandes procesos históricos omite la acción de los indígenas arakbut frente a estas imposiciones estructurales, sus razones detrás de la decisión de participar en la minería, sus expectativas con la actividad, sus afectividades frente al despojo. ¿Cómo re-crearon las relaciones con el mundo no indígena a partir de la actividad extractiva? Mi intención en este subcapítulo es ensayar algunas respuestas tomando las perspectivas de los arakbut sobre el involucramiento minero y analizarlas a la luz de sus relaciones con los Otros, con los mestizos, con la alteridad. Partir desde sus perspectivas quiere decir conferirle un lugar propio a la subjetividad de los indígenas en el análisis de las transformaciones en San José. Lamentablemente, en el campo no recogí testimonios de los mestizos que en los primeros años del proceso de contacto se relacionaron con ellos, a pesar de que muchos continúan trabajando en el Pukiri —incluso sus hijos y nietos—.

Las narrativas recogidas para esta tesis respaldan lo que la literatura etnográfica sobre los arakbut ya había discutido: la importancia de situar el encuentro con la minería en el momento mismo del “contacto” con la sociedad peruana. Resalto con comillas el término porque, como hemos visto en el Estado del arte, es necesario tener cuidado con esta categoría porque su uso

desde las políticas públicas hace referencia a la trayectoria de la población indígena que estuvo en aislamiento voluntario y define su existencia histórica en base a la relación con los Estados (Torres, Opas y Shepard 2021). En contrapunto, la producción etnográfica de las tierras bajas americanas ha resaltado con frecuencia la relevancia de las herramientas de metal en las relaciones entre indígenas y agentes de contacto, como misioneros o agentes indigenistas estatales. Respecto al pueblo arakbut, para Califano (1977) las herramientas de metal (*siró*) han sido un marcador de las relaciones con los Otros, con los *amiko* en los primeros años del proceso de contacto. En las memorias de Antonio Sueyo, vuelve a aparecer el lugar importante de las herramientas para el subgrupo arakbut cuando decidieron vivir en las misiones dominicas (Sueyo y Sueyo 2017). Explorando estos años, en los relatos que recogí en el campo emerge el interés de los arakbut por las escopetas, hachas, motobombas, linternas y otros productos industrializados de la nueva vida peruana. Al respecto, en una conversación con un comunero de Puerto Luz señaló lo siguiente:

Tripp, un creyente dedicado a la Biblia poco a poco trajo escopeta, como nosotros no sabíamos leer ni escribir y yo era pequeño, él llegó como un profesor, y yo era pequeño y quería conocer la letra, y poco a poco con la gente mayor intercambiábamos con el señor, él nos daba escopetas y le llevábamos oro. Pasó eso. (Reymundo 2021).

A diferencia de los arakbut que fundaron San José, los de Puerto Luz vivieron solo unos meses en la misión de Shintuya en 1956 y en 1963 (Gray 2002b, Moore 2020). De hecho, su principal influencia cristiana proviene de los misioneros laicos del Instituto Lingüístico de Verano que llegaron al antiguo poblado de Puerto Alegre, en el Alto Karene en 1957. En 1960 llegó a Puerto Luz el misionero y lingüista Robert Tripp¹². En el relato que recogí, se remarca la influencia de Tripp sobre objetos y conocimientos deseados: los bienes de metal y la lectoescritura en el castellano. En esta tesis no voy a profundizar el peso de la lectoescritura para los arakbut en el proceso de contacto, pero hablar bien y escribir el castellano han sido cualidades importantes y deseadas, distintas de sus propios procesos de aprendizaje, pero constitutivos de su relación con los mestizos (Aikman 2003). En el relato, por primera vez en la historia de Puerto Alegre, Tripp implantó el intercambio de oro por herramientas de metal que facilitarían el trabajo cotidiano. No obstante, más allá de la utilidad, el deseo por estos artefactos forma parte de una constante actitud de los indígenas amerindios por la apropiación de lo Otro, por la construcción de relaciones de alteridad y de afinidad con lo exterior (sean espíritus o personas) (Vilça 2002, Gow 2007).

¹² Para conocer la misión del Instituto Lingüístico de Verano entre los arakbut, véase los capítulos IV y V del libro de Stoll, David (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Quito: Abya Yala, DESCO. Véase también Moore, Thomas (1984). “El ILV y una “tribu recién encontrada”: la experiencia Amarakaeri. En: *América Indígena*, 44(1), 23-48.

En 1978, San José de Karene, Barranco Chico y Puerto Luz iniciaron la extracción de oro en los ríos usando baldes, cernidores, y en algunos casos con pequeñas bombas de aguas, organizando la búsqueda de depósitos aluviales siguiendo el método que usaban para cazar (Gray 2002a). Habían aprendido de los mineros mestizos —con quienes muy al inicio tuvieron una convivencia cordial— los métodos artesanales de extracción, como comenta Vladimir en la siguiente cita.

Según la historia que me cuentan mis padres, cuando vinieron de Shintuya se asentaron en San José. Primero se dedicaban a la pesca, al mitayo y al trabajo de actividad minera se han dedicado porque ya habían visto a los colonos cómo trabajaban en la playa, porque antes ellos no conocían oro pues. Cuando trabajaban en agricultura, toda la comunidad, iban a vender plátano, yuca y algunos animales del monte a las personas que trabajaban en la playa. A ellos iban a venderles y ahí es donde ganan experiencia (Reymundo 2021).

En la experiencia de Vladimir, el contacto de los primeros años estaba caracterizado por el vínculo comercial con los mestizos a quienes les vendían productos de la chacra o la pesca. Esta relación comercial sería superada por la adopción de la minería. De la misma manera —en un relato que exploraremos en el capítulo 4— Victoria ubica la llegada de la minería en esta primigenia relación comercial cuando refiere que su tío “mató un tigre, con ese cuero, compró carretilla. Entonces no sé qué habrá pasado que otro también, matando venado con eso ha cambiado por carretilla. Ya dos carretillas”. Aprender a extraer oro forma parte de lo que Aikman (2003) denominó el “aprendizaje informal arakbut”, una práctica pedagógica del “conocimiento por experiencia”, basada en la observación cotidiana de niños a sus padres cuando salen a cazar o a trabajar la chacra, aprenden con ellos a conocer el bosque, las técnicas de cultivo, entre otras cosas. Ese “ganar experiencia” en el relato de Vladimir refleja el proceso de aprendizaje de las técnicas mineras mestizas: la exploración de los yacimientos, los métodos de extraer la grava aurífera usando bateas, motobombas y el mercurio para la recuperación del material. Como diría Greene (2009) refiriéndose a los awajun de la Amazonía norte, ese “ganar experiencia” puede entenderse también como un proceso de domesticación que antecede a la práctica de acostumbrarse al nuevo objeto de deseo, de acostumbrarse a hacer minería.

En esos años de acostumbrarse a la minería, exploraban los depósitos en los ríos y organizaban el trabajo de acuerdo con los lazos clánicos o la familia nuclear dependiendo de la disponibilidad de motobombas (Moore 1983, 2003). Los campamentos de minería artesanal demandaban de las mujeres una activa participación, cuyas labores podían ir desde botar los cascajo de tierra y piedra removidas hasta la preparación de las comidas. No obstante, en las décadas posteriores, las fiebres del oro y las políticas estatales de denuncios mineros a fines de los 70 motivaron la rápida llegada de varios campesinos de la sierra sur al río Karene y fortalecieron de derechos mineros a los patrones del río Pukiri. En ese sentido, la amenaza al

territorio tenía de incertidumbre a toda la comunidad, así lo evidencia el relato de Tomás Quique, *wairi* de San José, recogido por Andrey Gray en la década del 80:

Durante los últimos diez años hemos estado trabajando en la minería del oro en las playas y arroyos cerca de nuestra comunidad, y poco a poco hemos podido comprar los bienes que necesitamos para vivir como ropa, cazuelas y sartenes, herramientas y otras cosas esenciales. Mientras que en el pasado hemos podido vivir sin ser molestados, hoy las cosas han cambiado. El oro ha sido, o bien minado o bien los extranjeros han utilizado permisos (en general obtenidos ilegalmente) para amenazarnos y echarnos de nuestras tierras. A veces usan armas de fuego para mantenernos fuera de nuestras tierras. Nosotros trabajamos el oro distinto a los blancos. No es que seamos diferentes como seres humanos, sino que nuestra forma de vida es distinta. Los peones de la mina son contratados por sus patrones y viven bajo condiciones terribles, a veces trabajando todos los días de la semana. Nosotros somos diferentes, nadie usa la fuerza para hacer trabajar a los demás y extraemos el oro de acuerdo a nuestras necesidades (Gray 1986: 1).

El relato de Tomás concluye con un profundo desasosiego por el futuro de San José de Karene. “El tiempo actual es un periodo triste para nosotros pero debemos asegurar que el futuro de nuestros hijos sea seguro y que puedan vivir en paz”. El relato remarca la urgencia de controlar los desórdenes del mundo mestizo que no solo atentan contra el territorio sino contra su “forma de vida”, distinta a la violencia ejercida por los mestizos incluso contra sus mismos peones¹³. Por eso, organizarse y conocer los derechos indígenas fueron cruciales para hacer frente al despojo que vivían. Tomás, junto con los sabios de muchas comunidades arakbut se organizaron gracias al apoyo de Andrew Gray, Thomas Moore y Sheila Aikman para formar FENAMAD — del que Tomas fue el primer presidente— en la década del 80, e iniciaron el proceso de reconocimiento legal de los territorios (Moore 1985). En palabras de Aikman (2009), esto reflejaba una estrategia de hacer suyo el lenguaje legal para defenderse de las hostilidades de la minería. No obstante, como hemos señalado, las agresiones continuaron e incluso se agravaron después del reconocimiento de las comunidades del río Karene y Pukiri, por lo que la convivencia con los mestizos requería de nuevas estrategias para “vivir en paz”. Por ello, los arakbut reclaman para sí mismos el derecho de trabajar autónomamente, sin depender de ningún mestizo, sea patrón o concesionario, sin depender de ninguna relación asalariada. Un ejemplo de ello es el cambio en el lenguaje cotidiano de San José del término “patrones mineros” por “concesionarios” apelando a la categoría impuesta por el Estado peruano, que implica una cesión y una distancia a la vez, rechazando cualquier vínculo de subordinación que arraiga el término “patrón”. Hoy en día, en San José, no escuché el empleo de la palabra “patrón”, sino “concesionario” para referirse a quienes ocuparon el río Pukiri con títulos de cesión del

¹³ En el libro de Gray (2002b) y en los algunos artículos de Thomas Moore se toca tangencialmente la violencia hacia los chichiqueros por parte de los patrones mestizos y los cementerios ilegales donde enterraban a sus víctimas. Fuera de estos textos, no he encontrado mayor información.

subsuelo. Continuando con las palabras de Tomás, el trabajo extractivo que realizaban subsidiaba la economía familiar, dedicaban menos horas y días, usaban de materiales artesanales (baldes y bateas), y destinaban el dinero para comprar alimentos. Así lo recuerda Vladimir, quien era un niño en estos primeros años de relación con el oro.

El trabajo de la actividad minera no era al 100%, solamente para la subsistencia, para comprar azúcar, arroz más que todo, sal. Como la minería era grupal, familiar, iban por una semana, dos o tres días se dedicaban full minería, después a las chacras. De ahí de vuelta tenían que regresar y ya “vamos a trabajar y vender” El trabajo no era la finalidad sino la subsistencia nomás. (Reymundo 2021)

Nuevamente, en esta narrativa encontramos el énfasis en la diferencia del trabajo con los mestizos. Considero importante hacer una acotación para entender lo que Tomas y Vladimir nos están diciendo. Cuando los arakbut se escaparon de Shintuya y formaron San José de Karene (primero en el Pukiri y luego en el Karene), llegaron con muy pocas cosas. Además, el trabajo de las chacras tomaba mucho tiempo, por lo que alimentar a los hijos se volvía un problema. Como veremos en el capítulo 4 con el relato de Victoria, al igual que ella, muchas otras personas con quienes conversé recordaban estos primeros años como tiempos de mucha hambre. Es así como extraer oro y comercializarlo en los poblados mineros vecinos permitía reducir las carencias y complementarlas con lo que las chacras iban produciendo poco a poco. Por otro lado, en estos años, la relación con los representantes de la sociedad nacional empieza a estrecharse; por ejemplo, en la década del 70 un profesor indígena inauguró una escuela bilingüe en Puerto Alegre (Puerto Luz) y en San José otro profesor indígena impartió clases antes de la institucionalización de las escuelas en los 80 con la Red Escolar de la Selva del Sur Oriente Peruano (RESSOP) del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (Moore 1981, Aikman 2003). En fines de la década del 80 las economías familiares de horticultura, caza y pesca transitaban hacia una mayor dependencia de la extracción del oro y de los bienes industrializados impulsados por los circuitos comerciales mestizos de la zona. Estos cambios introdujeron nuevos patrones de alimentación basados en el arroz, sal, azúcar y enlatados.

La principal diferencia entre hacer minería y chacras es que la primera puede comercializarse y obtener réditos económicos muy rápidos, mientras que los productos de las chacras difícilmente encuentran compradores en los poblados mestizos. En algunas ocasiones se puede ver en Delta 1, arakbut vendiendo yucas o plátanos en alguna esquina. Aun así, los precios y el tiempo no pueden competir: por la mañana se extrae oro y por la tarde se vende el material en los locales de Boca Colorado o Delta 1. Además, las nuevas necesidades, como brindar educación a los hijos, lleva a las familias a dedicarse mayor tiempo a la minería, ya que en la comunidad no hay escuela secundaria y los jóvenes deben educarse en Delta 1, Boca Colorado o Puerto Maldonado; lo mismo sucede con la educación superior, y son Puerto Maldonado y Cusco los

destinos educativos más comunes. A estos cambios se suma una lenta renovación de los métodos de extracción del material, que se han ido mecanizando y han dejado las playas de los ríos para ocupar la llanura de los bosques. Desde la entrada del nuevo milenio, la minería indígena ha semi-mecanizado sus métodos de extracción, y unas pocas familias trabajan artesanalmente, aprovechado principalmente en los meses de lluvias.

Hasta la fecha, el desarrollo actual de la minería indígena no ha sido descrita con detalles, por lo que contamos con pocos elementos de análisis para comprender el alcance del impacto en la cotidianeidad. En esta sección, he intentado acercarme a las prácticas y el significado de la minería en las primeras décadas. Por ello, he considerado de un enorme valor integrar la historia, en primera persona, de Luis Tayori, líder de la comunidad de Puerto Luz, ex presidente del Consejo Harakbut, Yine y Matsiguenka (COHARYIMA) y actual miembro del equipo técnico del ECA Amarakaeri. Lucho, como se le conoce, explica en gran parte todos los cambios que su pueblo ha atravesado desde que su padre, un conocido sabio, junto con sus paisanos se acercaron al mundo exterior.

Retrato personal: La historia de Luis Tayori

Somos siete hijos, seis hombres y una mujer. Cuando yo era niño había minería, pero no era un trabajo que mi papá priorizara. Trabajaba en las playas solo cuando faltaba azúcar, tenía que comprar ollas u otro tipo de herramienta. Pero no trabajaba solo, era una actividad colectiva. Yo crecí donde todavía persistía la agricultura, en especial en mi familia. Mi papá iba a cazar y también traía ciertas cosas que faltaban en las casas. Eso era lo común en aquel entonces. Yo pasaba todo el día en la chacra con mi mamá. Solamente comíamos lo que habíamos sembrado. Mi papá compraba solo algunos víveres. Mi papá y mi mamá se despertaban desde muy temprano, platicaban lo que tienen que hacer, planificaban la chacra. “Mira, por aquí ya debe haber dado un fruto en el monte. Ahora tengo que ir a esperar, tengo que ir bien temprano”. Mi mamá planificaba “hemos quedado con mis primas para ir a pescar porque ya es su tiempo de tal especie de pescado”. Mientras conversaban se preparaban. Al conversar mi mamá preparaba un señor desayuno, como se conoce en la zona urbana, que puede ser un chapo o puede ser, en tiempo de maíz, mote asado.

Mi papá nunca pudo ser un soñador, pero sí predecir, curar. Siempre quiso mi papá ser un soñador, por eso, quiso formarme. Lo que él no encontró en los animales para tener ese estatus de soñador, yo sí los encontraba caminando con mi papá. En las primeras salidas de caza es donde el papá te nota, el papá mismo te ve si puedes estirar una flecha desde que tú sales de la casa. Es todo un proceso desde de la primera salida al bosque. Se conoce los árboles, qué animales hay, cómo emiten los sonidos, qué comen, en qué tipo de bosque están.

Yo vivía a una hora fuera de la comunidad y en las mañanas teníamos que ir a la escuela. Para que pudiéramos ir hasta la escuela, mi papá había hecho una trocha hasta la comunidad. Cuando no había horario en la escuela, lo tradicional era ir detrás de tu mamá. Tenías que hacer lo que hace tu mamá. Limpiar las malezas, sembrar la semilla de los tubérculos, ayudar a nuestra mamá. Y mi papá también participaba en la siembra. Pero normalmente nosotros teníamos que estar apegados a nuestra mamá. A través de ella, yo supe aprender cosas de mi papá, mi mamá era un canal de conocimiento para saber lo que hacía mi papá. A cazar no te iban para enseñar así. El primer día que acompañé a mi papá a cazar tenía 7 años. Mi mamá y mi papá no me dijeron nada, solamente “llévate tu flecha, tu bolsa y ya”. Desde el primer momento, te dicen “mira tal fruta”, “da en tal fecha y vienen estos animales”. Y ahí ya entendías qué tipo de árbol era, qué cosa era, cómo se llamaba. La primera salida, más que todo, es de reconocimiento de todo lo que está en tu ambiente mismo. Mi papá me decía “¿qué te ha parecido? Ya cuando seas un poco grande, tú vas a ser igual que yo y vas a entender cómo va a funcionar esto, hay peligros en el monte”. Tuve que aprender el conocimiento de papá caminando, en el momento, el conocimiento de las lianas, todo el comportamiento del bosque mismo. Yo no llegué a mitayar tradicionalmente porque esta formación se interrumpe cuando voy al colegio, no pude cumplir con mi formación.

Mi papá sabía que tenía que formarme, que iba a ocurrir esta interrupción, mi mamá y mi papá eran conscientes. Yo me acuerdo que ellos me decían “anda hijo, ve a la escuela”. Me decían “anda, vete a estudiar para que aprendas a contar plata y empieces a pelear con los *amiko*”. Y yo le entendí porque mi papá era lo llaman acá “no contactado”, cuando empieza a salir de su lugar se lo llevan unos andinos y lo llevan a Mazuko. Estuvo casi 17 años en Mazuko, donde él solamente trabajaba para un *amiko*. En diecisiete años él llegó a juntar un montón de carga de sal y machetes, ese era su pago. Y ahí yo entendí que eso era una explotación, que estaba sujeto a una explotación laboral porque no entendía nada de cómo funcionaban los trabajos. Cuando me dijeron que tenía que pelear con los *amiko* era porque había pocas probabilidades de que un chico de la comunidad siga estudiando, nadie sabía hablar castellano. Como que éramos casi elegidos, algunos chicos de mi edad, de mis promociones que estudiaban. Era una promesa para los papás, era una promesa para la familia, para el clan, para que aprendan castellano, para hacer de intermediarios. Mi papá no sabía leer, no sabía escribir, no sabía hablar en otro idioma solamente Harakbut, estas son dos cosas importantes. Hasta ahorita me ha marcado esas cosas.

Estudí en la escuela de mi comunidad y luego salí a Maldonado a seguir estudiando con el apoyo del Vicariato. Los primeros años que estuve en la ciudad de Maldonado regresé a mi comunidad porque no podía adecuarme a la zona urbana. El colegio era bilingüe. Yo no sabía hablar español, solo mi idioma, pero sí sabía leer y escribir. Me sabía toda la historia del Perú porque en la escuela de la comunidad una profesora, una misionera, me enseñó. En el colegio en la ciudad tenía que cortarme el pelo, tener un calzado, tener una mochila y cuadernos, un montón de cuadernos. Al momento de pisar la puerta del colegio mi accionar en ese momento era cohibido. En aquel entonces “nativo” me decían. Y ahí me di cuenta que no era lo que me decía mi papá ni mi mamá. Las profesoras me decían que me iba a esperar un futuro mejor pero era

otra realidad. Los insultos, bajarte más, era todo un caos para mí y tenía ganas de regresar. Ya desde ese primer día no quería ser lo que yo era, hablar mi idioma, pintarme, llevar unos collares de semillas o de dientes. Para mí fue un cambio. Al otro año ya no quise regresar, pero tuve que quedarme un año más por insistencia de los misioneros. Luego decidí continuar pero lejos de mi región, en Ucayali, en Sepahua que era un internado del Vicariato, de la Iglesia, donde estaban de diferentes pueblos. Ahí culminé mis estudios secundarios, luego fue toda una odisea. Empecé a trabajar en Shintuya, ahí conocí a más parientes de mi clan y me casé.

Ya hacia el 2007 empecé a preguntarme a mí mismo cómo estaban las comunidades. El pueblo arakbut estaba entrando en una crisis estructural ocasionado por Lote 76, que había entrado en licitación por el Gobierno a través de Hunt Oil. Todo un caos, era momento crucial para el pueblo harakbut. Hasta ahí no entendía nada del tema y poco a poco conversando con los dirigentes qué es lo que estaba pasando y me meto a este mundo, al mundo de la reivindicación. Estábamos muy fraccionados por el tema de la petrolera y en ese entonces la minería aún no era muy visible pero sí creó mucha tensión. Los dos son dos males de afuera. Pero el tema de la minería es lo más triste. Porque si bien es cierto no es actividad propia entre los harakbut sino que es un esquema que han adaptado a una necesidad que ya no es complementaria. O sea, los dos son peligrosos, no tienen nivel de medición. La minería crea no solamente división, también estatus imaginarios. Que si trabajo en minería, yo puedo tener un carro, te deja una ilusión. La actividad minera se ha vuelto una actividad vital para sostener a la familia pero paralela, no dejan de hacer otras actividades propias de harakbut. Esto es una realidad porque no hay opciones, un proyecto no genera igual dinero que el oro. Nadie ha invertido acá en crear otras actividades. A quién le interesa que las comunidades trabajen en minería y se deterioren, a nadie.

Desde aquel año han pasado varios procesos y personalmente ha sido una escuela para mí las organizaciones, como plantear uno mismo en las comunidades una mirada colectiva, productivo sin poner en riesgo los bosques en nuestros propios territorios. (Reymundo 2021)

* * *

La historia de Lucho expresa la ruta que muchos arakbut han seguido: son hijos e hijas de padres que crecieron en autonomía y autosostenibilidad (lo que el Estado considera “aislamiento”), educados bajo sus propias cosmologías, pero envueltos a la vez en el galopante desarrollo de la minería aurífera. El oro devela su presencia tempranamente en la vida de Lucho, quien interrumpe su educación en las habilidades del bosque para convertirse en soñador por la escolarización formal. Ir a la escuela era una oportunidad para aprender a “contar el dinero”, apropiarse de las habilidades matemáticas de los “blancos” y del idioma era pensado como una estrategia para controlar las amenazas de la minería y liberarse de la subordinación de los mestizos. Aprender estos conocimientos son la base para trabajar sin depender de un patrón. El involucramiento de Lucho en la organización indígena y en las demandas reivindicativas es un paso más del proceso de lucha que su mismo padre inició cuando lo llevó al colegio. Entender la

escuela únicamente como institución etnocida no nos permite comprender las diferentes estrategias que los indígenas han tejido para vivir autónomamente, para apropiarse de elementos occidentales en favor de su re-existencia.

Para finalizar, quisiera recalcar que los arakbut, en particular los de San José, se reconocen a sí mismos como herederos de un pasado y de un territorio ancestral, a la vez que se reconocen también como mineros. Los cambios sociales y ecológicos que atraviesan son parte de una historia de larga data que, pese a cambiar por completo el rostro de la región y la socialidad indígena, son cotidianamente transformados por los arakbut. En los siguientes capítulos pretendo abordar con mayor amplitud estos argumentos.

CAPÍTULO 2: TRANSFORMACIONES SOCIALES EN LA COMUNIDAD

Como vimos en el primer capítulo, en la década del 1970 la minería se integra a la práctica productiva de las comunidades que habitaban los ríos con potencial aurífero en la región. A pesar de que existe un conjunto de estudios antropológicos importantes sobre los primeros años del involucramiento arakbut al trabajo minero y su relación con los mestizos (Aikman 2017, Gray 1986, 2002b, Moore 2003, Moore y Pacuri 1992, Urteaga 2003), en los años posteriores se perdió la continuidad en los estudios etnográficos que ahondaran en las transformaciones que el oro ha traído con excepción de los trabajos de Pinedo (2014, 2017, 2020) y la tesis de maestría de Rodríguez Castillón (2015). Más profusa es la literatura multidisciplinaria sobre la relación de la minería aurífera en Madre de Dios, la economía regional, los impactos ambientales y la formalización minera, pero estas suelen obviar a las comunidades nativas mineras en el análisis como sujetos que no solo sufren los pasivos de esta actividad, sino que participan de ellas de modos bastante particulares (Arriarán y Gómez 2008, Kuramoto 2001, Mosquera 1992).

En las comunidades arakbut, el oro ha sido el elemento más importante de su incorporación a la sociedad nacional. Como señala Santos Granero (1996), las transformaciones sociales se producen en un contexto de “segunda ola de cambios”, de corte capitalista, en lo que él denomina “proceso de globalización”. Por ello, en este capítulo mi intención es analizar las transformaciones más importantes de la comunidad, promovidas e intensificadas por la economía del oro. Siendo en San José es la minería aurífera la actividad más realizada, ellos se reconocen a sí mismos como miembros del pueblo arakbut, herederos de una ancestralidad común y, a la vez, como mineros, activos participantes de los menesteres del oro. El territorio les provee este mineral que necesitan para su subsistencia y la reproducción como grupo social. En ese sentido, para abordar los objetivos de este capítulo empezaré describiendo las características más importantes del trabajo minero y luego pasaré a la discusión sobre el estado de las relaciones sociales en la comunidad.

Organización de trabajo minero

En las comunidades San José de Karene, Puerto Luz y Barranco Chico, asentadas en el río Karene y el río Pukiri, la población indígena extrae oro en las playas y en la llanura del bosque. Desde 1978, la minería forma parte de las estrategias económicas de las familias indígenas, quienes haciendo uso de técnicas de extracción artesanal, trabajaban principalmente en las playas de los ríos (Gray 2002a). Con el paso de los años y la mecanización del trabajo para

aprovechar la productividad de los depósitos, la actividad se trasladó al interior de los bosques trasfigurando el paisaje natural y haciendo de la deforestación una imagen cotidiana.

Andrew Gray (2002a) ha documentado el trabajo minero y los cambios que se producían en la comunidad desde 1979. Señalaba que los arakbut se organizaban para la búsqueda de depósitos auríferos siguiendo los mismos pasos que usaban para mitayar. Trabajaban en los ríos o en los lechos secos de antiguas quebradas, en la medida en que la estación seca o lluviosa lo permitiera y estructuraban el trabajo alrededor de las motobombas. Esto último era determinante para apelar a los lazos clánicos o a los siblings para integrar la fuerza de trabajo. Un rasgo característico que se mantiene hasta hoy en día es que los arakbut no trabajan para otras personas, no tienen patrones, extraen oro para el beneficio de sus grupos de parentesco. Este hecho fue anotado por otros antropólogos (Gray 1986, Moore 1983, Pinedo 2014). No obstante, es importante contextualizar que esta “independencia” no significa necesariamente autonomía hacia los mestizos. Pero vayamos por partes.

La forma de intervenir los yacimiento entre las décadas de 1970 y 1980, era artesanal. Empleaban técnicas de carretilla en los ríos o arrastre en la llanura. Sin embargo, en las últimas décadas la minería aurífera en la región se ha mecanizado y las comunidades arakbut han seguido estos pasos, adoptando estos conocimientos e introduciendo técnicas como caranchera o chupadera (Pinedo 2014). La mecanización de la explotación de los yacimientos supone la disminución del empleo de la fuerza humana en favor de la tecnología. En San José, el trabajo es semi-mecanizado pues las técnicas manuales se siguen usando en la recuperación del oro (Valencia 2014). En general, en Madre de Dios, la minería aurífera descansa sobre dos principios: el lavado gravimétrico y la amalgamación por mercurio. El primero quiere decir que para obtener el oro se aprovecha las distintas densidades del material extraído mediante el movimiento de la grava en canaletas de madera donde el sustrato será lavado con agua y la arenilla con oro se retendrá en alfombras acanaladas (Kuramoto 2001). El proceso de recuperación es el siguiente; consiste en la amalgamación por mercurio, técnica que data desde tiempos prehispánicos y permite separar el oro de la grava mediante el mercurio. Finalmente, la amalgama obtenida se quemará al fuego para obtener el oro (*Ibidem*). En la recuperación no se cuenta con asistencia técnica por lo que se hace un uso inadecuado de mercurio que es perjudicial y cuyos impactos son la contaminación de los suelos y ríos y salud de las personas (Valencia 2014).

La explotación minera de los arakbut descansa sobre estos principios. Sin embargo, en esta sección, mi intención es dibujar el panorama de la organización del trabajo en la comunidad para luego discutir las transformaciones traídas por el aluvión del oro; por ello, no entraré en mayores detalles sobre las técnicas de extracción que los expertos en el tema suelen realizar. Me

limitaré a señalar que en la explotación semi-mecanizada, no emplean cargadores frontales, ni volquetes ni excavadoras, a diferencia de otras zonas aledañas.

En San José de Karene las técnicas de extracción más utilizadas son la traca, caranchera y balsa, cada uno con un motor con capacidad distinta para extraer oro y una forma particular de dividir el trabajo. En el lenguaje especializado, existe una categorización de cada paso de la extracción minera y sus técnicas como chupadera, traca, caranchera, balsa, balsa-gringo sobre los que no ahondaremos. Además, en el lenguaje cotidiano, la gente de San José reconoce estas categorías, pero suelen usar el término “motores” como un genérico, en particular de las “traca”.

Pese a que la sociedad arakbut es patrilineal y agrupada por siete clanes, la unidad básica de explotación de los yacimientos son los *wambet* (grupo cognado). La minería es un microcosmo en cuyo interior se produce una división sexual de los roles que varía de acuerdo con las condiciones de cada grupo doméstico. Los hombres son reconocidos como los líderes de los motores, pero no es preciso decir que solo ellos se encargan de la explotación minera. En muchas familias con motores pequeños las mujeres han trabajado codo a codo con los hombres extrayendo oro. Su participación es importante, va en aumento en los últimos años y son reconocidas como las dueñas de sus motores y campamentos.

Por otro lado, si bien actividades económicas como la caza y chacra han disminuido a favor de la minería, y esta se ha erigido como la fuente económica principal para la subsistencia, los grupos domésticos incluyen otras estrategias como la creación de pequeñas bodegas, la comercialización de productos de la chacra al interior de la comunidad, y la venta de pescados, entre otras. Las actividades productivas giran alrededor de la minería pero no es posible trazar una rigurosa tipología de la organización de la explotación minera porque está ligada a las contingencias que ocurren al interior de la familia. Teniendo en consideración el nivel de adaptabilidad de los arakbut a la hora de trabajar el oro, se puede anotar algunas regularidades.

En todos los casos, es común que los *wambet* establezcan rústicos campamentos cerca de la zona de extracción y regresen a sus casas en el núcleo residencial de la comunidad en cualquier momento, principalmente por las tardes y los fines de semanas. A diferencia de antaño (Gray 2002a), una mayor disposición de motos lineales permite a muchas familias mayor movilidad desde sus campamentos hacia la comunidad o Delta 1.

A continuación, resumiré de manera sucinta algunos modos de organización del trabajo según las técnicas de extracción que una familia posea.

-Organización del trabajo con traca: Este es la técnica semi-mecanizada que brinda mayor productividad y beneficio económico y se usa en la llanura y en el bosque. Este sistema se ubica en los espacios desbrozados donde antes hubo una chupadera. Consta de una bomba de succión

de alto potencial dispuesta en una balsa que permite remover la tierra y transportarla hacia unas canaletas que detendrán la grava aurífera en unas “alfombras” por la fuerza del agua. La inversión de esta tecnología es elevada, bordea entre 2 mil y 3 mil soles. En la comunidad, aproximadamente, un 30% de familias poseen entre una o más tracas. Además, el uso de una traca implica otros gastos en que las familias deben incurrir.

Cada traca requiere cuatro trabajadores, por lo que los *wambet* suelen contratar peones mestizos, llamados “traqueros” o “maraqueros”, que conocen en Delta 1 o son recomendados. Como pago, los peones reciben el 25% del oro extraído en un día de trabajo. Cuando estaba en el campo, las casas de compra de Delta 1 pagaban 140 soles por cada gramo de oro, aunque los arakbut aquejaban vivir momentos de baja productividad. Quienes tenían traca afirmaban extraer entre 10 o 30 gramos en un alce, y en otros mucho menos de 10 gramos. Un “alce” se le denomina a un día completo e ininterrumpido de trabajo; luego de las 24 horas, se detienen los motores, se remueven las alfombras y se sacuden con fuerza para obtener el oro en polvillo. A la semana, tienen en promedio 3 alces si los motores están en buenas condiciones. La inestabilidad del trabajo, aun con una traca, no permite conocer cuánto ganaría un peón aproximadamente, ya que las condiciones del trabajo son volubles. Por otro lado, al ser esta una actividad informal y a destajo, los vínculos que los arakbut mantienen con sus peones mestizos pueden ser temporales, aunque en algunos casos los peones terminan insertándose en la comunidad vía el matrimonio con mujeres indígenas y en el caso de la comunidad de Puerto Luz, Pinedo (2014) señala los lazos de compadrazgo que pesan en la relación con los mestizos.

Una característica frecuente entre las familias con traca es dejar sus casas y establecerse en campamentos en la zona de extracción para vigilar de cerca el trabajo durante el tiempo que dure el yacimiento. La necesidad de un campamento se debe a dos motivos; el primero está relacionado con los arreglos estipulados con peones mestizos, a quienes ofrecen un lugar donde dormir y proveen los tres alimentos diarios. La segunda razón es la distancia de los yacimientos respecto a la comunidad, aunque con la proliferación de motos lineales de bajos precios, las distancias se han acortado y algunas familias ya no viven en sus campamentos y pactan otros acuerdos con los peones sobre su alimentación y estancia. Esto último puede ser muy variado y es poco común entre quienes tienen traca.

Como esta tecnología obliga el empleo de peones, los niños no tienen mayores obligaciones en la extracción y los jóvenes suelen encargarse de labores puntuales. De acuerdo a ciertas circunstancias, las mujeres, con ayuda de sus hijas, pueden cocinar para los peones, encargarse de la venta del oro, comprar o mandar a reparar piezas de motores junto con sus esposos, abastecerse de víveres, enviar dinero periódicamente a los hijos que estudian en la ciudad, entre

otras labores relacionadas. Por otro lado, la minería ha ampliado el espectro de roles de las mujeres, y muchas de ellas son reconocidas como las dueñas de las tracas.

-Organización del trabajo con caranchera y balsa: la caranchera es una técnica que requiere una motobomba pequeña y se usa en las playas inundables del río entre los meses de mayo a octubre. La crecida del caudal imposibilita la continuación del trabajo. La inversión de los equipos para montar una caranchera oscila entre los 4 mil y 7 mil soles; en comparación con las tracas, su capacidad de extracción es menor y, en consecuencia, el ingreso de la venta del oro es menor.

Por su parte, la balsa también se usa en las playas en los meses de bajo caudal del río, con la diferencia de que esta es una unidad móvil que descansa sobre superficies de agua empozada. Ambos casos generan el ensanchamiento de los cauces normales de los ríos y desviación de sus aguas (Mosquera *et al.* 2009).

Con caranchera o balsa, el trabajo es organizado por el mismo *wambet*. Emplean a los hijos jóvenes que viven y dependen de ellos y a los yernos (ya sean mestizos o arakbut). En el caso de los hijos jóvenes, las situaciones en cada *wambet* son distintas; algunos aprovechan el tiempo de vacaciones cuando regresan de la ciudad a descansar de sus estudios, superiores o secundario, o pueden ser jóvenes que están ahorrando para lograr este objetivo. Entre las familias con hijos pequeños en la escuela, la falta de mano de obra los empuja a contratar jóvenes arakbut o peones mestizos lo que se traduce en una reducción de los ingresos que les corresponde como dueños de los motores. En cualquiera de estas formas se registra una menor necesidad de montar campamentos a menos que el yacimiento se encuentre lejos. En este último caso, solo los esposos se desplazan y la familia permanece en la comunidad. Los hombres en la caranchera se turnan entre ellos para cocinar y regresan a la comunidad dos o tres días a la semana para visitar a su familia y abastecerse de víveres.

Los campamentos lejanos al núcleo residencial requieren traslado con peque-peque y los hombres regresan a la comunidad por las tardes para jugar fútbol, comer y descansar. En el trabajo minero, la participación de las mujeres toma varias formas: trabajan con el esposo en la extracción, asisten con el cuidado de los motores, cuando se quedan en casa preparan los alimentos y los llevan hacia los campamentos o esperan que el esposo los recoja al mediodía, entre otras. En este grupo, se encuentran el grueso de familias que poseen chacras, por lo que las mujeres dedican más tiempo a sus cultivos.

En resumen, en San José, la organización del trabajo minero dependerá de la disponibilidad y capacidad de extracción de los motores y de los arreglos internos de cada *wambet*. Por ejemplo, cuando un hijo se casa, buscará tener su propio campamento, por lo que trabajará como peón en la minería de su padre o de un pariente consanguíneo o afín, hasta que consiga reunir dinero

para comprar un motor. En caso el padre o los parientes cercanos no puedan contratarlo, ya sea porque sus motores no están funcionando, porque no tienen espacio para él, o porque la relación familiar es difícil, el joven se empleará con algún mestizo de Delta 1 o Boca Colorado hasta lograr su objetivo. Además, en el caso de los *wambet* con tracas, muchas esposas prefieren contratar como cocinera de sus campamentos a una sobrina, una hermana o alguna pariente, así ellas puedan dedicarse a las labores que se derivan de la minería: compra de combustible, víveres, venta de oro, entre otras labores extenuantes.

Hasta donde pude observar, las relaciones con los mestizos que trabajan para ellos están mediadas por la cordialidad y el buen trato, pero los mestizos están en constante movilidad, transitan de campamento en campamento. Como mencioné anteriormente, en el material etnográfico que recogí el compadrazgo no era una relación presente en el cotidiano, pero esto no significa que el vínculo no persista como en el caso de Puerto Luz (Pinedo 2014). Por otra parte, la tensión y hostilidad con los mestizos proviene de aquellos que trabajan en el territorio de la comunidad en calidad de invitado.

-Invitado: El invitado es una figura que le permite a un mestizo acceder a los yacimientos auríferos de la comunidad a cambio de una regalía minera a la familia que lo invitó. Como Pachas (2015) advierte, esta figura nace por la dificultad de sostener el trabajo de desalojo de los mineros que invadían sus territorios. La regalía es un pago estipulado en 10 gramos de oro semanal o en su defecto, su equivalente en dinero, que en ese entonces era 1400 soles. En San José, el hecho de que la comunidad no recibiera regalía alguna por los invitados, sino únicamente las familias, era una razón de los conflictos cotidianos.

A mi llegada a San José, las personas decían que todos en la comunidad tenían o tuvieron invitados. A la vez, todos negaban tener uno en el preciso momento de mi trabajo de campo. La frase “tener invitado” sonaba como la acusación de una actitud casi inmoral que descalificaba a la otra persona. “Esa persona tiene dos invitados, tres invitados, dieciocho invitados. ¡Cómo va a ser!”. Más alarmante era un hombre o mujer soltera y sin hijos con invitados.

Con el paso de las semanas, me daría cuenta de que la modalidad del invitado estaba tan extendida incluso entre los que me habían negado tener uno. Como era difícil que las personas aceptaran tener uno, no podía saber cuántos invitados en total trabajan en la comunidad. La autoridad comunal tampoco tenía una cifra probable, pero estaban organizándose para “botarlos” pese a la resistencia de un grupo importante de la comunidad.

Además, los invitados son una fuente de conflictos. Algunos de ellos no pagan lo acordado porque aducen no haber puesto en marcha los motores por algún desperfecto. Una mujer me contó que su invitado siempre ponía excusas para pagar, pero en un momento de urgencia fue a

costrarle con su pequeño hijo en brazos, estaba muy enfermo, con vómitos y diarrea, requería atención médica, y solo obtuvo 100 soles.

Las anécdotas de timos y engaño de los invitados son moneda corriente y en algunos casos terminan con su expulsión de la comunidad. Para evitar esta situación, las personas tienen que visitar a sus invitados y estar presentes cuando los motores están en funcionamiento, en especial en el momento del alce. Otro de los conflictos producidos por esta modalidad es la disputa entre comuneros por un invitado o por el yacimiento donde se asentará la explotación.

Las familias que no poseen ningún motor para trabajar oro o quienes tienen motores pequeños echan mano de los invitados para obtener un ingreso económico. En tanto no se sabía el número preciso de mestizos que hacen minería en la comunidad bajo esta modalidad, al momento de mi trabajo de campo, tampoco se tenía certeza si las personas con motores grandes, tracas, invitan, aun cuando los rumores indican que sí.

Los comuneros han sostenido que en los últimos años la productividad del suelo ha disminuido, cada vez extraen menores cantidades de oro y la deforestación va en aumento. En un último reporte de la Cooperación Alemana para el Desarrollo (GIZ) y el Instituto del Bien Común (2020), San José de Karene es la cuarta comunidad nativa con más hectáreas deforestadas. Lejos de ser este un simple dato, saber que queda poco bosque para ellos y para sus hijos causa preocupación en la comunidad y atribuyen este problema al uso irracional que los invitados han hecho en su territorio por largo tiempo. Por esa razón nadie quiere aceptar, frente a una extraña, que dependen económicamente de los invitados, por esa razón emplean un tono moral en las acusaciones de “tener invitados”.

“Tener invitados” es un campo especulativo en el que se han entrampado algunas iniciativas que atañen a la reorganización del trabajo y el acceso a la tierra aurífera. Frente a la deforestación, la autoridad comunal ha intentado por muchos años desalojar a los “invitados” pero han recibido como respuesta que la gente acatará cuando las familias con más de una traca reduzcan sus motores. Además, señalan, todos tienen invitados. Los arakbut dicen que la responsabilidad es compartida y la solución al problema de los mestizos invitados también debe serlo: o todos trabajan con las mismas condiciones y oportunidades, o que la interdicción minera llegue y afecte a todos por igual.

¿Después de las fiebres del oro qué viene?: interdicción

“Están bombardeando”, gritó un hombre mientras bajaba raudo de su moto lineal. Era el martes 29 de octubre al mediodía y la imprevista llegada de este hombre a la casa donde yo estaba interrumpió la tranquilidad usual de las mañanas en San José. Se dirigió a la esposa de su hijastro. Le hablaba en arakbut mientras repetía las palabras “bombas” e “intervención”. Pedía

que advirtiera a su hijastro de que las fuerzas del orden estaban en la comunidad reventando motores, como parte del Plan Mercurio del Gobierno peruano. Sin pensarlo, la mujer tomó a su bebé sobre sus espaldas y descalza subimos a un auto estacionado al que pedimos que nos acercará al campamento.

El campamento quedaba a 10 minutos caminando desde la carretera que conduce a Delta 1. Al llegar, encontramos al hombre con sus maraqueros trabajando. Tenía dos motores de traca. Incrédulo a la urgencia de las palabras de su esposa, se disponía tranquilamente a remover los tubos del motor para esconderlo, pero de pronto se escucharon los sonidos de dos bombas estallar cerca de nosotros y apuraron el trabajo entre risas. Sin esperar que los maraqueros terminaran nos repartimos en las motos estacionadas en el campamento y partimos hacia la comunidad. En el camino, nos encontramos con varios comuneros que salían espantados de sus campamentos.

Al rato que llegamos a la comunidad, la loza de fútbol principal se fue llenando de gente alrededor del local comunal. Esperaban que una autoridad estatal se acercara a explicar lo sucedido, pero nadie llegó. Llevaba dos semanas en San José y nunca había visto tanta gente reunida. En los rostros se mezclaba el fastidio con las risas. El día estaba enrarecido. Las personas atestadas esperaban que se inicié una reunión comunal de emergencia. Cuando se acercó la Junta Directiva para iniciar, el ambiente se puso tenso. Las intervenciones eran en arakbut y con la asistencia de un señor y el poco castellano que usaban pude entrever que el suceso los sorprendió y los dejó consternados. Los bombardeos de la interdicción no afectaron a ningún comunero porque se dieron en el río Pukiri, en la zona que los mineros mestizos, llamados “concesionarios”, le arrebataron a la comunidad a mediados del 80.

Las personas que regresaban de Delta 1 traían rumores de una posible venganza de los concesionarios dirigida, en especial, a quienes consideraban los líderes de la comunidad. Por la tarde, los temores y rumores recorrían las casas, pero la gente pudo reponerse a la cotidianidad y el fútbol y el vóley se dieron lugar a la misma hora de siempre. No obstante, el miedo a las represalias permaneció varios días en la comunidad.

La distribución de responsabilidades ocupó buena parte de la reunión, que terminó sin más conclusiones resaltantes salvo que a partir de ese momento San José se encontraba en un nuevo escenario de su situación minera.

El Estado peruano define la interdicción como una de las acciones destinadas a la erradicación de la minería ilegal, que se basa en el decomiso y/o destrucción de maquinaria, insumos y bienes destinados a esta actividad. Cuando esta llegó, la comunidad llevaba varios años sabiendo que esto podría suceder. Otros territorios indígenas que también practican minería en

Madre de Dios han sido objetos reiterados de interdicción como las comunidades Kotsimba y Tres Islas. Pero en San José el preludio puede encontrarse antes del 29.

De hecho, en San José esperaban temerosamente la interdicción desde hace varios años. En las actas comunales a las que tuve acceso, la primera mención a este tema se registra en una reunión del 14 de setiembre del 2013, cuando la comunidad estaba en proceso de formalización y el presidente comunal de aquel entonces advertía que se estaban realizando sobrevuelos sobre el territorio para identificar cargadores frontales. Señalaba que le habían informado que el Ministerio del Ambiente “tendría planeado [*sic*] intervención de bombardeos a cargadores frontales. Asimismo, informó no chocaría con la comunidad pero no garantizaba cuando haya operativo a cargadores si están cerca a los paisanos o comuneros podrían ser afectados”.

Los constantes cambios en las leyes de formalización minera y reordenamiento territorial condujeron a que ninguna concesión en territorio indígena pueda formalizarse (Moore 2018). El desarrollo de la minería dentro de San José, en el bosque o los ríos es ilegal y objeto de interdicciones, como han ido sucediendo luego, afectando, por el momento, solo a los “concesionarios” en el río Pukiri.

En la reunión de urgencia, y en otras que tuvieron lugar más adelante, algunos comuneros señalaban que la delicada situación debería “hacerlos reflexionar” y que deberían buscar alternativas como las piscigranjas, madera, chacras o turismo, que no se podía depender enteramente del oro, que ninguna otra comunidad en la Amazonía depende solo de una actividad. Todos reconocían que estaban en un callejón sin salida.

El temor a la interdicción motivó, meses atrás, un acuerdo comunal de echar a los invitados y reducir motores entre quienes tenían más de una traca. A mi llegada, las autoridades comunales decían no recibir apoyo de los comuneros, quienes se resistían de echar a sus invitados y los reubicaban en otro lado. Mientras estos aducían que no eran los únicos en incumplir, las otras personas no reducían sus motores. El acuerdo no se respetaba y las autoridades comunales no sabían cómo actuar. No existían reglas claras sobre la propiedad de la tierra y el uso del recurso aurífero en el territorio comunal y muchas juntas directivas intentaron en vano establecer algún tipo de ordenamiento.

La insistencia de echar a los invitados venía precisamente del grupo que no los necesitaba para su sobrevivencia, de los mineros con traca. Estos se organizaban en grupos para ir a echar a los invitados de sus paisanos e inhabilitar sus motores, rompiendo tubos. Cuando asomaban rumores que de este grupo planeaba desalojar a los foráneos, los posibles afectados partían a defenderlos. Al problema de los invitados se extiende el de los yernos mestizos, a quienes se les ha dejado trabajar sin restricción pero el abandono de las mujeres ha despertado sinsabores y críticas por la falta de organización.

Esta situación ha desgastado la relación entre ambos grupos, donde los mineros con grandes motores son acusados de “ambiciosos” porque quieren el territorio solo para ellos y tienen muchos motores. “Son los que más dinero tienen y más ambiciosos son”, me comentaba un señor que se resistía a echar a su invitado si el otro grupo no reducía sus motores. A su vez, estos eran acusados de “flojos” y de no saber ahorrar. En palabras de una comunera con traca: “Tercos son [los paisanos], los invitados se enriquecen con el territorio y no dejan nada para la comunidad”.

Así, la interdicción se presentaba como el catalizador de un nuevo diálogo, donde su sola llegada significaría que ambos grupos podrían compartir la misma desventaja y restablecer los acuerdos bajo condiciones iguales: “que la interdicción nos caiga a todos”. Días antes y después del 29 de octubre, me daba la impresión de que esta era un deseo en voz baja, contradictorio, un trago amargo y necesario que el territorio necesita.

[La interdicción] podría ser buena idea pero a su vez también no conviene (...) Nos roban todo... y prohibir... pueden prohibir todo. Anciano.

A lo mejor la interdicción hará bien, a lo mejor a los paisas les enseña a ser más respetuosos con el ambiente. Mujer mestiza casada con arakbut

La comunidad tiene que tocar fondo. Mujer indígena.

Si las interdicciones apuntaran hacia los bosques, donde los arakbut trabajan minería, el impacto repentino sería muy fuerte en las economías familiares porque el número de chacras en las familias ha ido en decreciendo y algunas dependen del dinero para adquirir productos básicos como la yuca y el plátano.

Ellos lo sabían perfectamente. Cuando pregunté a una mujer sobre qué haría ella sin oro, me contestó que no tendría ningún problema en regresar a vivir como “vivían los antiguos”, volver a vivir de la chacra y desnudo. Este tipo de respuesta era muy popular, por lo que pensaba que quizá se trataba de un recurso retórico luego de las acaloradas contiendas verbales. Más allá de su significado preciso, esta frase dramatizaba la diferencia respecto de los “antiguos”, la manera en que ven su “pasado desnudo” versus el “presente con ropas”, las transformaciones al interior de la comunidad que han dado lugar a los conflictos, pero también a otras formas de vivir, desear, extraer y depredar.

Existen varias maneras de abordar este problema. En la siguiente sección abordaremos las interpretaciones arakbut sobre lo que consideran el debilitamiento de sus vínculos sociales respecto al pasado donde “eran unidos”.

El tiempo de las envidias: diferenciación interna y monetización

Antes la comunidad era unida, se compartía la cerveza, ahora la gente se va a Delta a tomar, antes mi papá iba a pescar y mitayar y siempre traía carne que compartía con los vecinos. Mi mamá cocinaba esa carne y también la preparaba e invitaban. Antes la comunidad se organizaba para que todos vayan a pescar. Ahora ya no. Son egoístas. Comunero

En San José existe un grupo de familias con economías diferenciadas del resto: los mineros con tracas que trabajan en campamentos y emplean peones mestizos. En el otro lado de la balanza están las familias con invitados y los que trabajan con motores pequeños de baja productividad (caranchera, minichupadera, entre otras).

Los mineros y las mineras con tracas son reconocidos por haber acumulado un capital que les permitió comprar varios motores, adquirir una casa en Puerto Maldonado o Cusco y vivir económicamente holgados. Sin embargo, esta “acumulación” está sujeta a las fluctuaciones del mercado internacional y como señala Moore (1983) una caída en los precios lleva a que muchos indígenas pierdan sus bienes, vendan sus motores o sus propiedades en la ciudad.

Estos mineros nacieron a inicios del 2000, cuando sus operaciones se expandieron a la llanura de los bosques. Las grandes cantidades de oro extraídas de estos depósitos generaron una rápida entrada de dinero que permitió a algunos mejorar sus motores, adquirir bienes y propiedades en Puerto Maldonado o realizar fiestas en la comunidad con abundante alcohol. Dos razones principales explican la aparición de este grupo económico en la comunidad; la primera es el alza sostenida del precio del oro que se abre paso como una tendencia en 2003; y la segunda es la aprobación de la Ley 27651, Ley de promoción de la pequeña minería y minería artesanal, en el año 2002 (Echave 2016, Torres Cuzcano 2015). Ambas, complejizan la minería en la región Madre de Dios, entre el periodo 2005-2013, y producen además un ritmo acelerado de deforestación y pérdida de la biodiversidad en la zona.

Como vemos, los cambios experimentados por los arakbut en las últimas décadas se inscriben en los procesos de globalización que afectan la cuenca amazónica señalados por Santos Granero (1996). Aun cuando el precio del oro no ha dejado de crecer desde el 2003, los arakbut que extraían varios gramos de oro no han logrado mantener los mismos niveles de producción ni de ingresos económicos a la fecha de hoy. Lo perdieron todo: motores, bienes e incluso sus propiedades en la ciudad. Las razones de estas pérdidas fueron muy variadas, como veremos en el capítulo 4, y en algunos casos se debió al excesivo gasto en fiestas y en consumo de alcohol, y en el caso de las separaciones de una unión mixta, los bienes en la ciudad quedaban a manos las contrapartes mestizas y los hijos. En la comunidad, dos jóvenes con educación superior, hermanos ambos, solían atribuir la caída de estos mineros a una falta de conocimientos para “acumular”, para ahorrar e invertir.

El hombre que más oro ha extraído en la comunidad, reconocido así por sus paisanos y por él mismo, explicaba la historia de su mala fortuna de la siguiente manera: cuando empezó el boom, en un alce podía obtener hasta 400 gramos de oro, pero en esos años su esposa lo había dejado por un mestizo. El abandono lo dejó muy triste porque ella se había marchado de la comunidad con su nueva pareja, dejándolo solo al cuidado de sus seis hijos. Su hija mayor acudió en su ayuda y desertó del internado para criar a sus hermanos. Cuando su ex esposa regresó no logró reconquistarla. El dinero de la venta del oro se lo gastaba en bebidas alcohólicas, en los bares de Delta 1. “Si hubiese estado con mi señora, otra cosa sería, son cosas que se hacen de a dos”, solía decirme cuando me explicaba por qué su casa está vieja.

El caso de este hombre es extensivo a otros que lograron acumular un pequeño capital en un inicio pero fueron perdiéndolo por diversas razones, desde separaciones conyugales poco amigables (principalmente con mujeres mestizas) hasta otras contingencias en el camino, así como la naturaleza misma de la minería en la región: su ilegalidad. Por sí solo, el precio alto del oro no es suficiente para la acumulación de la riqueza. Desde la antropología existe una profusa literatura que ha discutido la acumulación en las economías de las sociedades tradicionales (Mauss 2009[1925]; Sahlins 1974, 1979; Polanyi 1992[1944]); en el caso de la Amazonía indígena existe una serie de trabajos sobre las formas tradicionales de la economía (Denevan 1979, Carneiro 1979, Bergman 1990) pero se ha profundizado poco en el impacto de la ampliación de las fronteras extractivas en la re-organización de la economía indígena, precisamente respecto a posibles patrones de diferenciación interna. No es mi intención discutir al respecto, sino aportar desde la experiencia de los arakbut las consecuencias de la monetización de su economía y qué formas toma la diferenciación de grupos al interior de la comunidad.

Las arakbut que fueron grandes productores de oro hace veinte años ya no lo son más. Otros adultos, nacidos entre el 1975 y 1980 ocupan este puesto, en algunos casos son los hijos mismos, pero esto no se debe a una cuestión de herencia. Tener motores grandes y extraer varios gramos de oro es un camino de largo aliento que en algunos casos empezó dándole un buen uso a las regalías mineras de sus invitados o de sus padres —cuando eran jóvenes—, trabajando en madera o como peón de otro minero. Todo arakbut busca tener motores propios, y si son grandes mejor, cuando llega a la adultez para trabajar sin depender de otra personas.

Los mineros con grandes motores le dedican más tiempo al trabajo del oro, pues llevar adelante un campamento no concierne únicamente a la extracción del oro, sino a las tareas relacionadas al mantenimiento de los motores, compra de combustible, abastecimiento de víveres, el cuidado de los hijos, y si estos están en la ciudad estudiando les envían dinero desde Delta 1 periódicamente. Ideas como el ahorro y el esfuerzo están instaladas en su vocabulario y suelen

caracterizar a sus paisanos con invitados como personas poco cultivadas en el arte del ahorro. Así, entre ambos grupos se despliega una distancia.

¿Qué rol ocupan en la comunidad los mineros con motores grandes y mejor posición económica?, ¿es su posición económica una fuente de prestigio? Para ilustrar este punto quisiera señalar una característica importante del contexto al momento de mi llegada, característica que un colega me hizo notar cuando conversábamos sobre el tema. A contracorriente de una tendencia muy extendida en las comunidades amazónicas (y en San José también), la Junta Directiva de ese momento estaba compuesta por hombres mayores sin estudios superiores. Esto podía demostrar dos cosas: la comunidad estaba decepcionada de cómo sus miembros más jóvenes e ilustrados habían llevado a cabo las diligencias como autoridades comunales (en particular a las gestiones relacionadas a la minería); o, la burocracia comunal había dejado de ser un espacio al que se aspira. Sin embargo, la nueva junta directiva (elegida en marzo de 2020) estaba compuesta en su totalidad por mineros con motores grandes, jóvenes y educados, a diferencia de sus predecesores.

Yo me inclino a pensar que la respuesta se encuentra en la mirada crítica que los propios arakbut tienen sobre la organización en su comunidad y la desvaloración de este espacio. Casi todos los antiguos presidentes han sido acusados de ser poco transparentes con la administración de los fondos comunales que obtienen del cobro del peaje a los autos que ingresan a la comunidad o a la zona de los mineros “concesionarios”. Del otro lado, las ex autoridades señalan haberse ganado muchas enemistades cuando eran parte de la Junta Directiva y que no quisieran volver a llevar el cargo. El golpe más fuerte llegó cuando un antiguo líder fue acusado de haber falsificado firmas de todos los comuneros para favorecer a los “concesionarios”, en contra de la voluntad popular. Ejercer cargos políticos otorgados por la Ley de Comunidades Nativas no es una fuente de prestigio. En este punto, Gray (2002b) anotaba la misma característica que pude observar en el campo, solo que esta vez se encontraba más convulsionada.

Para entender si la diferenciación económica de los mineros con motores grandes tiene mayores implicancias es necesario tomar en consideración otro punto importante: la orfandad de los sabios. El último chamán de San José murió en 1980. Hoy en día quedan pocos ancianos; de ellos apenas dos son *wamanoka'eri* (curadores) y quienes lideraron el reconocimiento y la titulación de la comunidad están relegados de la toma de decisión en la comunidad. Los mineros con buena posición económica no han podido o no han querido ocupar el espacio que dejaron los ancianos, no son considerados *wairis* (hombres de prestigio), como quizá lo fueron sus padres o abuelos.

Esto podría deberse a lo que Gray (2002b) señalaba sobre los principios de *e'pak* (desear) y *e'yok* (dar), “el prestigio surge de la capacidad de ciertos arakbut para satisfacer los deseos de los otros. Esto significa demostrar generosidad mediante el *e'yok* (dar). Dando se distribuyen recursos por toda la comunidad y es un medio de expresar habilidades personales y destreza” (*Ibiden* 163). Para la comunidad, los mineros con gran posición económica no representan estos principios ni poseen prestigio, por el contrario, condenan críticamente el despliegue de su ambición. Una familia donde todos los sibling masculinos tienen traca fueron adjetivados como “gente mala” por uno de mis anfitriones y con frecuencia se usa la palabra ambiciosos para caracterizarlos.

Factores que antaño influían en el prestigio de una persona, como ser un mitayero exitoso, cultivar muchos productos en la chacra, compartir depósitos de oro con parientes o distribuir alcohol en las fiestas, por mencionar algunos, han sido desplazados por otros valores ligados a su intensa relación con la sociedad nacional. En una sociedad que ha disminuido sus prácticas cotidianas de caza y chacra, ha monetizado su economía y ahondado su dependencia al oro, no es posible sostener los antaño valores asociados al prestigio. Como señala la voz del epígrafe de esta sección, incluso las personas han dejado de compartir cervezas en la comunidad y prefieren acudir a los bares en Delta 1. En el caso de la comunidad vecina de Puerto Luz, Pinedo (2014) señaló que el liderazgo de los nuevos *wairis* se basa en la generosidad del conocimiento, del conocimiento sobre el mundo mestizo con fines de beneficiar a la comunidad, como es el caso de quienes ocuparon cargos en la organización regional, FENAMAD.

En las conversaciones cotidianas, los arakbut enfatizaban frecuentemente las envidias entre ellos mismos. Por ejemplo, quienes formaron parte de la Junta Directiva y fueron acusados de malversación de fondos se defendían catalogando dichas acusaciones de “envidias”. Algunos se quejaban de que sus vecinos “envidiosos” malograban los botes poniéndoles basura al motor peque-peque o los manipulaban en las crecidas del río para que naufraguen con la corriente. Cuando las familias adquirían un nuevo bien, tenían ser puestas al escrutinio público por personas “envidiosas” que dudarían del posible origen del dinero. De la misma madera, consideraban que la insistencia en echar a los invitados, los fracasos en la extracción de oro y algunas enfermedades también se debían a las “envidias” de los vecinos.

La envidia que los arakbut tanto denuncian puede tener múltiples significados que no pretendo ahondar, pero me gustaría detenerme en uno, en entender la envidia como un lenguaje que articula el desorden traído por la colonización y como un sentimiento disruptivo de las buenas relaciones entre vecinos, ambos significados basados en la amenaza de la desigualdad de sus miembros por una posible acumulación de la riqueza. Es un lenguaje porque apela a dos formas retóricas de explicar lo que viene sucediendo, el “antes éramos unidos” y “ahora hay la

envidia”. Es un lenguaje que trae la memoria del pasado de manera constante pero no en tono de nostalgia, sino como una conciencia clara del tiempo histórico y las transformaciones palpables que les toca vivir. Bajo este lenguaje las personas en San José reflexionan el curso de sus relaciones sociales, la desunión ligada a la minería, los conflictos creados por el oro y la relajación de los lazos de solidaridad. Sin embargo, también es un sentimiento disruptivo porque su falta de contención amenaza la existencia social. Santos Granero (2000) ha señalado que en muchos pueblos amazónicos la intensidad del compromiso con los ideales de convivialidad repercute en una baja tolerancia hacia los conflictos que conllevan a la ruptura de los lazos sociales y a la creación de nuevas comunidades. En San José, cuando los conflictos escalan y las relaciones con los vecinos e incluso con parientes del mismo clan se tensan, las familias se reubican y se alejan del núcleo residencial, aunque siguen viviendo dentro de la comunidad. Hace varios años, toda una familia se mudó cerca de la desembocadura del río Pukiri en el río Karene porque, según mencionan ellos, las “envidias” y habladurías eran insostenibles. Cuando estaba en el campo, otra familia discutía la posibilidad de reubicarse en Delta 4 si continuaban presionándolos para que echen a sus invitados.

La reubicación es el punto más álgido del conflicto, pero esto no implica la expulsión del miembro de la comunidad, solo la distensión del vínculo. En este punto el parentesco juega un rol importante al reintroducir, poco a poco, a los reubicados a la cotidianidad de la comunidad. Tomo el ejemplo de un hombre cuyos malos manejos cuando fue (varias veces) autoridad comunal le granjearon los resentimientos entre sus paisanos y prefirió alejarse por varios años, aunque en los últimos meses ha mostrado mayor presencia acompañando y asesorando a la nueva junta directiva en las diligencias respecto a la organización de la minería. Esto en particular porque mantiene un vínculo estrecho con parientes de su clan.

En síntesis, los mineros con motores grandes no representan la figura de los *wairis*, ya que la sola acumulación económica no vuelve a un hombre o mujer, una persona de influencia. En particular, las personas no los reconocen bajo el término nativo *yomkibet tone*, que en arakbut quiere decir “hombre rico” (Rodríguez Castellón 2015). Preguntando en varias ocasiones quién era *yomkibet tone* en la comunidad, las personas cavilaban y resolvían que nadie podía gozar de ese apelativo porque los que han tenido dinero lo han perdido todo. “¿Qué han hecho con tanto dinero?”, suelen replicar. Es evidente que existe una diferencia material entre las familias en San José, pero sostengo que negarles la posición de *yomkibet tone* a los grandes mineros con motores grandes es otra tendencia de la no-diferenciación social.

En particular, cuando se toca este tema, suelen mencionar que el dinero de estos arakbut no ha podido lograr que sus hijos gocen de educación superior. “¿Qué son sus hijos?”, es una fórmula retórica frecuente que usan para restar autoridad a una persona que no ha logrado educar a sus

hijos. Por ello, no encuentran explicación para la “ambición” cuando no tiene un propósito educativo que la justifique. Están más cerca de parecerse a los mestizos, además “ni siquiera tienen estudiando a sus hijos en la comunidad”. Para un grueso de la población, los mineros de buena posición económica de antes y los de ahora no son un modelo que deban seguir, no como lo son los jóvenes educados en la universidad, los profesionales. Dónde radica el prestigio, es precisamente la pregunta que en la siguiente sección trataré de explorar.

Nuevas expectativas: la educación

Una manera de aproximarme a la experiencia de las familias fue a través de mi condición de mujer letrada y universitaria. Luego de un par de semanas de mi llegada, una mujer que vivía en el mismo barrio que yo, Francisca, me pidió que ayudara a sus hijos con las tareas de la escuela. El niño estaba en primer grado y la niña, en tercero, ambos en el mismo salón. La tarea para los dos era leer tres cuentos cortos y responder un cuestionario. Un cuento era una fábula de Esopo y el otro era la historia de un grupo de amigos que se juntaban para alentar a su equipo de fútbol en un Estadio en la Victoria. Ningún cuento tenía pertinencia cultural y no despertaba en los niños el más mínimo interés. “¿Qué es un estadio?”, me preguntó la niña. “Es un lugar como la canchita (loza deportiva) pero más grande y con más gente, le respondí. El cuestionario buscaba medir la comprensión lectora, pero los niños simplemente no estaban motivados a escuchar, una actitud contraria de lo que manifestaban en el cotidiano, cuando andaban prendidos de las conversaciones adultas en los desayunos o cenas. Por su parte, Francisca tenía otros dos hijos en secundaria en Boca Colorado, la primogénita vivía en Puerto Maldonado y estudiaba enfermería a distancia. Su preocupación inmediata era uno de sus hijos que estaba a punto de terminar la secundaria y ella quería que sea profesional. Me preguntaba qué podía hacer ella para que su hijo estudiara una carrera bajo la modalidad a distancia. A través de la experiencia de su hija, sabía de las “bondades” de la educación a distancia y deseaba eso para su hijo.

En el barrio contiguo, un grupo de cuatro mujeres y un hombre, todos mayores de 35 años, se reunían cada dos sábados para llevar clases de Educación Básica Alternativa (EBA) en el colegio y concluir la secundaria a fin de año. El grupo había gestionado con las autoridades en Boca Colorado recibir clases en la comunidad. “Terminar quinto” era muy importante para ellos y hacían planes de una carrera superior. El único hombre del grupo, Gerónimo, estaba seguro de que esta vez terminaría la secundaria porque en sus sueños se veía escribiendo, con cuadernos, libros y lapiceros. Cuando hablábamos del tema, me mostraba con emoción y orgullo los avances en su cuaderno, las páginas bien cuidadas y su caligrafía pulcra. En el umbral de los cuarenta y estando soltero, Gerónimo me contaba que su meta era estudiar en la universidad, quizá educación como su hermano, pero se veía contrariado por su edad. Una de las mujeres del

grupo estaba siendo apoyada por su esposo, un minero con dos tracas, quien me pidió ayuda para averiguar las facilidades que FENAMAD brindaba para cursar estudios superiores, ya que su esposa estaba próxima de terminar los estudios. Él decía que el oro no duraría mucho y por eso su esposa debería estudiar algo, mejorar las posibilidades de la familia cuando eso suceda.

La comunidad tiene una escuela primaria multigrado N° 52075, pública de gestión privada, administrada por misioneros de la RESSOP. La escuela tiene un ambiente hecho de paredes de drywall y techo de calamina, donde está el aula de educación inicial y dos ambientes nuevos construidos pocos años atrás, de material noble con techo de calamina. En uno de ellos están las dos aulas y en el otro está el comedor, donde los niños reciben los alimentos del programa Qali Warma, del Gobierno peruano. El Comité de Alimentación Escolar (CAE) organizaba las raciones del desayuno y el almuerzo, y las madres se encargaban rotativamente de prepararlos en la cocina del colegio. Pese a que la cocina contaba con una refrigeradora grande, ni la comunidad ni el colegio tenían luz eléctrica. A la fecha, todos los niños de San José están escolarizados.

De acuerdo con Aikman (2003), los padres no se involucraban en la escuela porque valoraban esta institución por los conocimientos que impartían para relacionarse con el mundo de afuera, hecho que incomodaba a los profesores, quienes consideraban que los padres en muchas ocasiones eran obstructivos. Dieciséis años después, recogí las mismas quejas entre los maestros—incluyendo al maestro indígena de la comunidad, Moisés—. Los padres no apoyaban a sus hijos con las tareas en casas, los niños no cumplían con las reglas de vestido e iban a clase con ropa “informal”, en sandalias e incluso descalzos. Los profesores identificaban este problema no con carencias económicas, sino con el desinterés y la indisciplina que desde el hogar se fomentaba por la educación y la pérdida de autoridad de los padres.

Esto se debía a que la escuela tiene los alcances de un ritual que otorga conocimientos de los blancos para formar parte de la sociedad nacional, un símbolo de igualdad y un espacio importante de castellanización (Aikman 2003). Por esta razón, la educación bilingüe era rechazada por los padres, porque deseaban que sus hijos tengan las mismas herramientas que los mestizos. Sobre este punto, Moisés me contó que por mucho tiempo sus paisanos no estaban de acuerdo con que él enseñara. Preferían a los mestizos o a profesores indígenas bilingües de otros pueblos, precisamente porque estos últimos tampoco enseñarían la lengua Harakbut. Entre idas y vueltas, le costó algunos años ser aceptado y ahora enseñaba la lengua una vez a la semana al multigrado de cuarto y quinto de primaria. Las generaciones nacidas después del 2000 muchas veces tenían como primera lengua el castellano, pero entendían perfectamente el Harakbut aunque lo restringían al ámbito doméstico. Los niños de la escuela no hablaban la lengua, pero una mujer me explicó que cuando crezcan podrán dominarlo, porque lo mismo sucedió con sus

hijos mayores. No obstante, Liliana, una joven madre de familia expresaba su preocupación por lo que observaba en su círculo familiar como una posible pérdida de la lengua:

No tienen que olvidar vuestra lengua. Y casi la mayoría ya no habla directo ya. Los jóvenes no hablan. No sé si será por vergüenza. Se está desapareciendo la lengua ya. Mi cuñada tampoco no habla dialecto, o sea lo domina muy poco. Entiende, pero no habla. Mi cuñado y mi esposo, sí entienden. Mis hermanos todos hablan pero menos yo, mi hermanita y mi hermanito, el menor. Yo estoy preñando, pero al hablar me sale diferente. Diferente me sale. Aunque todas mis tías me hablan a mi dialecto. Hasta cuando me llaman la atención igual.

En palabras de Echeverri (2008: 136), esto podría deberse a que “la escuela, por muchas vueltas que se le dé y por muchas cosas que se le innoven o suplanten, sigue siendo el espacio de redención para acceder al mundo blanco”; es un asunto ajeno a la vida indígena, no se relaciona con “las prácticas propias de socialización” (*Ibidem*: 147). Precisamente, Aikman (2003) señala que en el contexto arakbut, la educación informal, basada en un proceso de aprendizaje interactivo, tiene una gran importancia porque es adquirida mediante la participación en la vida familiar y comunal, de acuerdo con el género y la edad. Sostiene que los conocimientos adquiridos en la escuela son valorados en la medida en que contribuyen en la comunidad, y precisamente una persona prestigiosa es emplea sus conocimientos en favor de su comunidad.

Retomo este último punto para señalar, a mi consideración, lo que sería una de las reformulaciones actuales entre los arakbut sobre el sentido del prestigio en su relación con los conocimientos en servicio de la comunidad: la profesionalización de los hijos. El desinterés que los profesores advertían se contradice con la actitud de los padres frente al futuro de sus hijos. Acceder a la educación superior (universitaria o técnica) es lo que todos los padres deseaban para sus hijos.

La creciente importancia de las expectativas de profesionalización ha sido estudiada por Belaunde *et al.* (2005) y Belaunde (2010) para los casos de los pueblos shipibo-konibo, achuar, kichwa y ashaninka, donde señala que ser profesional está basado en el deseo de los padres de que sus hijos gocen de ingresos económicos que no provengan de la dureza del trabajo físico y la aspiración a ser considerados ciudadanos, “ser profesional es hasta cierto punto ser plenamente peruano” (Belaunde 2010: 125). Señala que mediante la profesionalización y la escritura podrán enfrentar la violencia de la sociedad nacional, aunque esto toma un significado contextual (*Ibidem*).

Estas ideas permiten comprender la emoción bajo la que se inscriben todas las expectativas y estrategias de los padres para asegurar, en un primer momento, la educación secundaria y luego la superior. Los niños que concluyen la primaria deberán buscar una vacante en Delta 1, en Boca Colorado o en Puerto Maldonado para continuar con sus estudios, ya que en la comunidad

no hay escuela secundaria. En todos los casos, la presión de conseguir dinero para enfrentar los costos de una educación en la ciudad impulsa a los padres a dedicarle más horas al trabajo minero. Educar tiene su correlato en la extracción del oro.

En el caso de la educación superior los costos son más elevados y, por ende, prohibitivo para familias con muchos hijos. Conocí a una joven, Ana, que había dejado la carrera de contabilidad en la Universidad Nacional de Madre de Dios para que su hermana menor pueda “al menos” terminar la secundaria. Todo el dinero que tenía su familia solo podía cubrir su profesionalización, en menoscabo del futuro de la menor. Finalmente, Ana desistió de sus estudios porque la carrera que “eligió” no era de su agrado y su hermana menor no solo terminó la secundaria, en 2019 se graduó de la universidad como ingeniera forestal.

Estos apuros económicos son vividos por todos los que han optado por la educación superior. En muchos casos, los jóvenes tienen que trabajar en el oro o la madera para poder costear la educación en la ciudad. Si bien en San José hay profesionales de carreras universitarias o técnica, como contabilidad, educación, ciencias forestales, el número de jóvenes con carreras superiores inconclusas es mucho más alto (también incluye carreras diversas como arte, derecho, enfermería, etc.).

¿Cómo comprender que la escritura y la profesionalización se repiten con frecuencia en el mundo onírico de Gerónimo, como probablemente les sucede también a las mujeres de su grupo que pugnan por terminar la secundaria? En San José de Karene, el prestigio radica en haber logrado culminar la educación superior. Un profesional es alguien que ha logrado apropiarse del conocimiento y los instrumentos de los “blancos” para moverse en el mundo ancho y ajeno, y puede usarlo en beneficio de la comunidad o “del mundo indígena”. Se espera que los profesionales que no residen en la comunidad mantengan vínculos con ella, para no caer en el olvido y ocupar un lugar en el repertorio de referencias. Solo así se puede entender las palabras llenas de esperanza de Isabel, una mujer arakbut de 35 años, que un domingo por la mañana compartía conmigo los planes de futuro para su hija. Isabel es una de las cuatro mujeres que, junto con Gerónimo, están concluyendo la secundaria. Su hija cursa el tercero de media en un internado indígena en Puerto Maldonado y admira a Yésica Patiachi, una lideresa indígena, educadora de profesión y una figura importante en la defensa del territorio arakbut, ligada al Vicariato. Madre e hija aspiran a un camino profesional parecido al de Yésica Patiachi.

Por ello, la comunidad sintió una profunda decepción cuando un antiguo líder fue acusado de traicionarlos y cometer actos en contra de la voluntad popular. No son comportamientos que se esperan de un profesional. Este punto se ilustra con el caso de un joven profesional y líder indígena que, a pesar de haber impulsado la interdicción y liderar los llamados al cambio de actividad económica y al desalojo de los invitados, continúa siendo una persona de prestigio, ya

que sus acciones, por más polémicas que sean, se enmarcan por la preocupación en el territorio deforestado que todos comparten en menor o mayor medida.

El sentido que hemos discutido en esta sección sugiere que los arakbut han reinterpretado la educación y sus potencialidades bajo sus consideraciones de pertinencia, dotándolos del valor de servir a los intereses de la comunidad y a su pueblo. En el contexto donde emergen familias con acumulación económica y material, la educación tiene la función de disuadir y atenuar la diferenciación. El prestigio radica en la educación, no en la acumulación económica.

La aprobación y reinterpretación es una de las entradas teóricas que nos permiten comprender los procesos históricos entre los pueblos indígenas, antes que pasivos de la maquina arrolladora de la historia, como operadores de su futuro. Por ejemplo, Gow (2007: 295) ha discutido que la “aculturación” es una perspectiva indígena de la moderna, como la que hacen los yines con “la transformación de su relación con la gente blanca sobre la adquisición de su objeto poseído prototípico: la ropa” (*Ibidem*: 295). Es decir, el propósito no es poseer ropa de blancos para volverse blanco, sino para obtener sus conocimientos y establecer relaciones con ellos, ya que ellos valoran estos objetos y conocimientos. En esa mismo sentido, la educación superior ha sido apropiada por la comunidad como un valor que motiva los sueños y la persistencia de Gerónimo, Isabel y Francisca, por mencionar algunos nombres. No es casual que el término en Harakbut para designar escuela, aprendizaje y escritura sea *e'mandoya*, palabra que designa a los diseños corporales que usaban los arakbut antes del “contacto” (Aikman 2003).

Sin embargo, como operadores de su futuro no están libres de ver truncados sus planes educativos. Como mencioné más atrás, el número de hijos con estudios superiores inconclusos es alto. Cuando un hijo deja los estudios el dolor que experimentan los padres es un golpe fuerte que podría tener consecuencias en los hijos menores, al ver disminuidas las expectativas. Conocí de cerca el caso de unos padres, Alberto y Juana, que habían acumulado la tristeza de tener dos hijos con estudios universitarios inconclusos, uno que no quiso estudiar superior, dos que no quisieron terminar la secundaria, una hija profesional que prefirió no ejercer y huyó con su novio. Alberto me decía con pesar que ya no quiere esperanzarse en sus hijos más pequeños, “por las puras es”, uno de ellos finalizaría la primaria pronto y Alberto y Juana no estaban seguros de enviarlo a secundaria, temiendo volver a ser decepcionados.

El recurso económico es una de las razones, pero en conjugación con otras concluyen con la desertión escolar y superior. Los adolescentes tienen que cursar la secundaria en las ciudades, en los internados indígenas o cualquier otro colegio. Alejarse del hogar, de la comunidad, del mundo conocido es un pasaje duro que no muchos soportan. Sumado esto a las labores extracurriculares que los internados exigen, los jóvenes deciden regresar a sus casas. “Mi hija sí fue macha”, me decía Angélica, una madre orgullosa al relatarme que su hija mayor culminó la

secundaria en un internado, a diferencia del menor que pidió ser trasladado a Boca Colorado para estar cerca de ellos.

Otras de las experiencias relatadas señalan que la nostalgia es acompañada del hambre. El dinero que algunos padres envían no es suficiente y no puede costear óptimas condiciones de vida para sus hijos. No obstante, la versión que más llamaba mi atención era cuando las personas decían haberse “maleado”, es decir, tomaron el camino opuesto. En esta sección final trataremos sobre “malearse” como causa de la deserción escolar, pero sobre todo como una experiencia de vivir en la ciudad.

“Malearse” en la ciudad

“Malearse” es una palabra coloquial usada en contextos urbanos en el Perú. Su connotación es “volverse malo”, errar el camino. En San José de Karene lo escuché solo para referir a los fracasos educativos cuando vivían en la ciudad. “Me he maleado” es haber dejado de lado los estudios, salir de fiestas, beber alcohol y tener parejas. Los mismos padres describen así a sus hijos o a los de otros cuando quieren dar razones de la deserción. Vivir en la ciudad y malearse son dos caras de la misma moneda. Vivir en la ciudad es estar lejos de los parientes cercanos.

Los arakbut conocen muy bien Puerto Maldonado, algunos tienen casas o alquilan cuarto donde almacenan los electrodomésticos que compran a la espera de que en algún momento llegue la luz a la comunidad. Sus hijos estudian en Puerto Maldonado e incluso desean que tengan un empleo bien remunerado en la ciudad, pero para el enunciador la ciudad sigue siendo un lugar ajeno. En esta sección relataré lo que viví con ellos en la capital cuando acompañamos a la delegación de los Juegos Deportivos Intercomunidades campesinas y nativas de la región.

A inicios de 2019, San José de Karene había ganado la liga deportiva provincial en la categoría “comunidades nativas”. Entre el 21 y 24 de octubre le correspondía representar a las comunidades nativas del distrito Madre de Dios en los Juegos Deportivos Intercomunidades campesinas y nativas en la ciudad de Puerto Maldonado los días 21 y 24 de octubre. Las delegaciones jugarían fútbol (hombres y mujeres), futsal (hombres y mujeres) y vóley (mujeres). Meses atrás, la Junta Directiva estaba involucrada en las gestiones para organizar el viaje y el alojamiento, no solo para los deportistas, sino también para todos los comuneros que quisieran acompañarlos. Cursaron cartas a FENAMAD y a la Municipalidad de Boca Colorado solicitando apoyo económico para movilizar, hospedar y alimentar a la comunidad los días que pasarían en la ciudad.

Alrededor de 50 personas partimos de la comunidad en autos reventando gente una mañana calurosa del lunes 21 de octubre. Trepados en las tolvas de las camionetas, los jóvenes y niños

repartían algarabía en el camino. El punto de llegada fue el Coliseo Madre de Dios, cedido por el Gobierno Regional, a pedido de FENAMAD, para que lo pudiésemos ocupar. Ni bien llegamos, las personas se reagruparon con los familiares que vivían en la capital. Los que tenían hijos estudiando en la ciudad se iban con ellos, las familias que rentaban cuartos o tenían casas se alojaban ahí, las parejas jóvenes buscaban su privacidad en hoteles. Solo 13 personas nos quedamos en el Coliseo. De todos modos este era el punto de encuentro para partir a las actividades deportivas, para desayunar, almorzar y cenar. Con el presupuesto ajustado, la comunidad cubrió las necesidades básicas de todos los que acudían al encuentro del grupo.

Recorría la sospecha de que San José iba a perder el partido de fútbol porque los otros equipos tenían mejores jugadores. No obstante el mal augurio, el bullicio y entusiasmo se apoderaron de los arakbut en los primeros días. Por cuestiones ajenas a la comunidad, las actividades deportivas se programaron para el miércoles, tiempo suficiente para el aumento de las expectativas. La emoción crecía como espuma. La autoridad comunal dispuso la compra de chimpunes a todos los hombres que jugarían fútbol, uniformes deportivos del Fútbol Club Barcelona, y para las mujeres unas prendas sin más distintivo que el color celeste. Estábamos de cara a un evento de relevancia. El campeonato era una oportunidad para mostrarse frente a los demás y estaban dispuestos a invertir lo más posible. Era la primera vez que jugaban un campeonato departamental.

El día del partido todos estaban nerviosos. San José de Karene se enfrentaría a otra comunidad nativa, San Jacinto. En el estadio, la comunidad estaba regada en las tribunas, vitoreando la salida de los equipos a la explanada. Los muchachos de la comunidad eran más jóvenes que sus contrincantes. En el primer minuto vino el primer gol en contra que heló las voces animadas de las tribunas. A pesar de haber logrado un ajustado empate, los jóvenes de San José perdieron ante los experimentados de San Jacinto.

Luego de la pena, vino el desánimo. Algunos retornaron a la comunidad y los que se quedaron no guardaban grandes esperanzas en los próximos juegos de vóley y de fútbol. Tras la derrota, los adultos que se quedaron manifestaban estar aburridos, no aguantar el calor de la capital, temer enfermarse de dengue. Por esos días, la alerta sanitaria en Puerto Maldonado estaba encendida por la epidemia de dengue que azotaba, una vez más, la ciudad. La excursión de los arakbut había terminado con el primer gol de la mañana. En vóley y el fútbol no les fue mejor. A pesar del halo de derrota por el partido de fútbol, no se esperaban el fracaso de las mujeres en vóley y fútbol, al menos no con tantas anotaciones en contra. La pasión derrochada en las tribunas tomó el camino del reproche y la autocrítica. Sin embargo, una de las explicaciones del fracaso es la descoordinación en los trámites para la inscripción de los jugadores. Al parecer,

una confusión en la interpretación de las bases llevó a la inhabilitación de casi la mitad de los jóvenes de todas las disciplinas que habían viajado para participar.

Figura 2: Banderola de la comunidad en el evento deportivo



Fotografías: Lucero Reymundo, 2019

Figura 3: Mujeres alistándose para el vóley



Sin trofeos ni glorias, el viernes temprano por la mañana la comunidad había acordado regresar. No querían esperar ni un minuto más, tenían que ver sus motores, a sus trabajadores, a sus animales, a sus familias e hijos. Esta vez regresábamos pocos, la mayoría había iniciado el camino a casa días atrás. Nosotros, los del Coliseo éramos los únicos que quedábamos en la ciudad. Cuando desayunábamos para tomar fuerzas para el viaje, Alberto me preguntó si sabía algo sobre el paradero de Judith, su hija. La joven no había retornado desde el día anterior. Salieron a buscarla pero no la encontraron. Judith había estudiado enfermería y sus padres la cuidaban con recelo. Aprovechando su paso por la ciudad, Judith escapó con el novio de la presión familiar. Molestos, sus padres decían que “por las puras había estudiado”. Alberto me pidió que, si en algún momento yo me encontraba con Judith en la ciudad, le dijese que sus padres estaban “felices” y que no la iban a aceptar de nuevo, que hiciese su vida donde quiera.

El episodio doloroso de Alberto y Juana no se debía a que la hija se “maleara”, sino que no respondió a las expectativas del camino trazado para los jóvenes profesionales. La ciudad les ha arrebatado una hija, no la “maleó”, como sucede en otros casos, pero escapó de las esperanzas que los padres tenían para ella.

Pese a que la ciudad es vista con recelo, paradójicamente, la experiencia de vivir en la ciudad no es ajena para los arakbut. Es un polo de atracción desde donde se importan los nuevos “estilos de vida”, desde donde llegan los pantalones rasgados, las camisas, los celulares, el reggaetón y la cumbia juliaqueña. Objetos deseados por muchos. Los representantes de estos nuevos “estilos

de vida” son los mestizos que viven en Delta 1, el centro rural con el que la comunidad ha establecido una estrecha relación, donde comercializan el oro.

Desde que una carretera los une en tan solo 40 minutos, se han vigorizado las relaciones. No solo frecuentan Delta 1 para vender oro o comprar comestibles. Algunos aprovechan los fines de semana para “pasear”, comer en restaurantes los platos (no tan) variados de la gastronomía peruana: caldo de gallina, pollo a la brasa, estofado de pollo, gallina dorada. Los hombres acuden a los bares y los jóvenes (hombres y mujeres) a la discoteca.

Delta 1 es lo más cercano a la experiencia urbana, lo más cercano a Puerto Maldonado. Algunas familias buscan vacantes en el colegio secundario de Delta 1 para no alejarse de sus hijos, no perderlos, para evitar que se “maleen”.

* * *

Los arakbut organizan el trabajo mineros de acuerdo con sus necesidades y posibilidades. Tener un motor potente y funcional es igual de importante que tener hijos en edad escolar para tomar decisiones sobre el levantamiento de un campamento y la disposición de trabajadores. En San José no es posible hacer tipologías de la organización del trabajo porque cada *wambet* impregna sus particularidades a la constitución del trabajo, con características diferenciadas y propias. A pesar de que existe las unidades básicas de extracción son diversas, existe una tendencia hacia la diferenciación económica en la comunidad, donde un grupo de mineros tiene grandes motores, extrae más oro y, por ende, tiene más dinero, y el otro grupo depende del compromiso con sus invitados —y en algunos casos de la voluntad de estos— para conseguir una entrada de dinero. Pese a esto, la diferenciación económica no ha arraigado un mayor prestigio para los arakbut que tienen una mejor posición económica. Al contrario, los conflictos habituales derivados de la minería han fragmentado las relaciones sociales entre indígenas y han atribuido cualidades negativas a los mineros que poseen grandes motores, negándoles cualquier valor de prestigio a sus acciones y a su posición económica. La educación superior, a diferencia de ser un “gran minero” sí es vista como algo deseado, que otorga reputación en particular a quienes luego trabajan en favor de la comunidad y del pueblo.

De tal manera, el deseo de la educación superior se suma a la lista de otros deseos que se han incorporado a la vida de los arakbut desde su acelerado proceso de vinculación a la minería aurífera. No obstante, estos cambios están mediados por el contacto con la ciudad de Puerto Maldonado, con los centros poblados como Delta 1, desde el que se importan tendencias de foráneas que seducen a los arakbut. Así, en este capítulo he intentado describir los cambios más importantes en la vida de los arakbut desde que la minería se implantara como la actividad productiva más importante, abordando los significados que puedan tener para ellos y el lugar que ocupan en su cotidianeidad.

CAPÍTULO 3: PARENTESCO Y MATRIMONIO CON MESTIZOS

A mi llegada a la comunidad, me sorprendió el número de personas no indígenas viviendo ahí, teniendo hijos con los indígenas, uniéndose en matrimonio. A contracorriente de lo que sucede en otras comunidades, donde son los hombres mestizos quienes se incorporan al unirse con mujeres indígenas (Belaunde 2011), en San José el número de mujeres mestizas era mayor al de hombres. La primera familia que me alimentó estaba compuesta por el esposo, casado con una mujer evangélica de Quillabamba y tenían tres hijos en edad escolar. Cuando esa familia ya no pudo continuar alimentándome, una segunda familia me adoptó. Esta familia estaba compuesta por la esposa que era una mujer mestiza de la región, el esposo que era Idsikambo, sus dos hijos, el hermano del esposo, el padre del esposo y la antropóloga. Esta familia fue la primera en la comunidad en componerse de la unión de una mujer mestiza y un indígena. El hijo mayor era el primer niño de madre mestiza de la comunidad. A mi llegada, tenía alrededor de 25 años. Se podría decir que hace veinticinco los arakbut habían iniciado el camino de involucrarse sentimentalmente con personas ajenas a su mundo. Ahora, dicho joven estaba formando su propia familia con una mujer joven arakbut de la comunidad vecina Puerto Luz. Estaban a la espera de su primer hijo y vivían en San José. Sandra, como se llamaba la muchacha, era hija de dos padres arakbut, y en la familia de su ahora esposo era tratada de “nativita”.

Algunas veces escuché a las personas de San José referirse con una sonrisa picaresca a sus vecinos de Puerto Luz como “nativitos”. ¿Qué era para los arakbut ser “nativitos”? En una visita a Puerto Luz, conversando con una persona mayor, me comentaba que la gente de San José se burlaba de ellos porque tienen chacras. Y añadió: “Esos niños que tienen una mamá arakbut y un papá colono, ese niño no es arakbut”. Una persona que acompañaba nuestra conversación comentó: “Ah, entonces díganle ustedes *wahaiapis*”. La firmeza de sus palabras quedó retumbando en mí y en los días siguientes no podía hacer otra cosa que preguntar a los abuelos por sus nietos “mestizos”¹⁴. Si los de Puerto Luz eran llamados “nativitos” y los de San José eran *wahaiapis*, me encontraba yo en una compleja situación de las transformaciones de su parentesco. Como mencioné en el marco teórico, cuando se habla de cambio social entre la población indígena no debería únicamente atenderse las esferas de las transformaciones políticas y económicas; por el contrario, la etnografía amerindia señala la centralidad del cuerpo y la fabricación de parientes en la socialidad indígena, por lo que este debería ser el punto de partida. Si los parientes afines ya no provienen ni del *wambet* ni del *clan*, sino de rincones

¹⁴ En una comunicación personal con Ruben Tihuen en 2021, presidente en ese entonces de Puerto Luz, me comentó algo parecido, que en Puerto Luz se tiene un estricto control sobre los matrimonios con mestizos y el acceso que estos puedan tener sobre los recursos mineros.

lejanos del Perú, ¿cómo se produce la filiación y descendencia ahora en San José?, ¿cómo se han transformado las preferencias matrimoniales (para empezar), las relaciones yerno-suegro? En este capítulo no pretendo atender en profundidad estos tópicos, complejos como son, sino levantar algunas observaciones sobre las relaciones de alteridad que establecen con los mestizos a través del matrimonio y la descendencia. Presento una primera lectura del parentesco con San José de Karene.

Parentesco y matrimonio arakbut

Andrew Gray (2002a) mencionaba que históricamente los arakbut son una sociedad patrilineal y de matrimonios exógamos de clan¹⁵. Bajo la fórmula levi-straussina, el matrimonio arakbut se define como el intercambio simétrico de hermanas (*Ibidem*). En resumidas cuentas, en el sistema de términos de referencia arakbut, el término *apagn* es equivalente para el padre y el hermano del padre, pero no para el hermano de la madre. El término *nang*, equivale a madre, pero no a la hermana del padre. A la hermana de la madre se le designa de *asign*¹⁶. A la hermana del padre se le denomina *mang*, al igual que a la madre del esposo o esposa. El término para el hermano de la madre y el padre de la esposa o esposo es *chign* (*Ibidem*:130-133). En ese sentido, el matrimonio preferido es con los miembros del nivel genealógico de ego que sean primos cruzados bilaterales de distintos sexos; es decir; el matrimonio preferido es con los hijos de la hermana del padre y los hijos del hermano de la madre (*Ibidem*: 132). El matrimonio con el hijo/a del padre y de la madre, y con los hijos de la hermana de la madre es considerado incesto. Esta regla rige tanto para hombres como para mujeres y la terminología limita la regla general del matrimonio exogámico del clan, además, les permite generar unidades de alianza llamadas *wambet* (parentela).

A diferencia del clan (*onyu*), el *wambet* está centrado en ego. Es una relación basada en las alianzas matrimoniales entre afines de dos distintos *wambet*. En otras palabras, un *wambet* es la unidad básica de la parentela, de miembros cognados a nivel de ego que comen en el mismo fogón, y pueden incluir los tres niveles generacionales (abuelos y nietos). A diferencia del clan, el *wambet* podría incluir a los parientes de la madre (hermana de la madre), pero no al hermano de la madre ni a los afines directos (Gray 2002a). Por otro lado, Gray (2002b) identifica algunos cambios entre 1980 y 1992 respecto a la disminución de la predominancia y solidaridad del clan frente al *wambet*, que afectó incluso la organización del trabajo minero, pasando de grupos de clánicos al *wambet* en la década del 90. Además, ya en dicha década, a medida que los hijos se

¹⁵ En Harakbut se escribe *e'toepak* y su significado literal es “estar con” o “estar atado” (Gray 2002a).

¹⁶ De acuerdo con Gray (2002a), una *asign* es como una madre sustituta, y en los casos en que la hermana fallece, es la *asign* quien asume el rol de madre.

van haciendo mayores, algunos esposos han buscado alejarse residencialmente de sus clanes o siblings para acercarse a la parentela a parientes afines (Gray 2002b).

Los matrimonios solían ser arreglados por el *wambet*, en particular, las madres tenían una gran influencia en la elección de la pareja y buscaban garantizar el respeto por las reglas matrimoniales (Gray 2002a). Aun así, los matrimonios debían ser aceptados por ambos jóvenes, de lo contrario podrían surgir posteriormente problemas. El hecho de que en la comunidad existían pocas mujeres disponibles para el casamiento propiciaba una competencia entre los hombres, incluso entre hermanos, pero el conflicto menguaba en cuanto la unión se concretaba. Tradicionalmente, antes del contacto con los dominicos, los matrimonios se efectuaban cuando los jóvenes (*wambos*) hayan concluido el ritual de la perforación nasal *e'ohokoy* y del labio en una ceremonia de *e'paimpak* y siempre se cuidaba que los jóvenes no inicien relaciones sexuales antes del matrimonio ni que se casen demasiado jóvenes porque los hombres podrían perder su fortaleza vital, como les ilustra el mito del Sipomeme (Gray 2002a).

Siguiendo a Gray (2002b), entre 1980 y 1992, el bajo número de mujeres en edad de matrimonio en comparación con los hombres imposibilitaba un intercambio simétrico de hermanas, hecho que los arakbut intentaban emparejar con los matrimonios con Hija de Hermana y con Hija de Hermana del Padre (Gray 2002a: 148). No obstante, la reciprocidad asociada al matrimonio no provenía del intercambio de hermanas, sino del servicio a la novia de las negociaciones matrimoniales. Varios años podía pasar un hombre viviendo con sus parientes afines ofreciendo su trabajo por la novia. En las memorias de Antonio Sueyo, podemos encontrar pistas sobre lo que implicaba tal servicio¹⁷:

La entrega del mitayo tenía que ser varios meses antes de pedir a la muchacha en matrimonio. Si el novio no cazaba mucho, algunos familiares cercanos le regalaban algunas presas ahumadas para que junte más animales y los entregue a sus suegros. El novio también tenía que hacer entrega de varias cargas de leña, ayudar en la apertura de una nueva chacra y en la siembra. Todo esto podía durar entre dos y tres años. Si el novio no tenía habilidades en la caza de animales, no era trabajador, ni era bueno en la lucha probando su fuerza, la novia y su familia se desanimaban y no le entregaban a la joven (Sueyo y Sueyo 2017: 81).

En la sociedad arakbut, un hombre obtiene prestigio por sus habilidades en la caza, que ellos cotidianamente denominan *mitayo* y la habilidad para cazar es un prerequisite para el

¹⁷ Andrew Gray caracterizó este tipo de reciprocidad como “servicio a la novia”, que en inglés se conoce como bride-service. En esta tesis no voy a tocar el debate que generó la distinción hecha por Rosaldo y Collier de sociedades de bride-service y de bride-wealth. Para revisar las implicancias en la etnología amazónica a partir de las ideas de Marilyn Strathern, véase autores como Peter Gow (1989). “The perverse child: desire in a native Amazonian”, *Man*, vol. 24, pp.299-314; Stephen Hugh-Jones (2013). “Bride-service and the absent gift”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19, N° 2, pp. 356-377.

matrimonio (Gray 2002a). En suma, mitayar exitosamente, trabajo minero habilidoso, el nivel educativo y un comportamiento correcto con su propio clan son valores que los *wambet* aprecian en un futuro yerno (Gray 2002a). En los espacios femeninos como la chacra también se intercambia apreciaciones de los potenciales esposos (*Ibidem*). Por consiguiente, cuando una mujer aceptó un ofrecimiento de matrimonio de joven, recibirá la carne cazada por el novio. Aceptar carne es acceder a tener relaciones sexuales con el cazador. Así, carne y matrimonio representan dos ciclos que se entrelazan en un intercambio que Peter Gow (1989) ha analizado en el caso de los yine del Bajo Urubamba.

Con información recogida entre los arakbut de la comunidad de Shintuya, Helberg (1993:114) señala que este servicio era una prueba difícil para el joven pues quedaba bajo la autoridad del suegro y que, como sucede en San José, la falta de mujeres incrementaba el prestigio del suegro, quien en ocasiones podía provocar fracasos matrimoniales y forzaba que la residencia de las parejas sea uxorilocal, y no virilocal como era la costumbre. Para cumplir este compromiso, el hombre se incorporaba al *wambet* de la esposa por algún tiempo (de acuerdo con Thomas Moore, el servicio solía durar cuando mucho dos años¹⁸) hasta que definan un destino residencial, virilocal o uxorilocal o una residencia independiente. La elección de la residencia podía depender de distintos factores, como padres ancianos que cuidar u otros parientes dependientes, por lo que cada *wambet* recién formado definirá el lugar de la residencia evaluando sus necesidades, pese a que la virilocalidad era la más común (Gray 2002a).

El panorama que hasta este momento he descrito teniendo como principal fuente los trabajos etnográficos más importantes sobre los arakbut, advierten una sociedad que, a pesar de las preferencias matrimoniales y la identidad del clan, busca por otros medios, como la residencia o el servicio del novio, un dinamismo que otorgue a sus miembros autonomía para poder conducir sus propios *wambet*. A pesar de los arreglos internos que los clanes o *wambet* puedan formular, la colonización y la presencia de mestizos (*amiko*) propicia un quiebre en este sistema de parentesco. En su momento, esas etnografías evidenciaban la llegada de cambios a nivel interno. Para la década del 90, Aikman (2003) señalaba que los matrimonios con mestizos eran pocos en San José, pero estaban en aumento. Helberg (1993) agrega que en el caso de Shintuya, al estar la comunidad al tanto de las intenciones de los jóvenes de casarse con mestizos, se expulsaba a las mujeres casadas con mestizos, pero esta regla no se aplicaba para los hombres al ser una sociedad patrilineal. No he encontrado en el trabajo campo ni en la revisión bibliográfica un símil de esta norma en San José, pese a los conflictos que estas uniones desatan cotidianamente.

¹⁸ Comunicación personal, 2 de abril de 2022.

Los mestizos (*amiko*): el encuentro con la alteridad

Los *amikos* saben, están más informados

Reclamo de un hombre arakbut en una asamblea comunal

En la cosmología de los pueblos amazónicos los Otros (sean enemigos, espíritus, muertos, animales o afines) ocupan un lugar importante. Para que sus sociedades se mantengan, las relaciones con la alteridad son necesarias porque lo que “se caza fuera [...] es objeto de un consumo productivo que da cuerpo y alma al interior” (Calavia 2002: 74). En la sociedad arakbut, la presencia de los otros es un elemento presente en su mitología y en las prácticas cotidianas del cuidado (Gray 2002a, Moore 2003).

Los Otros de la sociedad arakbut eran los enemigos (*takas*), los espíritus dañinos (*totó*) y los foráneos. Para referirse a los otros, con quienes han establecido relaciones sociales sostenidas, usan el término *amiko*. Un *amiko* es una persona externa a su pueblo y a cualquier otro pueblo indígena amazónico (Gray 2002a)¹⁹. De acuerdo con Pinedo (2014) el término podría ser una variación del vocablo en español “amigo”, conjetura que concuerda con los testimonios de ancianos que Thomas Moore recogió en la década del 70, cuando los mestizos se presentaban ante ellos como “amigos” en los primeros años del contacto²⁰. En el campo escuché que se refieren a indígenas de otros pueblos como: “son paisas, como nosotros”. Los arakbut diferencian dos tipos de *amiko*: los *wahaipis* y los blancos (*Ibidem*). Un *wahaipi* es un mestizo de los Andes peruanos y en San José lo usan en tono burlesco o despectivo, según a quién se refieran. Un amigo arakbut me definió la cuestión del siguiente modo: “Los blancos son limeños y los gringos, los mineros se creen blancos, dicen, somos gente blanca, pero esos son *wahaipis* nomás”. En otra oportunidad, una esposa mestiza reclama sobre sus sobrinos políticos: “Esos serranos son bien creídos, a veces no saludan siendo igual de nativos que los de acá”. En el mapa étnico de los arakbut, todos los mineros son *wahaipis*. En este texto usaré principalmente la palabra “mestizo” o “mestiza” para hablar de los *amiko* que mantienen relaciones con los arakbut, ya sea por matrimonio o por acuerdo económico. Si bien *amiko* es una categoría que incluye a los blancos, estos no tienen presencia significativa en la vida de la comunidad.

Los mestizos llegan a la comunidad por el oro, pueden vincularse siendo invitados de alguna familia o peón de algún arakbut que posea tracas. Algunos buscarán casarse con una mujer indígena e integrarse al trabajo minero de los yacimientos de la comunidad. Por su parte, las mujeres mestizas se vinculan como pareja sentimental de un indígena. En ambos casos, el

¹⁹ Los arakbut de San José utilizan también el término “colono” para referirse a los *amiko*, pero seguiré la recomendación de Thomas Moore (comunicación personal) de prescindir de esta palabra pues los mineros de la zona son una población que difícilmente se asienta y coloniza, en el sentido de transformar un territorio para vivir. Por el contrario, la información con que contamos indica que transforman para extraer los recursos y regresar a sus lugares de origen.

²⁰ Comunicación personal, 2 de abril de 2022.

contacto se inicia en Delta 1. Otros mestizos que viven en la comunidad son la enfermera (casada con un arakbut) y las dos docentes mujeres del colegio.

Existen tres tipos de mestizos con quienes prima una profunda desconfianza: el invitado, el concesionario y el yerno²¹. Los concesionarios son los antaño patrones, que ahora tienen ese nombre apelando a formalismos estatales. La relación con ellos está definida por la distancia y su presencia es rechazada por todos. Con las décadas, los concesionarios se consolidaron en la zona del río Pukiri favorecidos por los derechos mineros que el Estado peruano con sus distintas normativas otorgaban. En consecuencia, los arakbut reconocen que el desalojo de los concesionarios implica apelar a estrategias legales para anular las concesiones al interior de la comunidad y ese es el deseo de las autoridades comunales (Reymundo 2021).

Los concesionarios, grandes mineros, han pues reíno por el lado de Pukiri, que ellos han conseguido. Han comprado terrenos o áreas, yo qué sé y siguen trabajando hasta ahorita [...] ¿Quién tiene la culpa? A su vez el gobierno. A través del gobierno se hace escuchar que nosotros estamos depredando y es a la inversa. Entonces quién ha dado concesiones mineras, el Estado, dentro de tipo de propiedad de las comunidades. El gobierno está haciendo problemas, no nosotros. Nosotros no estamos destruyendo. Son los concesionarios, gente de afuera. [Echarlos] difícil era señorita, difícil y hemos intentado. Difícil y más allá favor de los concesionarios mineros porque pagaban... no sé qué cantidad pagarían. Y para enfrentar ellos no [se puede porque dicen que] tengo reglas vigentes en derechos mineros del Estado. Ahí quedó hasta ahorita.

Los arakbut evitan cualquier confrontación violenta con ellos por el historial de amedrentamientos y violencia que han sufrido desde hace décadas (Gray 2002a). Además, condenan el enriquecimiento de estos mestizos sin ninguna consideración por las necesidades de la comunidad. En efecto, un acercamiento a los concesionarios desata una ola de rumores, en especial si son autoridades comunales. De acuerdo con Rummenhöller (1987, citado en Gray 2002b: 167), los arakbut buscaban establecer compadrazgo con los patrones a fin de crear un sistema de reciprocidades. Para el caso de la comunidad de Puerto Luz, Pinedo (2014) advierte que entre 2008-2012 en la iglesia de Boca Colorado se registró que el 58% de los padrinos de bautizo eran mestizos. En el caso de San José, no poseo alguna información al respecto. No obstante, conozco que algunas familias indígenas tienen una relación de cercanía con algunos concesionarios, pero esta no deja de estar teñida por la suspicacia.

Con los invitados la principal relación es económica, aunque suele ser voluble. Un arakbut puede tener uno o varios invitados, puede echar al invitado cuando siente que no está respetando los acuerdos o si los une un lazo de amistad, puede mantenerlo más tiempo en la comunidad y reubicarlo en la medida que le sea posible. Como mencionaba en el capítulo 2, la convulsionada

²¹ Respecto al tercer grupo de mestizos que generan tensiones, trataré en la siguiente sección.

situación con los invitados hacía que muchos arakbut negaran tener uno, por lo que era muy difícil profundizar sobre su relación con ellos en las primeras conversaciones. La experiencia de invitados que no cumplen con la regalía ha llevado a la opinión general de que los invitados son deshonestos y siempre están buscando una manera de manipular la información sobre lo extraído. Por ello un grupo de la comunidad ha iniciado una campaña, desde hace algunos años, para desalojar a todos los invitados. Los momentos de encuentro con los invitados son en Delta 1 o cuando los esposos van a sus campamentos a cobrar la regalía o vigilar la correcta ejecución del alce. Muchos de estos invitados, o sus peones, se involucran sentimentalmente con las mujeres indígenas y se incorporan a la comunidad. Aun así, los mestizos son señalados por ser disruptivos de la tranquilidad comunal, ya sean invitados, concesionarios o yernos. Así lo ilustra Ana, una joven, para explicar las razones por las que su padre continúa con el mismo invitado.

Yo le decía a mi papá, “papá, te están engañando. ¿Por qué no vas a cuidarlo [la extracción del oro]? O por qué no le botas al invitado. No, no quería. Como era su amigo también. “No, hoy día no he trabajado, vienes pasado mañana o pasados cuatro días” así le decía. A veces los invitados también... digamos cuando me toca mi alce, este alce no lo trabajan bien, a veces dicen los traqueros que el dueño les ordena que sacudan a medianoche y los que trabajan de medianoche hasta la madrugada y esos nomás, sacuden y sale, sale nomás 5 o 7 y eso nomás los hacen ver. Tengo amigos, así siempre me han dicho, que a los paisas, los paisas engañan así los invitados, se ríen así...

El tratamiento horizontal, y en muchos casos los lazos de amistad, que pude observar en el campo eran con los peones de sus motores, con los comerciantes de Delta 1 a quienes compran sus víveres y con los choferes que hacen la ruta San José-Delta 1. En particular, los choferes jóvenes suelen coquetear con las chicas indígenas e incluso algunos mantienen una relación sentimental. Los choferes más experimentados conocen a todas las familias de la comunidad, dónde quedan las entradas de los campamentos. Entre los arakbut más jóvenes, los lazos de amistad son más frecuentes y suelen integrar a los peones en los partidos de fútbol.

Los arakbut reconocen que la educación y el manejo del castellano de los mestizos los posiciona mejor para resolver los asuntos del mundo externo, de las leyes de minería, de las técnicas de trabajo de extracción y del comercio del oro, entre otros. Por ello, los arakbut consideran que la profesionalización es un modo de contrarrestar la influencia de los mestizos en estos rubros y apropiarse de los conocimientos para el ejercicio independiente de la minería. En alguna ocasión, cuando el concesionario más carismático de la zona se acercó a una familia para comprarle unos platos de patarashca, la esposa indígena le pidió que los ayudará con la construcción de su piscigranja. Para que no quedarán dudas de la relación que quería establecer con el concesionario, la esposa dijo firmemente: “Te voy a pagar, ah”. Considero que la minería les ha permitido a los arakbut reducir, en la medida de lo posible, la diferencia de estatus

económico con los mestizos y así evitar desarrollar relaciones de servidumbre. En el tiempo que estuve en San José, ningún arakbut que conocí trabajaba como peón en el campamento minero de algún *amiko*. Las familias más desventajadas buscaban acomodarse en el motor de algún pariente. Los jóvenes que estaban iniciando un *wambet* propio trabajaban con algún pariente cercano o distante hasta poder adquirir un motor propio.

Recogiendo las ideas de Howard (2002) considero que la posibilidad de poder generar, a través de la extracción del oro, ingresos económicos y no depender de ningún *amiko* les ha brindado la oportunidad de aminorar algunas amenazas del mundo exterior. Para los arakbut las relaciones de alteridad que construyen con los Otros, los mestizos, pasan por la conservación de cierta autonomía personal, la cual es un valor fundamental, y ahí radica el rumbo de la intensa discusión de echar del territorio a los invitados, porque estos representan todo lo contrario. Tener un invitado es depender del trabajo ajeno en tierras propias, del trabajo de personas que no valoran a los indígenas como deberían. Es depender del enemigo, del sospechoso. A diferencia de lo que los *amiko* sostienen sobre la ociosidad de los indígenas, estos dedican todas sus fuerzas a las actividades productivas (sea minería, chacra o pesca) y al cuidado de los hijos.

Sin embargo, tal autonomía por el oro no puede considerarse un logro en sí, porque proviene de un proceso ambiguo que acecha la tranquilidad de las relaciones familiares y la continuidad de la vida misma. En primer lugar, me refiero al matrimonio con hombres y mujeres *amiko*. Al respecto, existe un consenso en la comunidad, que algunos elaboran de manera clara y otros con algo de temor: los *amiko* se van a ir cuando se acabe el oro. En segundo lugar, el costo de dicha autonomía es el aniquilamiento de los bosques y ríos, el quiebre del intercambio simétrico de los géneros, el abandono de las prácticas hortícolas y la desaparición de las fuentes de alimentación.

Por otro lado, ser mestizo está ligado a un conjunto de valores que los arakbut encuentran disruptivos y ajenos, que doblegan el buen desarrollo de la vida. Dicen que los mestizos son ambiciosos y por eso trabajan sin descanso, las 24 horas del día, que su único interés es sacar oro e irse de la comunidad, dejando a sus mujeres e hijos en el abandono. Para referirse a los indígenas, los mestizos en Boca Colorado y Delta 1 usan la categoría “nativos” o “nativitos”, palabra que los arakbut encontraban ofensiva. La visión que los mestizos tienen sobre los indígenas está referida a una evaluación sobre el trabajo, la acumulación y las expectativas de vida que consideran importantes. En tono de complicidad, un taxista conocido en la ruta me compartía sus opiniones de la gente de San José: “Son ociosos, se conforman con lo que tener que comer en el día, no piensan en el futuro, en cambio yo estoy ahorrando para construir mi casa y comprarme un nuevo auto”.

Las palabras del taxista representan una concepción racionalista del trabajo y del dinero, basado en la acumulación, el sacrificio y el ahorro, frente a las nociones de algunos pueblos amazónicos sobre las actividades productivas. Como expuse en el capítulo anterior, aun siendo la minería la principal fuente de ingresos económicos, los arakbut no dedican todo su tiempo a extraer oro, y la intercalan con la pesca, la chacra, el cuidado de los hijos, de la casa, el fútbol. Al respecto, los indígenas consideran que estas concepciones del trabajo colisionan con las suyas. Victoria interpreta la situación de esta manera:

Por el oro nomás están acá creo, ya se van a ir [cuando el oro acabe]. Algunos se llevarán a las mujeres, pero yo veo muy verde porque una vez habían ido uno de acá. Los serranos, mujer y varón, tienen que trabajar. No quieren que esté así nomás, acá nosotros no hacemos nada, estamos sentado, qué estoy haciendo acá, así costumbres nosotros tenemos. Allá por Quillabamba tienes que trabajar, marido y mujer tienen que trabajar. Una vez se había ido [a Quillabamba], dice su hija de Mónica o no sé de quién. Entonces le habían dicho “a mi hijo nomás no le vas a mirar, tú también tienes que trabajar” Así le ha dicho “si no sabes trabajar, si no sabes vender refresco, si no sabes vender gelatinita, qué vas a hacer pues”. Esa casa todo ha vendido, ha vendido su tele grande, su congeladora, su motor, lo ha vendido y se había ido a Quillabamba y [la mujer] regresó.

Además de esta visión dicotómica del trabajo y la vida, en general, el comentario de Victoria expresa otra problemática referida a los mestizos que se unen en matrimonio.

Matrimonio con mestizos²²

“Los yernos no van a estar tiempo acá, no van morir acá”²³

Ana

El hecho reportado por algunos antropólogos sobre el número escaso de mujeres elegibles para el matrimonio en algunas comunidades como San José, podría ser una explicación inicial del porqué —una vez nucleados residencialmente como comunidades e iniciado el involucramiento con la minería— emprendieron la búsqueda de mujeres mestizas como esposas. Así lo indican, por ejemplo, Rummenhöller *et al.* (1991, citado en Gray 2002a) para la población en San José entre 1986 y 1988; en 2011 Rodríguez Castellón (2015) identifica 156 hombres y 128 mujeres. Así, debido a la falta de mujeres, los arreglos matrimoniales han constituido una problemática

²² Entiendo por “matrimonio” la unión entre un hombre y una mujer cuya descendencia es reconocida por los miembros de la sociedad. Una mujer arakbut aclaraba que si uno vive con un “novio”, entonces este deja de ser novio y pasa a ser esposo.

²³ Según Peter Gow (2020: 57), se podría entender el parentesco yine como las ideas alrededor de “vivir bien” y relata una conversación con Artemio Fasabi, su compadre, quien le explicaba en sus propios términos “vivir bien”. “Yo nunca podría vivir lejos de acá. Eso sería lo mismo que morir. ¿Qué es la muerte sino no poder ver nunca más a tus parientes, a tu papá y a tu mamá?”.

entre las comunidades arakbut, con la excepción de Puerto Luz (Gray 2002b: 280). En el pasado, un fuente de conflictos era que los hombres de San José buscaban esposas en Puerto Luz. Recordando su juventud, Ismael describe el escenario de hace algunas décadas:

Una temporada, peleábamos con Puerto Luz por una mujer. Bueno, vinieron en grupo, de arriba. Pelearon mis paisanos hasta uff... sangre. Será pues hace unos 40 años, todos pintados con huito. Acá se querían robar de Puerto Luz una mujer. De ahí pues, se han peleado... de vuelta venían; nosotros también nos vengábamos y íbamos allá a pelearnos en Puerto Luz también. Ellos eran los que venían... nos peleábamos acá, sorpresa. A puros piedrazos nos agarrábamos.

Los matrimonios de parejas de distintas comunidades dificultaban el retorno de la hermana entre los *wambet*, y si la residencia se establecía en San José, muy posiblemente los hombres obviaban sus compromisos con los suegros. Si hace cuarenta años, la búsqueda de esposas en otras comunidades arakbut era una estrategia de los hombres de San José, en la actualidad, la minería los ha acercado a un número más grande de potenciales parejas.

A mi llegada en el campo, era evidente el número de mestizos, hombres y mujeres, viviendo en la comunidad como pareja de un indígena y con hijos. De hecho, las dos familias que me alimentaron estaban compuestas por esposas mestizas. A la abierta pregunta sobre por qué los arakbut preferían casarse con un mestizo antes que con un “paisa”, mis interlocutores respondían con un “por qué será”, rechazando tomar la voz del otro, y luego formulaban sus respuestas desde sus propias experiencias.

Basada en la información que el Puesto de Salud de la comunidad compartió conmigo pude realizar un empadronamiento de las personas que viven en la comunidad y elaborar una lista de los *wambet* y sus miembros. El empadronamiento de las personas que viven en San José presenta varios problemas por los siguientes factores: a) al ser una comunidad dispersa, muchas familias viven o pasan la mayor parte del tiempo en sus campamentos; b) los campamentos están diseminados en todo el territorio de la comunidad y era difícil acceder a todos ellos; c) la población mestiza está en constante movimiento entre la comunidad y las ciudades; d) los hombres indígenas que no son cabeza de un *wambet* (abandonados o solteros) y las mujeres jóvenes solteras también están en constante movimiento, ya sea buscando nuevos depósitos de oro, empleándose como cocinera en campamentos de parientes o estudiando en las ciudades. Conjugados estos factores, considero que solo es posible contar con un número aproximado de las personas que viven en San José, indígenas y mestizos, pero no invitados ni concesionarios.

Para la identificación de los *wambet* realicé dos listas: una de *wambet* donde el esposo y la esposa declaraban continuar juntos y otras de *wambet* quebradas, ya sea por la muerte del esposo o el abandono. Es común que con la pérdida del esposo, los *wambet* se integren a otras, pero en la comunidad, algunas permanecían aun como una unidad. No obstante, este segundo

grupo puede darnos una visión engañosa del problema de los mestizos, porque muchos indígenas abandonados (hombres o mujeres) rehacen sus vidas y vuelven a vincularse con un *amiko*. Aun en su carácter incompleto, considero que esta información es un acercamiento a la composición de las familias de la comunidad ubicada en el tiempo del campo, entre octubre y noviembre del 2019.

Como mencioné antes, un *wambet* es la unidad básica de la parentela, integrada por miembros cognados del nivel de ego que comparten un fogón y puede incluir a parientes de la madre. Recogí datos de la filiación, edad y procedencia de sus miembros, considerando que los hijos jóvenes emparejados formaban un matrimonio solo si tenían descendencia. Lo frecuente era que la economía del oro permitía a los matrimonios jóvenes con descendencia formar su propio *wambet*, por lo que en San José cada *wambet* tiene solo un matrimonio. En el caso de parejas jóvenes mixtas sin hijos, estas estaban ligadas al *wambet* de la parte indígena, por lo que no fueron considerados un *wambet* distinto. En otras palabras, en los casos de parejas mixtas sin descendencia, aun cuando vivían y se cocinaban por separado, no las consideré un *wambet* propio por la volatilidad de la relación.

Identifiqué 60 *wambet*, de los cuales en 56 *wambet* el matrimonio permanecía intacto, en 2 *wambet* la alianza se había disuelto por abandono y en 2 por viudez. En San José el número de viudos/as es más alto, pero muchos de estos o se han integrado al *wambet* de un hijo o se han vuelto a casar. Los dos casos que recojo son de mujeres que han mantenido su *wambet*, no han vuelto a casarse ni se han integrado al *wambet* de los hijos o los padres. Quisiera remarcar nuevamente que la información que presento se trata de *wambet* y no de personas.

Cuadro 1: Número de wambet en San José de Karene

	Wambet con alianza en San José	Wambet con alianza disuelta por abandono	Wambet con alianza disuelta por viudez
Entre indígenas	18	-	2
Alianza con mujeres mestizas	23	-	-
Alianza con hombres mestizos	14	2	-
Alianza entre mestizos	1	-	-
Total de wambet	56	2	2

En el cuadro 1 se evidencia que los *wambet* formados por matrimonios con mestizos son las más numerosas en San José, siendo 37 *wambet* mixtos en comparación con los 18 *wambet* de matrimonios entre indígenas. Sorprende que el número de *wambet* con mujeres mestizas sea

mayor que el de los hombres. He incluido también como “Alianza entre mestizos” el *wambet* formado por una mujer de la sierra de Lima y un joven mestizo de 24 años, hijo de una mujer arakbut y un hombre de los Andes. En la medida en que la descendencia arakbut es patrilineal, este joven sería considerado formalmente un *amiko*, pero más adelante discutiremos estos casos. Lo consigno así con el propósito demostrativo de evidenciar la complejidad de alianzas en San José de Karene. Aunque el número de *wambet* con matrimonio disuelto por abandono sean 2, no significa de ninguna manera que sea representativo del fenómeno del abandono que tanto preocupa a los arakbut. Lo que significa es que estos dos *wambet*, encabezados por dos mujeres, han podido sacar adelante a sus hijos y a sus casas con el dinero que reciben de sus invitados. Además, una de ellas tiene una pequeña bodega con víveres de primera necesidad, golosinas y gaseosas. Con los *wambet* de las dos mujeres viudas sucede lo mismo, el invitado es la principal fuente de ingresos. No obstante, el caso de los hombres abandonados es bastante peculiar, porque suelen integrarse al *wambet* de un hermano o de una hija, pero no he recogido en el campo, que estos mantuvieran su *wambet*, principalmente porque los hijos son llevados con las mujeres a la ciudad cuando se separan. De esto trataremos en la siguiente sección.

Gráfico 1: Distribución de edad de los géneros, en matrimonios entre indígenas

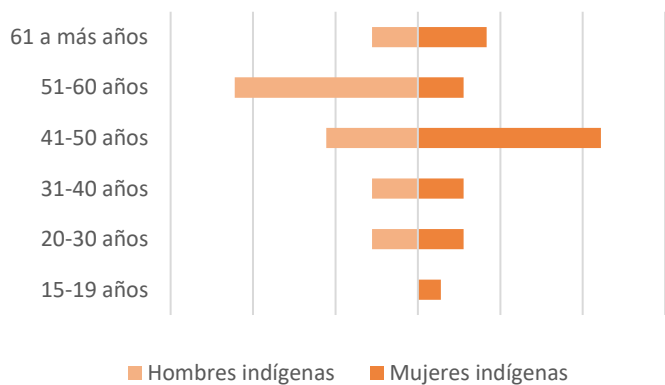
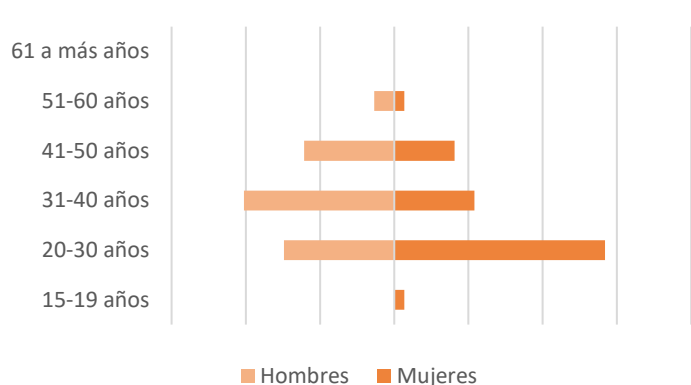


Gráfico 2: Distribución de edad de los géneros, en matrimonios con mestizos



Desagregando los datos por edad y por género de los matrimonios que componen los *wambet*, encontramos grandes diferencias entre las uniones con mestizos y entre indígenas. Los gráficos muestran que entre la población más joven los matrimonios con mestizos son preponderantes, a diferencia de lo que ocurre con los matrimonios entre indígenas, donde estas uniones están compuestas mayoritariamente por personas mayores de 41 años. Por otra parte, en los matrimonios con mestizos, las mujeres (sin diferenciar su procedencia) más jóvenes suelen ubicarse entre los 20 y 30 años, mientras en proporción los hombres se distribuyen entre los 20 y los 40 años. No he encontrado matrimonios mixtos en personas mayores de 60 años, como ocurre entre indígenas.

Los triángulos opuestos en ambos gráficos alertan un cambio generacional en la preferencia matrimonial, que tiene como objeto de deseo a las personas no indígenas y como principal causa la intensidad de las relaciones con las poblaciones mestizas de la zona a causa del oro. Nos queda claro que a diferencia de los más viejos de la comunidad, la población joven cuenta con mayores recursos para entablar este tipo de relaciones con los mestizos. Castellanzados, escolarizados y en contacto con la ciudad o ciudades intermedias, el oro les presenta un mundo exterior que les es posible domesticar sin las amenazas que sufrieron sus padres y abuelos. La flexibilidad de los arakbut para hacer parientes con la alteridad está impregnada de un conjunto de ideas, algunas contradictorias entre sí, sobre lo que representan los mestizos.

¿De dónde vienen los yernos y las nueras?

Han sido las fiebres del oro de las últimas tres décadas las que han movilizad a muchos potenciales esposos y esposas a la zona, como menciona Ismael cuando le pregunto por el tiempo que llegaron los yernos:

Cuando había fiebre del oro, cuando ya demasiado había, se han dado cuenta que había en esta zona oro. [...] De ahí han empezado, No sé... alguien... ha descubiert [oro] primero en la cumbre, había encima nomás, así arenal. [...] De ahí copiaron la gente, vinieron de Huepetuhe. De ahí han puesto algunos almacenes, han puesto acá y ellos viven por nosotros nomás...

Los arakbut señalan que todos los yernos y las nueras son *wahaipis*; es decir, provienen de la sierra peruana. No obstante este señalamiento, los lugares de origen son muchos más plurales por el dinamismo de la minería. Predominante, los hombres mestizos provienen de Puno y Cusco, quienes se acercan a la comunidad como peones de los grandes motores o invitados. Casi exclusivamente, los potenciales yernos son los peones mineros, aunque también conocí a un profesor cusqueño que llegó a la comunidad como docente de la escuela y luego se unió a una mujer indígena, tuvieron hijos y ahora poseen una traca para extraer oro. Su esposa había sido abandonada por otro mestizo dejándola con un hijo. En el caso de las mujeres mestizas, sus lugares de origen son tan variados como Huarochirí y Catacaos. Las mujeres arakbut señalan que las esposas mestizas de sus hijos vienen de los bares de Delta 1.

En la región, el costo social de la actividad aurífera es la creación de economías ilegales en todas las localidades mineras, como la trata de mujeres en Delta 1. Un informe de Capital Humano y Social (2016) reporta que los prostibares de La Pampa y Delta 1, entre otros de Madre de Dios, son los destinos de las rutas de explotación sexual de mujeres captadas, bajo engaño y extorsión, en distintas zonas del Perú. Despojadas de sus derechos y con deudas impagables, los bares mantienen a las mujeres en contra de su voluntad para ejercer la prostitución. En Delta 1, las mujeres de los bares están desde el mediodía a vista y paciencia de

todos, al lado de las bodegas donde los indígenas se abastecen de víveres, de los restaurantes, de los paraderos de los colectivos. Pero además, la explotación sexual no es la única colocación de la trata, muchas mujeres son ubicadas en campamentos mineros, en medio de la selva, para ser cocineras o empleadas domésticas.

En la comunidad, solo una vez pregunté a una mujer mestiza cómo conoció a su pareja indígena, pero retrocedí al notar incomodidad. Considerando que las redes de trata de personas, con fines sexuales o no, pueden haber desplazado a las mujeres hasta ese rincón de la selva, decidí no volver a tocar ese tema por lo doloroso que podía resultarles. Son las mujeres indígenas quienes suelen remarcar si las cuñadas o nueras, dependiendo sea el caso, han trabajado en algún bar.

Por desgracia, el consumo de alcohol en los bares y de los cuerpos de las mujeres es una práctica entre los jóvenes que la comunidad advierte de común y preocupante. Pero no solo entre los jóvenes. Un hombre mayor de 50 años me contaba que tras ser abandonado por su esposa, asistía con regularidad a los bares para ahogar la pena, y ahí se había enamorado de una mujer de 27 años que le insiste en vivir juntos en la comunidad, pero él no está seguro de dar ese paso. Es posible que las mujeres de los bares, víctimas de la trata o no, encuentren en los matrimonios con hombres indígenas un alivio y un escape de los abusos sexuales y las violaciones a sus derechos humanos que encuentran en Delta 1 o en los campamentos mineros.

En resumidas cuentas, ya sea la unión con hombres o mujeres mestizas, estás giran y se nutren alrededor de la actividad minera.

Preferencia por los mestizos: alteridad y pensamientos

Las principales ideas que se asocian a la capacidad de los mestizos como potenciales esposos diligentes y productivos tienen que ver con sus habilidades para el trabajo minero. El conocimiento de las técnicas de extracción, las competencias para tratar con otros mestizos en la comercialización del oro y la proyección de acumular bienes son consideradas por las mujeres como cualidades que conducirían a ser un buen padre. A estas supuestas cualidades se oponen los defectos que algunas mujeres encuentran entre sus paisanos. Escuché varias veces decir que la minería había vuelto a los arakbut flojos y borrachos y que solo con un mestizo se podría salir adelante. Estas valoraciones habrían bastado para que en un inicio, los *wambet*, en particular las madres, aconsejaran a sus hijas buscar estas alianzas. Moisés, el profesor de la escuela, actualmente casado con una mujer mestiza, me narraba su primera decepción amorosa con una muchacha de San José a causa de la preferencia de esta por un profesor mestizo:

A veces los mismos padres aconsejan buscarse gente de afuera. Yo estaba en “enamoramientos” con la hija de Ismael, pero su mamá no quería. Y esto cuando ella ya tenía su hija con un *amiko* que la dejó.

En el caso de las mujeres mestizas, ellas también son valoradas en su relación con el mundo exterior y consideradas importantes para forjar un *wambet* con lazos fuertes en el trabajo minero y la ciudad. La enfermera mestiza de la comunidad, casada con un hombre indígena, contó que los hombres valoraban de ellas que “saben pensar mejor”. Este “saber pensar” es una cualidad tanto de hombres como de mujeres mestizas. Liliana, una muchacha indígena cuyos cuñados y cuñada son casi todos mestizos, comenta que:

Los varones consiguen su mujer no de acá. Y la mujer sabe pensar. No es como nosotros. Ellos tienen una vida distinta, no como nosotros tener una chacra acá, ellos piensan en otra cosa. O sea, irse allá afuera, trabajar en ahí cuando sean sus hijos grandes. O sea, ellos solamente estarán por ahí. Que será pues ¿no? Yo así a mí pensar yo los veo así.

Mientras que la enfermera expresa la diferencia en términos jerárquicos, Liliana expone las diferencias del pensamiento articuladas a la división minería/chacra. Las mujeres indígenas trabajan en la chacra y a pesar de que muchas son jefes de sus campamentos, sus conocimientos del mundo exterior y para el mundo exterior son menores comparables con los conocimientos de las mestizas. En cambio, con las mujeres mestizas la extracción del oro es parte de una estrategia que incluye un vínculo con las ciudades, pensar para afuera de la comunidad. Las mujeres mestizas les permiten tener un pie en las ciudades. Ese “saber pensar” no es una condena de las subjetividades indígenas y la victoria de la racionalidad mestiza; por el contrario, es la afirmación de la alteridad y la diferencia en las relaciones sociales de la sociedad arakbut. Los arakbut no piensan que la minería es intrínsecamente mejor, sino que esta les permite una entrada de dinero más rápida. César, un minero indígena sindicado por tener “varios” motores grandes, señalaba al respecto:

Es la pregunta que muchas veces yo mismo me hice “¿Qué...? ¿Qué puedo hacer más adelante? porque ya estamos, ya estamos acostumbrados [a la minería]. No será mucho en la minería, pero se agarra... es más rápido el dinero a lo que en la agricultura. Pucha si agarrarás dinero en tres, cuatro o cinco meses... al menos. Esa es la desesperación, señorita.

La voluntad de casarse para vivir afuera tampoco parece un objetivo que los hombres arakbut tengan claro. César, quien está casado con una mujer de Cusco, cuyos hijos viven en la ciudad de Puerto Maldonado, expresa que aun cuando se acabe el oro, no se iría definitivamente de la comunidad y retomaría las prácticas hortícolas:

Si habría la posibilidad de que acabe el oro, o sea no me queda otra alternativa que trabajar en agricultura ¿no? más adelante [vivir en Puerto Maldonado] Es otra opción. Pero como le digo llegar a vivir allí años es un poco raro... O sea si puedo venir a visitar a mis hijos, como también dedicarme en San José de mi chacra... o sea, un poco de todo.

Escuchando a César, es posible remarcar que los matrimonios mestizos, antes que constituir únicamente una ruta de escape, lo que hacen es abrir las posibilidades de establecer una relación más cercana, esta vez basada en los lazos de parentesco, con las ciudades y sus habitantes. Y esto pasa por el reconocimiento de que lo exterior es un mundo construido por los pensamientos mestizos. En el mundo amazónico, como señala Belaunde (2018) los pensamientos y el cuerpo no están desligados cartesianamente uno del otro, por el contrario, el pensamiento circula en la sangre, se interconstituyen con los afectos y los deseos; y “son exteriorizados en el esfuerzo físico, el trabajo y los productos” (*Ibidem*: 46). En ese sentido, el pensamiento de los Otros implica un cuerpo distinto, y con esto un modo diferente de producir parientes, ajenos al mundo indígena. Y así lo expresan los arakbut cuando remarcan las diferencias, como Liliana en la siguiente cita:

[Nosotras] Somos más más descuidadas para arreglarnos. Hay personas en la comunidad que no se arreglan, también hay otro, que somos distintas en la manera de cargar cosas, de cómo vamos a la chacra, hacemos fuerzas... A veces mis cuñadas [mestizas] se asombran. Me dicen cómo vas a cargar eso... pesa...

Como resalta Liliana, el pensamiento arakbut se plasma en la fuerza y en la chacra, los cuerpos de las mujeres indígenas poseen una acción, un conocimiento y una afectividad de la chacra (Belaunde 2018) que no posee el pensamiento mestizo. Decir que las mestizas piensan distinto es decir que sus cuerpos están producidos de otras maneras. Además de ser de afuera, el pensamiento mestizo está menos dado a la alteridad. En la siguiente cita, Ana resalta este punto.

Siempre ellos tienen, como ellos son de afuera, siempre tienen otra mentalidad. Ser algo afuera... no toda la vida van a estar acá. [...] Mi pensamiento es que ellos nunca se van a quedar aquí. Porque los yernos no van a estar tiempo acá, no van a morir acá.

Pero los mestizos con sus pensamientos y cuerpos son objetos de deseo entre los arakbut y así lo expresan cuando empezaron a preferir los matrimonios con ellos. El matrimonio no es sino la realización de una práctica de la alteridad mediante la sexualidad porque “el sexo es inherentemente, una apertura al otro” (Belaunde 2018: 16). No obstante, dicha alteridad está asociada a varios peligros. Uno de ellos es que el juego de la alteridad puede nublar la perspectiva indígena. Una mujer anciana expresaba su asombro sobre lo que consideraba cambios inaceptables entre sus paisanos: “Juana vive con un *wajaiipi* y reniega de ser arakbut, *amiko* ahora se cree, ni come plátano”. En efecto, lo que más preocupa de la interpretación que esta anciana hace es que la cercanía con el mundo mestizo aleje a esta mujer del consumo de los alimentos de su propia chacra, quebrando así todos los significados de la socialidad indígena. Aunque aun es muy pronto llegar a algún tipo de conclusión al respecto, un segundo peligro

señalado reiteradas veces por los arakbut es la ruptura de las uniones con mestizos y el subsecuente abandono de los hijos y la separación de los hijos de los padres, como señala Pablo:

Los *wahaipis* varones de hecho están por cuestión de trabajo y ya algunos se han ido ya, vienen para trabajar minería nomás. Vienen a trabajar nomás y una vez que terminan ya se van nomás. Se van no tienen chacras, algunos no tienen casa, sólo tienen su campamentito nomás. Ya, cualquier rato se van, es inseguro pues. Es un problema... los jóvenes de hoy día no piensan pues no... porque es gente de afuera ya se conviven ¿no? sin pensar que es *wajaiipi* o ratero, no sabemos quién es.

El abandono se produce porque los mestizos no tienen la intención de “morir” en San José, como diría Ana. En San José es continuamente verbalizado el hecho de que dichas uniones estén promovidas por intereses económicos antes que la genuina voluntad de formar un *wambet*. No obstante, en la cita anterior, Pablo remarca que los mestizos llegan desligados de sus parentesco y sin historia. Precisamente, al no asumir los compromisos que los arakbut consideran fundamentales en sus sistemas de parentesco, el abandono de los hijos es siempre un escape de la responsabilidad adquirida con el *wambet* de la esposa y con el propio.

Diferencias en la conyugalidad

En los matrimonios con mujeres mestizas, unas de las primeras diferencias que saltan a la vista es la ausencia de una chacra y la solidaridad de la parentela. Si bien preparar una chacra nueva ha ido en decrecimiento, cuando las mujeres indígenas tienen un propio *wambet* y no poseen chacras se reagrupan en las chacras de sus madres junto con sus hermanas o hermanos. El fortalecimiento del vínculo con su *wambet* de origen no es roto ni por el matrimonio ni por el aumento de la actividad minera. La movilidad para trasladarse a los campamentos mineros, a pescar o las chacras les da mayor independencia a las mujeres indígenas en sus tareas cotidianas. Como mencionaba Gray (2002a) en las comunidades arakbut es posible ver una separación de los cuerpos de hombres y mujeres en el día a medida que cada uno realiza sus actividades productivas y presenciar la unión de los mismos por las tardes, en el fútbol y en las comidas de la noche.

Frente a la imagen de mujeres indígenas que reparten su día entre las chacras acompañadas de sus madres, hijas o hermanas, la pesca, el trabajo minero, se impone la de las mujeres mestizas en sus casas y con menor movilidad en la comunidad. Sin parentelas propias, la relación con el *wambet* de origen del esposo es dificultosa y toma bastante tiempo. Conversando con dos mujeres mestizas, casadas con dos hermanos, me contaban que ellas no eran aceptadas por las cuñadas, y en la comunidad tampoco las veían como “iguales”, eran tratadas de *wahaipis*, cosa que incomodaba principalmente a una. Dislocadas de sus parentelas de origen, sin contar con la solidaridad del *wambet* del esposo, es difícil para ellas hacer una chacra si no cuentan con los

conocimientos necesarios. Esto genera desigualdades entre indígenas y mestizas, pero además, sin chacras, las mujeres mestizas no pueden participar del intercambio generizado de alimentos que tiene lugar al interior del hogar, poniéndolas en una situación de menor prestigio respecto al esposo (Gray 2002a).

El conocimiento de las chacras es un diferenciador importante que separa a las mujeres indígenas de las mujeres mestizas, pero no es el único. En conjunto, son los conocimientos femeninos de la chacra, del cuidado de los hijos, de la pesca, de hacer *wempus* que hace de las mujeres indígenas distanciarse en un primer momento de las mujeres mestizas. Ese fue el sentido de las palabras de Angélica hacia una de las hijas del hermano de su esposo, cuando le dijo “tu mamá cuando va a Delta, nosotros vamos a pescar”. Angélica estaba remarcando con un tono de humor la diferencia entre la madre de su sobrina, una mujer de Quillabamba, y ella, una mujer indígena.

Sin embargo, la distancia entre las mujeres mestizas e indígenas se puede acortar con los años. Al respecto, una tarde me encontré en el camino de la comunidad con una anciana que despedía a su hijo y su nuera mestiza. Ellos habían iniciado tarde la roza y quema de una chacra al lado de la carretera, y oí a la nuera decirle cariñosamente “chau mamita”. La anciana en el regreso contó que su nuera antes era una mala mujer, pero ahora había cambiado y hasta sabía hacer *wempus*. Los *wempus* son bolsos tejidos por las mujeres arakbut de la fibra del árbol del cético (*Cecropia membranacea*) para trasladar productos de la chacra.

La mujer mestiza en cuestión había logrado, con el paso de los años, incorporar en su cuerpo parte del mundo femenino indígena y estaba siendo reconocida por su suegra, quien ahora le guardaba cariño. A pesar de que el tiempo permitió mejorar la relación suegra-nuera, las altas incidencias de abandono de mujeres mestizas no permite conocer qué tanto la edad también puede inferir en el reconocimiento de las mujeres al interior de la parentela del esposo. Lo que es más frecuente observar es a las mujeres mestizas, efectivamente, concebir su paso en la comunidad como algo transitorio.

Una tarde de fútbol, una mujer mestiza me contaba que su hijo había logrado un cupo para estudiar en el internado para indígenas de la ciudad de Puerto Maldonado, pero al año siguiente lo cambiaría a un colegio público porque le parecía que el internado los volvía muy tímidos. En sus planes estaba mudarse a Puerto Maldonado con sus hijos. Otra mujer mestiza, la esposa del profesor, comentaba que sus planes eran quedarse en la comunidad hasta que su pequeño hijo entrara a primaria y mudarse a la ciudad porque consideraba que la escuela en la comunidad no ofrecía calidad educativa. Este tránsito a las ciudades por parte de las mujeres mestizas es un tema que preocupa a los arakbut. De hecho, el miedo de que los hijos sean alejados de la

comunidad está más presente en las uniones entre hombres indígenas y mujeres mestizas, porque en el caso de los hombres mestizos que viven con mujeres indígenas, las preocupaciones giran alrededor del posible abandono de los niños.

Como hemos mencionado anteriormente, en los matrimonios con hombres mestizos, estos se integran rápidamente a la minería en el territorio de la comunidad y las mujeres participan de la minería dependiendo de los arreglos que el *wambet* convenga, aunque en estas uniones es frecuente ver que estén vinculadas a las chacras de la madre si no tuvieran una. En el campo solo pude conversar con un mestizo, quien algunos días frecuentaba por las tardes su casa porque su motor había presentado desperfectos. No cuento con más información proporcionada por ellos mismos sobre sus ideas e interpretaciones de la vida en la comunidad. No obstante, he recogido en mayor número las impresiones de los arakbut sobre lo que consideran un conjunto de impactos negativos del aumento de los yernos y la permisividad con que la comunidad les deja extraer oro. En primer lugar, crece la idea de que el yerno mestizo está en la comunidad únicamente por el oro y que una vez cumplido su objetivo regresará a su lugar de origen. Por otro lado, al formar una descendencia con mujeres indígenas, estos gozarían de los beneficios de dicha unión.

Revisando las actas comunales del periodo 2012 y 2019, se puede observar en varios momentos, que la comunidad intentó establecer reglas para el derecho de los yernos mestizos sobre la explotación de los yacimientos, pero estas iniciativas no tuvieron éxito alguno. Las propuestas iban desde prohibir la extracción, regular el número de motores para el trabajo, exigir aportes al fondo comunal o realizar faenas en eventos importantes de la comunidad, como los aniversarios, la construcción del camino a Delta 1. Una conversación que tuve con un nuevo miembro de la nueva Junta Directiva 2020, señalaba al respecto de prohibir dichos beneficios:

¿Qué pasa cuando yo he tratado de prohibir? Salta su suegra, su primo, su abuela, su tatarabuela no sé quién más salta: “deben tener los mismos derechos que los comuneros”. Los mismos paisanos los protegen, lo avalan. “No, esta con mi hija, tiene derecho. Tiene todo el derecho de tener su sección como todos nosotros, que es mi yerno, mi querido”.

El yerno es aceptado en la familia porque la flexibilidad en la elección de la residencia así lo ha permitido. A pesar de ser históricamente una sociedad que prefería la residencia virilocal, su actual apertura a la uxorilocalidad más los cambios en las economías familiares posibilitaron que cada *wambet* tuviese más margen de elección prefiriendo la matrilocalidad. Además, tomando en cuenta la importancia en la sociedad arakbut de la relación suegro-yerno, esto reflejaría la importancia de las relaciones de afinidad, como advierte Belaunde (2019).

Por otro parte, si bien los hombres indígenas pueden complementar los ingresos económicos del dinero con la carne del mitayo, la pesca o, ayudando a las esposas en los cultivos, en el caso de los hombres mestizos estos aducen que solo pueden alimentar a sus hijos con el trabajo de la minería. Asegurar su acceso a los yacimientos es una forma de asegurar que los hijos de las hijas puedan alimentarse y asegurar una educación. Al ser una sociedad patrilineal, las familias comprenden que los niños de la unión entre un padre mestizo y una mujer indígena es sumamente vulnerable porque no podrá contar con la solidaridad, pero sobre todo la afectividad del clan del padre.

Aunque, sin duda, este problema divide a la comunidad, se ha intensificado con el aumento de los abandonos de las mujeres. Por ello, el aprovechamiento para fines ajenos a los *wambet* formados con mujeres indígenas de la comunidad motiva a que en los últimos años las madres, figuras importantes en la decisión de los arreglos matrimoniales, cambien su opinión al respecto. De hecho, algunas mujeres mayores ya advierten a sus hijas jóvenes de que dicha unión podría concluir con el esposo mestizo marchándose de la comunidad.

Asimismo, podríamos señalar que en los matrimonios mixtos las prácticas rituales de la producción y el cuidado de los cuerpos de los niños arakbut es una práctica en declive, posiblemente por la entrada de nociones de cuerpo que colisionan con el pensamiento indígena, aunque retomaremos esto más adelante. Continuando, las implicancias negativas que los arakbut consideran para los matrimonios con mujeres mestizas se produce a nivel familiar, cuando estas abandonan al esposo, llevándose a los hijos, mientras que en los matrimonios con hombres mestizos, los conflictos no solo se vivencian al interior de las familias, sino que trascienden a la arena política de la comunidad y originan conflictos interfamiliares. Sin duda estoy simplificando los impactos en los niveles intra e interfamiliares, pero mi intención es brindar una primera mirada de la cotidianeidad en los matrimonios mixtos.

Desengaños amorosos

En el campo, hombres y mujeres abordaban el tema del consumo en los bares de Delta 1 como una actividad en aumento entre los hombres jóvenes. Salidos del colegio, o habiéndolo abandonado, trabajaban en los motores de algún pariente y con lo que recibían, iban a los bares a beber alcohol. Entre los jóvenes solteros, intercambiaban fotos o videos de los espectáculos de mujeres que veían en los bares. Sin embargo, esto no sucedía sin turbación de los mayores en la comunidad, quienes lamentan la temprana iniciación sexual de los jóvenes, recordando el mito de Sipomeme, en el que los jóvenes adelantados enferman y mueren posteriormente.

Los comentarios sobre los bares solían apuntar al consumo del alcohol y no el consumo sexual, pero eran los hombres, abandonados por sus esposas mestizas, quienes colocaban este como un problema que destruyó sus matrimonios.

Mi intención en esta parte es abordar las percepciones y experiencias alrededor de las rupturas de los matrimonios, para analizar así los efectos en los *wambet* y en especial el impacto hacia los hijos. Si bien las razones de una ruptura pueden ser muy variadas y subjetivas, me interesa aquellas relacionadas con el consumo en los bares porque eran mencionadas cotidianamente como algo novedoso. Por otra parte, considero importante presentar un panorama sobre las estrategias de adaptación de las mujeres y sus hijos luego del abandono de sus parejas.

La valoración negativa de los mestizos, en particular de los yernos, trascendía las conversaciones en la intimidad de los *wambet* hasta volverse un álgido tópico político de la comunidad. Sin duda, la molestia se originaba en los abandonos de mujeres e hijos, pero en el momento del campo, la animadversión creció a causa de un caso que había disparado las alarmas. Luego de algunos años de haber abandonado a su esposa indígena y a sus tres hijos, un hombre mestizo regresó a la comunidad asegurando que solo trabajando en los yacimientos podría cumplir con las responsabilidades económicas que había obviado todos esos años, solo que en esta ocasión regresaba para instalarse en un campamento con su nueva pareja, una mujer mestiza. Muchas familias de la comunidad encontraban en este caso una gravísima falta de respeto a la mujer, a su familia y al pueblo arakbut. El padre de dicha mujer y su familia extensa discutían frecuentemente sobre la insoportable situación que estaban viviendo, pero al parecer no lograban hacer cambiar de opinión a la hija. De hecho, esto motivó a que un grupo de personas propugnaran, hasta la actualidad, el desalojo de todos los invitados y reglas estrictas hacia los yernos mestizos.

Esta dolorosa experiencia formula otros problemas producidos al interior de los parentescos y de la comunidad misma. Como habíamos relatado, de por sí la minería y los matrimonios mixtos implicaban ya un quiebre del sistema de intercambios complementarios de productos generizados al interior de los *wambet* que tenían como punto de encuentro la cocina de las mujeres y se cristalizaba en los cuidados de los hijos. Pero perder a la contraparte mestiza en el matrimonio en una economía monetizada encarna —entre otros peligros— negar a los hijos la posibilidad de desenvolverse adecuadamente en el mundo exterior, que generalmente se presenta hostil hacia los indígenas. En ese sentido, frente al abandono de los mestizos, las mujeres asumen una enorme presión económica para mantener a sus hijos y satisfacer sus necesidades educativas. Para lograrlo, buscarán ayuda entre los miembros de su *wambet* de origen, ya sea económica, con productos de la chacra o para realizar los arreglos necesarios para instalar a un invitado en los yacimientos de la comunidad. Así, los invitados alivian en algo la

presión económica en tanto cumplan con sus regalías. No obstante, lo usual es volverse a unir en matrimonio a otro hombre mestizo. En ese sentido, se puede decir que los mestizos refuerzan un ciclo minero que condena al parentesco a vincularse con el extractivismo y agrava la dependencia del oro en la comunidad: matrimonio mixto/trabajo minero; abandono/invitado; segundo matrimonio mixto/trabajo minero. En este ciclo, se pierde la relación suegro-yerno por la economía minera. No cuento con información sobre el tipo de relación que establecen los suegros y los yernos mestizos al inicio y durante el matrimonio.

Por otra parte, la influencia de los *wambet* sobre la elección de las parejas podría haber mermado en varias familias y la valoración colectiva del *wambet* ya no es tomada en cuenta por los jóvenes, hombres y mujeres. Muchas veces, tales uniones parten de una decisión personal, tanto de hombres como de mujeres indígenas, que es alimentada por las experiencias de escolarización, bilingüismo, relación con la sociedad nacional y conocimiento de la ciudad. Una manera de comprender la pérdida de la autoridad de los *wambet* es relacionarla con el arribo de imaginarios urbanos, nuevos patrones de consumo y deseos que los jóvenes escolarizados y profesionalizados trasladan a las comunidades (Belaunde 2012: 24). En San José, además del alto número de matrimonios mixtos, es posible observar la llegada, aún tímida, de las tendencias urbanas en los deseos de nuevos modelos de casas de cemento y el consumo de la música popular²⁴. Por otro lado, prescindir de los consejos de la madre y del padre puede conllevar a la ruptura de las reglas más básicas del matrimonio preferencial exogámico. Por ejemplo, en la comunidad se registra ya el caso de una pareja (hasta la fecha sin descendencia) que pertenece al mismo clan pese al rechazo de ambas familias. En este caso, ambos son jóvenes profesionales con vivencias ciudadinas.

De los 14 matrimonios mixtos con hombres mestizos, al menos 5 eran segundos matrimonios. Vale recalcar que hay 2 *wambet* más con matrimonio disuelto por el abandono, donde las mujeres no han vuelto a casarse. Volverse a casar es una decisión que busca reconstruir los vínculos perdidos, asegurar la protección de los hijos desamparados. No obstante, no solo las mujeres son víctimas de abandono. Generalmente, cuando se rompe un matrimonio con una mujer mestiza, los hijos abandonan junto con la madre la comunidad. Esta complicación es relatada por Pablo:

Los jóvenes no piensan que conviviendo con gente de afuera peligran los hijos que tienen allá, o sea, no aquí. Nosotros, entre nosotros mismos, ¿dónde vamos a llevar a nuestros hijos? No se

²⁴ Respecto a la primera, todas las casas tienen techos de planchas de calamina y por ahora dos familias han sustituido los tradicionales palafitos de madera por pisos falsos de cemento, aunque la intención es cambiar todos los materiales de madera por cemento y ladrillos. La segunda tendencia es generada por los estilos de vida mestizos que se conocen a través de las relaciones sociales con los mineros, con Delta 1 y, en particular cuando acuden a los bares, me refiero a los ritmos de cumbia del sur, de Puno y Cusco.

pueden llevar, aquí nomás. Eso es lo que no se dan cuenta y se enloquecen por amor de *wahaipi*. se casan... al tiempo se los lleva a sus hijos y no quiere.

Precisamente, Pablo señala que la transgresión del parentesco y la obcecada apertura a relacionarse con mestizos está encauzada por un deseo enloquecedor hacia el Otro. No es la primera vez que escucho la formulación de una ilusión desmedida como la razón para casarse con mestizos. La fuerza de la atracción de los cuerpos y los pensamientos mestizos merecen estudiarse a profundidad teniendo en cuenta la producción de la alteridad como un ejercicio que no apareció con el contacto, sino como práctica cotidiana que involucra las sexualidades. Además, el deseo desmedido por el Otro como una posible amenaza de la armonía.

Cual sea el camino que tomen estas reflexiones, me interesa colocar el tema porque explicaría la trayectoria que siguen los hombres y mujeres indígenas en su insistente voluntad por vivir con un mestizo, a pesar de las terribles experiencias que cargan en sus hombros.

A pesar de que los hombres indígenas también reconstituyen su núcleo familiar al casarse nuevamente con una mujer después de haber sido abandonados, la pérdida de los hijos es una experiencia que los marca tristemente. Rescato brevemente las trayectorias de algunos hombres porque se presentan comparativamente distintas a las de las mujeres.

Hombre 1, entre 50 y 60 años: Se casó con una mujer indígena de la comunidad con quien tuvo una descendencia numerosa. Después de varios años de matrimonio, ella los abandonó para unirse a un hombre mestizo y formar una nueva familia con él. Luego de la ruptura, quedó muy afectado y cuidó a sus hijos por un tiempo, pero su hija mayor tuvo que dejar los estudios secundarios para ayudarlo a cuidar de sus hermanos. Más adelante se enamoró de una mujer mestiza pero la relación no prosperó. Cuando lo conocí concurría con regularidad a los bares de Delta 1. Se cocina solo, aunque a veces almuerza con alguna de sus hijas. Alterna sus días entre hacer minería con su hermano y sale a cazar por las noches. Es un gran conocedor de la mitología arakbut.

Hombre 2, entre 30 y 40 años: Fue la primera persona con quien conversé a mi llegada y compartió su historia conmigo. Estuvo casado con una mujer mestiza con quien tuvo una hija. La relación era afectada por los continuos celos de la mujer. Por un periodo, vivió en la ciudad con su familia, pero no se acostumbró y cuando la relación concluyó regreso a San José. Luego de conversar recordaba con amor y lágrimas a su hija, a quien no ve hace algunos años.

Hombre 3, entre 50 y 60 años: Estuvo casado con una mujer mestiza con quien tiene un hijo. A causa de una infidelidad con una joven de Delta 1, terminó su matrimonio y su esposa e hijo se mudaron a la ciudad. Ahí, la mujer montó un negocio. Posteriormente, mantuvo una relación sentimental con una mujer mestiza que no prosperó. Cuando lo conocí, su motor estaba

malogrado y tenía un invitado. Viajaba continuamente a Puerto Maldonado a visitar a su hijo, cumplir con sus obligaciones económicas y ayudar a la madre de este. Me comentaba que tenía la esperanza de regresar con ella. Él es mitayero, y alterna sus tardes en los bares de Delta 1.

Hombre 4, entre 30 y 40 años: Retomó los estudios superiores que había pausado por la minería gracias al apoyo de su hermana. Se casó con una mujer mestiza con quien tuvo un hijo. Cuando se separaron, ella y su hijo se quedaron en la ciudad. La madre tiene un nuevo compromiso y entre la abuela materna y él convinieron que el niño se quede a cargo con la abuela en la ciudad. Cuando no está estudiando, regresa a la comunidad a trabajar oro.

Estas cuatro historias tienen en común la ruptura del vínculo matrimonio y, en tres de ellos, el alejamiento de los hijos. En tanto la procedencia de las mujeres mestizas es heterogénea, los hijos pueden mudarse a Puerto Maldonado como a Lima e incrementar así los costos de vida, que repercuten en un incremento de la actividad minera de los padres. A diferencia del resto, el hombre 1 no tenía hijos en edad escolar cuando hice el trabajo de campo, pero cuando estos eran niños trabajaba minería intensamente, tal como era recordado por sus paisanos. Desde su perspectiva, explica que los años que extrajo gran material aurífero no le sirvieron de mucho porque los gastaba en Delta 1, precisamente porque la falta de una esposa no le permitía pensar bien en el futuro. El sentido de sus palabras apela a la importancia del soporte afectivo para el buen desarrollo de las actividades productivas. Y el hecho de cocinarse para sí y para los hijos evidencia la pérdida de la complementariedad entre los géneros (Gray 2002a).

Otro tema en común en los cuatro casos son los celos y las infidelidades relacionadas al consumo en los bares en Delta 1. Entre los pueblos amazónicos, las prácticas sexuales discurren por caudales distintos a la moral cristiana de la culpa y la represión y, por el contrario, las prohibiciones morales estaban ligadas al resguardo de los cuerpos de los niños (Belaunde 2018: 16). Del mismo modo, históricamente entre los arakbut el acceso a distintas parejas sexuales estaba ligada a la idea de la acumulación de semen para crear un cuerpo con rasgos lo suficientemente diferenciables del clan paterno (Gray 2002a: 121). Por eso, cuando me refiero a las infidelidades lo hago desde su uso urbano y para referirme a la incorporación de una masculinidad minera. Como puntalicé más adelante, la naturaleza ilegal de la economía minera engendra varios tipos de violencias, como la trata de mujeres y la explotación, pero además los roles de género asociados a esta actividad operan bajo la lógica de la dominación y el poder, donde se sitúa lo femenino como objeto de consumo sexual y entretenimiento (Branstetter 2016). En ese sentido, algunos estudios han mostrado que entre los hombres mineros se construye un imaginario viril y violento como un mecanismo de desensibilización y control emocional frente a la dureza del trabajo y que encuentra en el sometimiento de su contraparte femenina, los prostíbulos, una forma de reproducirse (Dejours 2012, Silva, Zuleta y Castillo

2021). Por desgracia, no contamos con estudios similares sobre la minería ilegal en la región de Madre de Dios que contribuya a pensar las influencias a que están expuestos los hombres indígenas. No obstante, es indudable que las masculinidades mineras que llegan a San José están caracterizadas precisamente por el consumo sexual.

Efectivamente, desde que los jóvenes se entrenan en el trabajo minero, asistiendo al padre o en el motor de algún familiar, las relaciones con otros hombres mestizos se intensifican, pero lo mismo sucede cuando asisten a las escuelas secundarias de Delta 1 o Boca Colorado, donde el universo social fluye bajo el influjo minero. Y el influjo minero de la zona tiene su otra cara en el prostíbulo. Qué tanto socializan en estos espacios los hombres indígenas, jóvenes o adultos, es una tarea pendiente y urgente de la investigación social. Sin embargo, en tres relatos, las infidelidades y la concurrencia a los bares desgastaron la relación y condujeron a la separación.

Por último, quisiera resaltar cómo en los tres relatos, aun cuando las separaciones ocurrieron varios años atrás, las palabras de estos hombres estaban teñidas del dolor de vivir lejos de los hijos y de sus esposas. En efecto, en el caso de uno de ellos, su familia expresaba preocupación por la prolongada pena que cargaba. Con esto, quisiera señalar cómo se presenta la problemática con los hijos en San José de Karene.

Criar hijos

En San José, les causaba estupor a muchos arakbut que yo no tuviese ningún hijo. Cuando se enteraban de mi edad, parecían obsesionarse con el tema de mi fertilidad. Una amiga llegó a sugerirme que tuviese uno al menos para que me haga compañía. A uno de mis amigos le expresé que no tenía ganas de tener hijos y su automática respuesta fue “no me decepciones”. De la misma manera, algunas personas atribuían a la imposibilidad de tener hijos el castigo por cometer un acto incestuoso —casarse con una pariente consanguíneo o alguien del mismo clan— o por el simple hecho de haber negado con anterioridad un hijo. La fertilidad, y en particular tener una gran descendencia se percibía como algo bueno. ¿Por qué los arakbut se interesaban tanto en que tuviera hijos? ¿Por qué explicaban que las desgracias personales venían bajo la forma de la infertilidad? En la cotidianeidad era palpable que los hijos estaban en el centro del sentido de la socialidad arakbut.

Sitúo la postura de los arakbut sobre la descendencia como una manera típicamente amazónica de pensar el parentesco y los cuerpos de los hijos. Entre los pueblos amerindios amazónicos, los hijos “completan el movimiento de consanguinación iniciado en el matrimonio” (Viveiros 2000: 29) pero sus cuerpos deben hacerse y transformarse a través del manejo ritual de las prácticas reproductivas y sexuales (Overing 1986, Belaunde 2001), que se entrelazan con las esferas productivas generizadas. Así, los hijos no solo posibilitan el funcionamiento del intercambio

entre el hombre y la mujer, sino que solo con ellos las parejas puede convertirse en completos adultos productores (Gow 1989).

Para los arakbut, cuando nace un niño su *waso* (cuerpo) no está terminado ni ligado a su *nokiren*²⁵ (espíritu/conciencia/pensamiento). El parto es un momento peligroso en el que acechan los espíritus dañinos (*totos*) y los padres deben cumplir un régimen de restricciones sexuales y alimentarias en los siguientes años con el fin de proteger al niño (Gray 2002a: 199). Aproximadamente, a los tres años es destetado, se le corta el pelo y se le da un *wandik* (nombre) y se vuelve independiente de la madre (Aikman 2003: 142). Una mujer anciana, Victoria, explica este proceso y observa los cambios en los jóvenes de la siguiente manera:

No se puede [tener relaciones con el marido] desde el nacimiento, eso no se puede hacer. [Si los padres duermen juntos, los niños] lloran, enferman, así sin ganas están bebitos, lloran y quieren estar en los brazos nomás. Cuando está sanito gatean así, cualquier cosa agarran, se pueden caerse, para allá se van gateando, así es cuando están sanos. ¿Alguna vez has visto a mi nieto? ¿a su hijito de mi nieta? Bien gordito, es que está sano, sanito. No hay que malograr nada, no hay que tener relaciones, hasta un año. [Mis hijos] con ocho meses ya estaban parando, nueve meses ya estaban caminando ya. No se puede tocar a la mujer ni la mujer al marido. Tiene que dormir con el bebé nomás. Las *wahaipis* dicen “me estoy enflaqueciendo porque me está tetando”. No es eso, no es eso. Es porque tienen relación con su marido y encima tienen bebés flaquitos. Flaquitos... Yo les veo así. Su hijito de mi nieta está gordito, gordito gordito. Las *wahaipis* dicen mi hijito está flaquito, es porque están malogrando pues... Me da pena a veces, pero tienen que curar si es eso. Cuando te curan, aparte tienes que dormir hasta que se sane, hasta que camine tu hijo, ya no puede hacer nada ya, hay que ver si se puede curar con oración para que caminen bien rápido, para que se sanen. Ahí [tampoco] tienes que hacer relación con tu marido, eso también. [Los bebés flaquitos están así porque la madre está] haciendo relación con su marido. Por eso le han dicho a una chica “¿por qué no está caminando tu hijito?”. “Normal estoy con mi marido” ha dicho... ah, de razón no camina pues... “Eso es creencia”, dice ella pues. No respeta, creída es, esto no es creencia, es la verdad. No hay que hacer nada cuando tienes el bebé, no tienes que tener relación con tu marido, ni tocarlo. Pero de hablar, puedes hablar, puedes conversar, pero no abrazando, ni besando. Así tiene que hacer. Si es así, tiene que ser sano, sanito.

Victoria toca varios temas importantes respecto a la importancia del resguardo para el cuidado y la producción de los cuerpos de los niños. Señala que la sanción por incumplir con la abstinencia sexual es un cuerpo infantil enfermo y delgado, “malogrado”. Estar enfermo se traduce como la dificultad para erguirse y caminar, donde estarán “en los brazos de la madre”, como una extensión de ella sin la capacidad primera para iniciar el camino de la autonomía. El niño enfermo es un signo negativo que debe ser curado mediante la oración. Pero incluso en el

²⁵ Los arakbut consideran que los animales grandes, como la huangana o el tapir también tienen un *nokiren*, porque tienen cierta conciencia de sí (Gray 2002a: 194).

proceso de curación, la práctica del resguardo es necesaria para proteger al niño. Frente a la interpretación mestiza de la lactancia como adelgazador, para Victoria la única razón por la que los niños y las madres adelgazan es porque la pareja no cumple con los cuidados rituales. En el pensamiento amazónico, en el proceso de producción del cuerpo, los fluidos corporales como la leche materna, la sangre y el semen imprimen en los niños semejanzas de los progenitores y transmiten pensamientos (Belaunde 2018). Por eso, para Victoria la leche no es, ni puede, explicar que haya niños “malogrados”. Ignorar esto, como la mujer indígena joven, produce hijos débiles y dependientes.

La mujer joven que trataba este conocimiento como “creencia” representa el aparente declive de esta práctica entre los jóvenes. Agrego el término aparente porque los matrimonios entre jóvenes indígenas son tan pocos numéricamente, frente a los mixtos, que no considero apropiado afirmar categóricamente su pérdida. Sin embargo, recogí de la versión de una muchacha indígena joven, Liliana, casada con uno de sus paisanos, y expresa el manejo del resguardo de la siguiente manera.

Hay esa creencia [de dormir separados] Nosotros la hemos seguido. Pero a veces no. A veces se rompe la regla. Y el bebé se enferma. Entonces tienes que hacerlo curar. Pero a veces te da vergüenza... te da vergüenza ¿no? Decirle a la persona que te va a curar, decirle “cúremelo a mi hija” te da un poco de vergüenza... Y te llaman la atención pues siempre. “¿Como vas a malograr? Ya tienes ya que mejorar... Tienes que dormir sola y Valentín aparte”. Así es nuestra creencia. Dormir aparte. No tienen que besarse, no tienen que abrazarse... ni puñetearse. Prácticamente nada. Solamente mirarte nomás. Solamente eso. Ya son tres veces que la ha curado a ella. [...] Hace poco se enfermó. Tenemos creencias que cuando comes el pescado... hay pescado lisa... y mi hija ha comido. Yo no sabía tampoco... ha comido y le ha cutipado. Ha empezado a enfermar, ha empezado a vomitar. Una noche así yo estaba en la tarde, terminé de jugar vóley, me senté y mi hija quería orinar “mamá quiero ir al baño” me dice. Yo le bajo su pantalón. “Ahicito ve al baño, atrás”, le digo, no quería ir a atrás. “Tengo miedo”, me dijo y acasito se puso a orinar, delante mío. “Ya”, le digo así. Y yo la estoy mirando. Y se levanta y no podía levantarse, se torcía de dolor de estómago. Me duele, se torcía pues. Y yo me puse a llorar cuando la he visto. Ya no quería levantarse. Le he levantado y aquí se ha revolcado en el piso, no quería que la toquen. Le puse su sábana y me fui corriendo donde mi suegro. Le dije “la bebé está grave, suegro, no sé qué voy a hacer. Está más grave de lo que estaba”. Y así, mi suegro me dice, “ha comido pescado lisa, creo que eso es”, me dice pues. Y le llamamos a mi tío Lucas, le hemos hecho curar ahí.

En su narrativa, continuar con la práctica de la abstinencia sexual les había resultado difícil, lo que condujo a la pequeña hija a enfermarse. Considero que no hay que dejarnos engañar con el uso del término “creencia” que hace Liliana, pues al reconocer que el incumplimiento de las prácticas del cuidado derivó en recurrentes enfermedades de la niña, ella no está posicionando

en su discurso estos conocimientos como una falsa representación de la realidad. Por el contrario, es probable que su empleo se deba simplemente a un préstamo lingüístico traído por los mestizos, sin el sentido despectivo que engendra. Como vemos, encontrar las razones que dificultan a los jóvenes continuar con estos dispositivos de cuidado no pasa necesariamente por su desvaloración. Asimismo, en su relato se puede ver una relación cercana con sus parientes mayores, el suegro y el tío curandero, que aún así no deja de ser compleja. Por un lado, ambos representan la sabiduría y el conocimiento del mundo no-humano que ella desconoce y, por el otro, son la voz que reprende a los jóvenes cuando erran el camino.

Si las narrativas de Victoria y Liliana dejan entrever cómo cambia el tratamiento reproductivo entre los indígenas, cuento con menor información disponible sobre la intimidad de los matrimonios mixtos para tratar estos temas. Aunque es indudable que se quiebren los significados y la continuidad de estas prácticas en los matrimonios mixtos, sería de mucho valor para futuras investigaciones conocer cómo la parte indígena de estos matrimonios resuelve el conflicto de las ideas mestizas de crianzas con las suyas propias.

Desde la otra orilla, en la perspectiva arakbut era extensiva la crítica de lo que consideran una crianza mestiza violenta. En dos oportunidades he presenciado cómo los hombres indígenas se enfrentaban a sus parejas mestizas cuando han proporcionado un trato que sopesan autoritario e injustos hacia sus hijos. Uno de ellos recriminaba a su esposa de “odiar a su hija” por haberla reprimido “excesivamente”. Explicándome las diferencias en la crianza, una pareja, Alberto y Juana, comentó que en la comunidad han visto que los “*wahai*pis son brutos, con San Martín les pegan a sus hijos. Por eso no estudiarán, ¿no?, ¿por eso se volverán ladrones y malos como en la tele?²⁶ Nosotros nunca hemos pegado a nuestros hijos”. El abuso que los arakbut perciben en los mestizos para educar a sus hijos condensa sus propias visiones de crianza, una crianza que enfatiza la autonomía de los niños y los consejos²⁷ como formas socialmente aceptadas. No obstante, estos sentidos de crianza son trastocados por las exigencias de la actividad minera que implica que los padres pasen menos tiempo en casa. Amadeo comentaba que, a causa de su trabajo en el oro, pasaba días fuera de la casa y cuando regresaba encontraba a uno de sus hijos “contestón”. Él le hablaba, aconsejaba y si no entendía, como último recurso le daba un correazo:

²⁶ En este texto no he analizado la entrada de las tecnologías de comunicación masiva en San José de Karene, como la televisión y el celular, y su impacto sobre los imaginarios urbanos. En especial los programas de noticias causaban fascinación y miedo entre los arakbut por el tipo de información que emitían (crímenes, corrupción y muerte) y solían asociar la ciudad de Lima con estos males. Por ello, muchas en las conversaciones, eran frecuentes las referencias a lo que observaban en la televisión o redes sociales.

²⁷ En la mitología arakbut, los consejos se presentan siempre en relación con los seres de otros mundos y los jóvenes, quienes al desatender los consejos reciben un castigo. Véase los mitos de Sipomeme y Seronwe en Gray (2002a).

Por eso la presencia del padre es importante, tiene que estar siempre atrás, ahí. [...] Los hijos de mi hermano, a él bien le va en la minería, tiene motores, casa de dos pisos en Puerto, pero sus hijos no han estudiado en la comunidad, prefirió llevárselos a Puerto para estudiar pero se han maleado, no han terminado de estudiar.

En estas palabras, la minería se presenta como una amenaza a la relación con los hijos basada en la cercanía y los consejos. Un reflejo del cambio es precisamente la inclusión de la violencia física como una forma de aleccionamiento que, si bien es señalado como última opción, se impone frente a los hijos que no aceptan las palabras de los padres. No tengo otros elementos para discutir si históricamente los indígenas incorporaban la violencia física como parte de las pautas de crianza de los hijos. Prosiguiendo, otra forma de no aceptar los consejos está relacionada con la educación. En la sección “Nuevas expectativas: educación” del primer capítulo hemos tocado la importancia de la profesionalización de los hijos y los peligros que encuentran en la ciudad. Amadeo añade un nuevo elemento a la discusión. Si bien los ingresos económicos de la minería posibilitan que los hijos estudien, sin la guía y los consejos de los padres los jóvenes fácilmente pueden malearse, errar el camino. Así, profesionalización y consejos aparecen juntos como dos caras de una misma moneda.

Junto con los cambios en la crianza, los hijos de matrimonios mixtos imponen a la antropología la necesidad de pensar los parentescos desde las mismas categorías indígenas. Traigo esto a colación porque la literatura etnográfica sobre los arakbut ha retratado con énfasis la patrilinealidad y cómo esta ha atravesado muchos sentidos de su socialidad. En ese sentido, los hijos de un padre mestizo serían considerados no indígenas. ¿Pero qué significa para los mismos arakbut tener nietos, hijos o sobrinos mestizos? En el campo no encontré una sola persona de la comunidad que expresara su preocupación por tener nietos mestizos tanto como expresaban su preocupación por los abandonos de sus hijas y sus nietos. Con esto no quiero decir que el hecho tener nietos sin clan no sea importante; por el contrario, considero que la sensibilidad del abandono del padre es la sensibilidad de la falta del clan, pero las estrategias que las mismas mujeres y sus parientes tejen para proteger a ese niño mengua dicha preocupación. Por otro lado, es probable que sea cuestión de tiempo esperar que lo expresen, pues en 2019, el primer hijo de un matrimonio mixto tenía a la madre mestiza, por lo que según la regla era arakbut.

La regla determina que las personas pertenecen al clan del padre y las mujeres, aun luego del matrimonio continúan perteneciendo al clan de su padre. La identidad clánica es fuerte en San José pero no debe entenderse el clan como linajes o grupos corporados en el sentido africanista. Como traté en secciones anteriores, la influencia del clan patrilineal es contrarrestada por los miembros cognados de las alianzas de los matrimonios (Gray 2002a). Las personas se identifican a sí mismas y a las otras, a través de la pertenencia al clan y se casan con personas de otros clanes; pero en el caso de los hijos de matrimonios mixtos, queda la duda de cómo

situarlos en este esquema. Conversando con Victoria sobre los matrimonios mixtos de sus hijos, ella formula la cuestión a mi pregunta sobre los niños mestizos de la siguiente manera:

[Sobre la descendencia de su hija con un mestizo] Esos niños son *amiko*, pues. mitad arakbut, mitad *amiko*, jaja [Sobre la pertenencia a un clan dijo] qué familia será... es *amiko*, será

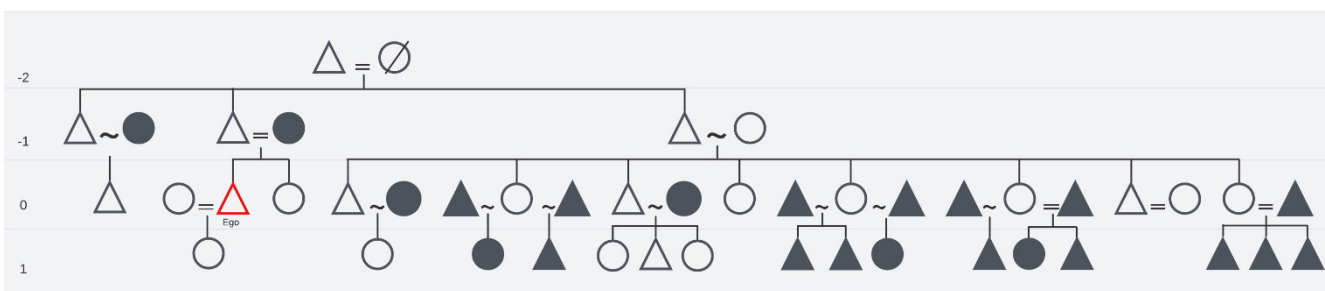
[Sobre la descendencia de su hijo con una mestiza] También. Mitad arakbut, mitad *amiko*. Sus hijos son *idsikambo*.

Aunque Victoria no parecía muy convencida de su formulación, para ella, en ambos casos, los nietos son arakbut y *amiko* a la vez, aunque la diferencia radicaría en que unos tienen un clan y los otros no. Las versiones sobre si los nietos son mestizos o no son variadas. Una tarde conversando con Juana y Alberto ellos señalaban que los hijos de padre mestizo eran *amiko*, como los padres, pero a la pregunta de si eso encarnaba algún tipo de diferenciación respecto de niños arakbut, como el acceso a los recursos de la comunidad, dijeron que no. Si los niños se “acostumbraban” no habría diferencias.

Una versión similar encontré en otro hombre mayor que tiene muchos nietos de padres mestizos y que, según él, estos niños ya no eran arakbut, sino *amiko*, pero si vivían en la comunidad y se criaban ahí, no habría ninguna diferencia con los niños indígenas. Lo que los arakbut están sugiriendo con esto es que el parentesco no es una regla dada a la que adherirse, sino es producto de la co-residencia y de los cuidados, como señala Gow (1997). Para Gow, el parentesco —la transformación del Otro en Humano— es un modo vivido de la consciencia y del lenguaje, de las subjetividades alrededor de los parientes que viven juntos residentes a lo largo del tiempo y que dispensan alimentos y cuidados. Cuando los arakbut hablan de acostumbrarse, de vivir juntos y de criarse, apelan precisamente a la transformación de los cuerpos por parientes co-residentes. El problema parece ser más profundo que la simple adscripción a una identidad indígena que, más bien, se rehace conforme los que se quieren viven juntos.

Para profundizar en este análisis queda pendiente recoger cómo aplican la terminología para referirse a sus parientes mestizos. Y esto es un tema urgente porque el número de niños mestizos en la comunidad proviene de hace veinticinco años. Son veinticinco años que los arakbut decidieron crear vínculos afectivos y sexuales con mestizos. Por ejemplo, en la siguiente imagen, del primer hijo de un matrimonio mixto se puede observar cómo en la descendencia de la generación de ego, los cambios son impresionantes.

Figura 4: Diagrama de parentesco del primer hijo de un matrimonio mixto



Elaboración propia.

En el diagrama presento cuatro niveles genealógicos, una nivel descendiente y dos ascendientes de ego. Cada nivel representa un momento histórico entre los arakbut. El nivel genealógico -2 nació en las quebradas de las partes altas de los ríos, antes del proceso de contacto con la sociedad nacional. Las personas del nivel -1 nacieron en la misión dominica de Shintuya y cuando eran muy pequeños sus padres se escaparon hacia el Karene. El nivel genealógico de ego representa el encuentro con el mundo minero y el 1 son aquellos hijos de ese encuentro. En el diagrama, he signado a los hijos de padres mestizos también como mestizos conforme indicaría la literatura y como lo han definido también mis interlocutores. Además, permite comprender que los cambios se están gestando en el nivel de ego, jóvenes socializados en la práctica minería, castellanizados y escolarizados.

Este diagrama resume lo que hemos venido discutiendo en este capítulo. Permite visualizar el aumento de los matrimonios mixtos en un nivel genealógico, las disoluciones de los vínculos y el problema de los abandonos que se oculta al momento que se establece un nuevo matrimonio. En la descendencia del hermano del padre de ego, la proporción de los nietos mestizos es el doble, 10 frente a 5; sin embargo, paradójicamente, los nietos indígenas no viven en la comunidad, sino en la ciudad, y todos los nietos mestizos viven en la comunidad (con excepción de una que está en el internado de secundaria para indígenas en Puerto Maldonado). En este escenario ¿no cobra más sentido la idea de los vínculos del parentesco como la memoria de los cuidados de quienes nos aman, como lo declaran los mismos arakbut? Pienso que esta es una pregunta clave para introducirnos en el mundo de las subjetividades en próximos estudios.

CAPÍTULO 4: MUJERES, HOMBRES Y VIOLENCIA EN EL CONTEXTO DEL ORO

Un lunes por mañana, acompañé a Jesús y Javier de la Junta Directiva, junto con sus esposas mestizas e hijos al poblado de Boca Colorado a realizar diligencias en la Municipalidad. La Junta estaba buscando el apoyo económico para el traslado de casi toda la comunidad a la ciudad de Puerto Maldonado, con motivo de celebrar los juegos deportivos. Luego de desayunar, Jesús recibió una llamada que rompió el momento. Al parecer, Doris, hija de su hermano, había rumoreado en la comunidad que la comisión a Boca Colorado tenía la intención de cobrar a los invitados y gastar el dinero con las esposas. Este comentario desató el llanto de Flora, su esposa, mientras Javier soltó: “Por eso no quería traer a mi mujer, después hablan”. Fastidiado, Jesús me dijo: “compréndeme, señorita, mi sobrina no sabe ni dónde está parada. Que se preocupe en lavarle la ropa a su esposo, que además es *amiko*. Acá son así, bien envidiosos”. ¿Estaba Jesús sugiriendo que su sobrina estaba invadiendo un espacio, el político, que no le correspondía, y que su lugar no era otro que atender la casa, al hombre y a los hijos, por lo que no podía emitir opiniones sobre las acciones de la Junta Directiva? Es posible, aunque en este capítulo, mi intención es contrastar esta frase con la cotidianeidad de las mujeres. Si bien esta frase expresa una jerarquía entre hombres y mujeres en los asuntos que conciernen a la política de la comunidad, no he encontrado elementos en el campo para señalar que en el día a día las mujeres sean controladas exitosamente por los hombres. A pesar de los cambios al interior de la constitución de los *wambet* que hemos visto en el capítulo anterior, y el ingreso de nuevas masculinidades asociadas al consumo de la prostitución, en sus narrativas las mujeres expresan una constante voluntad de dirigir el curso de sus vidas, pese a experimentar el mundo minero, de claros sesgos masculinos y violentos. Usando la famosa advertencia de Leach (1971), sobre la dureza antropológica de “coleccionar mariposas”, mi intención no es encasillar el comentario de Jesús como una frase machista, que lo es, pero además expresa un conjunto de transformaciones que han introducido desigualdades no solo de género, sino una conflictiva diferenciación interna entre los indígenas y los mestizos.

Los estudios de género en la etnología amerindia han señalado que la cuestión de la subordinación femenina y el poder masculino no son universales y entre los pueblos indígenas de la Amazonía la sociedad se organiza alrededor de la producción del cuerpo. Si en el pensamiento occidental el género antecede a la persona, en el pensamiento amerindio el género es una relación que se construye mucho después del nacimiento (Gow 2020). Esto último es un registro constante en muchas etnografías, incluida la de Gray (2002a) sobre los arakbut. Pensar el género en la Amazonía para McCallum (2013) pasa por dejar de reducir los conceptos de género y sexualidad a la epistemología de la representación que las asume como construcciones

sociales y privilegiar los diálogos indígenas sobre cuerpo, corporalidad y la creatividad en el cotidiano. Por tanto, los impactos de la colonización minera entre los géneros deben pensarse desde estos puntos de partida antes de privilegiar una mirada occidental de los cambios impuestos que constriñen la voluntad indígena de establecer sus propios términos de relación con el mundo exterior.

La literatura sobre género y colonización en la Amazonía ha priorizado una mirada omnipresente de la violencia. Al respecto, Andrew Gray (2002b) relató que en su convivencia con los arakbut de San José la violencia no era un problema cotidiano y que cuando sucedía, la mujer dejaba la casa del esposo y así lo exponía a la vergüenza de prepararse su propia comida, hasta arreglar el problema con los parientes de la esposa. Mi intención no es subestimar las situaciones de violencia traídas por la colonización, por el contrario, considero importante partir de las interpretaciones indígenas de dichos eventos, como Nieto y Langdon (2020: 108) han trabajado para el caso de las mujeres uitoto, quienes en sus narrativas no se retratan como víctimas pasivas de la violencia, transforman su experiencia y se posicionan como mujeres luchadoras, al frente de sus historias. Me interesan estos abordajes porque permiten hacer dialogar los conceptos centrales de la literatura etnográfica clásica con las transformaciones actuales en las relaciones de género.

Por ello, quisiera empezar reflexionando por un tema que suele ser un primer ejemplo de la dominación de las mujeres indígenas: el lugar que ocupan en las decisiones políticas de la comunidad, decisiones circunscritas a la relación entre comunidad, el oro y sociedad nacional; y luego explorar la experiencia de mujeres de distintas generaciones desde sus narrativas.

¿Hombres en el poder local y mujeres en casa?

Los meses que pasé en la comunidad, la junta directiva estaba constituida únicamente por hombres de distintos clanes y sin formación profesional. En otros momentos, algunas mujeres han participado de este espacio político ocupando cargos como vocales o tesoreras, pero hasta la fecha no ha habido ninguna mujer en el cargo de presidenta. De acuerdo con Danny Pinedo (2014), la escasa presencia de liderazgos femeninos indígenas se observa también a nivel regional, en la Federación Nativa del Río Madre de Dios, aunque en los últimos años este panorama estaría cambiando. Además, argumenta Pinedo que a esta escala se estaría reproduciendo las desigualdades de género de las comunidades.

Sin embargo, es importante recalcar que las federaciones indígenas y las Directivas comunales, el pequeño espacio de poder comunal, son espacios de naturaleza distinta. Las Directivas comunales tienen su razón de ser en la formalización de los derechos territoriales otorgados en la Ley de Comunidades Nativas. En la Ley de Comunidades Nativas 20653 de 1974, y su modificación, la Ley N.º 22175 de 1978, el Estado peruano reconoce la existencia legal y la

personería jurídica de las comunidades nativas de la selva y ceja de selva. Con esta ley nace la figura de la comunidad nativa y un régimen de propiedad colectiva de la tierra basado en el modelo andino, que estaba antecedido, por la desintegración de los territorios indígenas amazónicos (Chirif y García Hierro 2007: 106). La ley también define la estructura política de esta comunidad, constituida por sus miembros, llamados “comuneros”, sujetos de derechos sobre el título de la Comunidad, quienes deberán elegir a sus representantes legales, una Junta Directiva al frente y deberán estar normados por unos Estatutos debidamente registrados. Al igual que la propiedad de la tierra, esta estructura organizativa está basada en un modelo social andino que colisiona con las nociones indígenas de liderazgo como ha señalado Sarmiento (2016b) para el caso de los ashaninkas.

Sarmiento (2016b) también menciona que este nuevo poder legal es potencialmente abusivo y genera una desconexión entre estos nuevos jefes y las responsabilidades que derivan de sus lazos de parentesco. En el caso arakbut, como he señalado en el capítulo anterior, ser parte de este poder comunal no es ni una fuente de prestigio ni un regulador de la vida cotidiana en San José y, por el contrario, propicia rumores y conflictos que producen en muchos casos una distancia entre lo que los arakbut desean para su comunidad y lo que la autoridad decide²⁸. El hecho mismo de que la concepción del sujeto “comunidad nativa” no se corresponda con las formas tradicionales de organización social y política de los “pueblos indígenas” (Espinosa 2019), nos lleva a preguntarnos por el lugar que otorga a los géneros la organización de la comunidad nativa creada por el Estado Peruano.

Por ejemplo, analizando los cambios en la sociedad ashaninka del río Pichis, Tizon (1994) sugiere que la influencia del mercado introdujo un desequilibrio en la organización sexual del trabajo, donde los hombres han pasado a controlar la producción y se ha erosionado el estatus de las mujeres. Entre las varias y complejas razones, ubica el sesgo masculino de:

[...] la nueva organización política indígena [que es] requerida por la Ley de Comunidades Indígenas (D.L. 20653) [que] para su reconocimiento oficial es encabezada por hombres que deben llegar a acuerdos con otros hombres en los gobiernos locales y nacionales. Además, el gobierno interrumpió la titulación de las tierras comunales en favor de títulos individuales que por un tiempo fueron otorgados a los varones cabezas de familia con esposas e hijos legalmente definidos como dependientes (Smith 1982:81). La asistencia técnica y los préstamos del gobierno para la agricultura, cuando los hubo disponibles para la población indígena, solamente fueron otorgados a aquellos que poseían título de su tierra (Tizón 1994: 116-117).

En palabras de Belaunde (2011: 195), la nueva estructura de poder de la comunidad nativa como una figura legal reproduce principios “androcéntricos” de la política nacional y los proyecta en

²⁸ Esto ya había sido anotado en los trabajos de Andrew Gray, Sheila Aikman y Thomas Moore.

espacios como las asambleas comunales y las directivas. Estos principios “andróginos” que comenta la autora no son otros que los derivados de la divergencia occidental entre la esfera pública y privada que Habermas advertía como un cambio estructural traído por la asunción del capital y que la crítica feminista ha problematizado con respecto a la asociación de público/masculino y lo privado/femenino (Fraser 2015).

Como espacio de poder relativo que calca las dicotomías occidentales, es frecuente ver que las mujeres quedaron relegadas de las tomas de decisión a nivel comunal, en particular de las Juntas Directivas. A esto se le puede sumar otra razón de peso en la geografía amazónica que explicaría la inclinación masculina de este espacio. En tanto las directivas comunales representan el puente con la sociedad nacional, el uso fluido del castellano es fundamental. Entre los arakbut de San José de Karene, en la década de 1980 fueron elegidos autoridades jóvenes que habían completado su educación secundaria y, al menos uno, pasó un tiempo en el Ejército (Gray 2002b: 237). En esa década, los embates de la colonización minera tenían forma de una constante invasión a sus territorios (*Ibidem*), por lo que no es difícil concebir la importancia del manejo del castellano y una experiencia previa con el mundo exterior (ya sea mediante la escolarización o el ejército) para organizar la resistencia haciendo uso de los derechos declarados en la Ley de Comunidades Nativas.

Precisamente sobre esta necesidad, Aikman (2003:195) relata que “el español que los arakbut necesitan es especializado, ya que deben escribir documentos para lograr defender sus tierras contra la invasión”. Históricamente, los arakbut han considerado que ese español especializado, las habilidades orales y de lectoescritura solo pueden ser brindadas por la escuela, dejando fuera de esta (y en manos de la familia) otras formas de aprendizaje que otorgan conocimientos específicos para cada género e importantes para la vida en la comunidad, donde se espera de las mujeres ser “cultivadoras habilidosas, buenas madres y cocineras”, y de los hombres “cazadores competentes y buenos padres” (*Ibidem*: 157). Si bien en el actual contexto, esos conocimientos generizados han perdido su fuerza a causa del trabajo del oro, no han desaparecido y el resquebrajamiento del ideal de comunidad también lleva a hombres y mujeres a decidir mantenerse alejado de los cargos más propensos a generar conflictos.

Una tarde, Victoria, una mujer anciana, respetada en la comunidad y madre de varios líderes, me comentó que sus hijos varones le pidieron a ella “que no se meta en asuntos políticos porque ella no sabe”. Su reclamo era que “las mujeres no son tomadas en serio, por eso nunca han formado parte de la junta”. Su hija, Elena, una joven con carrera profesional completa, también comentaba que sus hermanos le pidieron que no “participara en política”. Podría entenderse que el pedido de los hijos apuntaba a que la madre “no sabe” las formas propias de hablar castellano y de entablar relaciones con el mundo mestizo y que el pedido a la hermana era una especie de

reforzamiento de los espacios masculinos privados de participación femenina, similar al comentario de Jesús al inicio del capítulo. No obstante, algo llamó mi atención. Algunos días después, la autoridad comunal llamó a una reunión de emergencia por el *bombardeo* en los campamentos de los concesionarios. El ambiente era álgido y todos los presentes estaban inquietos. Los hombres que querían comentar, acusar o lamentar lo sucedido levantaban la mano, esperaban que les dieran pase, volteaban a ver a la audiencia y discutían en arakbut. Mi ignorancia en la lengua no me permitía entender más allá de los préstamos lingüísticos para guiarme de la reunión. Cuando alguien decía algo que a Victoria parecía molestar, ella alzaba la voz junto con sus hijas interrumpiendo las palabras de los hombres. Era más que un abuceo, Victoria gritaba y corregía las afirmaciones del contrincante de turno que vinculaban a uno de sus hijos con el suceso. Toda la reunión fue así. No solo Victoria, otras mujeres interrumpían con gritos a los hombres cuando no estaban de acuerdo. Solo una siguió la ruta de pedir permiso para hablar casi al término de la reunión.

La actitud de las mujeres era contraria a la formalidad de los hombres. A simple vista, ellas eran toscas y rudas, sus palabras no estaban apelmazadas y fluían rápidamente al ritmo de la reunión. Sostengo que estas palabras constituyen un acto político de protesta que va más allá de la agenda de la reunión. Es un acto de protesta al monopolio verbal de los hombres en asuntos de vital importancia que envuelven a su familia y a la comunidad. El grito invalida lo que atribuyen como palabras infames. El grito contrasta con la tranquilidad cotidiana de la comunidad y con el protocolo formal que las “asambleas” establecen, de los permisos para hablar, las actas, las firmas y los puntos de agenda.

Horas más adelante, Elena, quien había acompañado a su madre y a sus hermanos a la asamblea, se despachaba en una reunión familiar expresando su opinión del asunto enfáticamente. De hecho, al igual que uno de sus hermanos, Claudio, dominaba el arte de hablar en la reunión donde estaban sus hermanos, su madre, sus primos y su tío, un *wairi* respetado de la comunidad. La muchacha, vetada de los actos políticos de la vida comunal por sus hermanos, era otra en el círculo de confianza, con los mismos hermanos “opresores”, quienes esta vez la escuchaban atentamente mientras conversaban. Elena era de la opinión de que la comunidad “debía tocar fondo” con la minería, que tal vez la acción represiva los haría “entender”. La conversación fluía entre el Harakbut y el Castellano. Elena y Claudio, ambos jóvenes profesionales, manejaban el ritmo melódico de la conversación. Al rato, una de sus primas, dueña de la bodega donde nos encontrábamos todos, volteó a decirme orgullosa, que ella quisiera que su primo, Claudio fuese el líder de la comunidad porque hablaba muy bonito.

La reunión de la familia de Elena no era la única que se estaba dando en ese momento. Terminada la tensa asamblea comunal, cada familia fue a sus casas a discutir el asunto y

ocupar los recibidores para conversar y, en algunos casos, beber unas cuantas cervezas. En esta asamblea paralela, las mujeres articulaban la conversación. Ese era un momento excepcional en los casi tres meses que estuve, tener a buena parte de las familias de comunidad juntas, en el núcleo residencial. Era como si una asamblea paralela se estuviese desarrollando, con las lógicas propias de los sentidos del parentesco. Cada familia era un pequeño espacio de palabras, de risas, de complicidades, probablemente ya ajena al tema de la minería. Con esto, quiero decir que los diálogos y tomas de decisiones políticas pasan por otros espacios, espacios familiares (de hombres y mujeres) y es en la asamblea comunal (con su performance seria y ruidosa a la vez) donde se liberan.

Pero más allá de otros posibles momentos de diálogo, la discusión en el espacio político comunal —las asambleas— está monopolizada por la minería y en particular sus puntos álgidos (yernos, invitados, concesionarios), sobre los cuales casi todos tienen una postura clara. Y estas posturas se conocen porque se intercambian constantemente en el ámbito del parentesco, como el ejemplo de las asambleas paralelas. En la práctica, todos los arakbut de San José están emparentados y la discusión sobre cómo los afectan tal invitado, tal concesionario o tal yerno es un tema de discusión cotidiano. Por ejemplo, el caso del exyerno que había regresado a la comunidad con una nueva pareja mestiza, fue comentado con indignación por todas las personas con quienes hablé, de una u otra manera, y todos concluían que se debía hacer algo frente a esa situación, aunque esto no concluyó en ninguna acción efectiva. El tema no fue discutido en la asamblea y los parientes esperaban influenciar en la decisión de la mujer indígena para que entrara en razón. Nuevamente, la solución pasaba por los parientes y no por este espacio de “poder”. De hecho, la actitud de los arakbut frente a las atribuciones de “poder” de este espacio comunal era de indiferencia y constantemente cuestionaban los abusos de sus miembros. Y dicho cuestionamiento era compartido tanto por hombres y mujeres. Como vimos en el ejemplo de la sobrina de Jesús, cuestionando al tío, un hombre mayor, refleja que ser parte de la autoridad comunal no es un lugar de prestigio de por sí.

Re-existencia femenina: los *wempus*

El *wempu* es una bolsa de puntos trenzados, hecha por las mujeres arakbut, y tradicionalmente tejida con fibras de la corteza del árbol de cetico (*Cecropia membranacea*). Entre las mujeres se organizaban dos grupos de trabajo, de chacra y de *wempus* (Gray 2002a). Ambos eran grupos de discusión donde las mujeres intercambiaban opiniones e intereses por el matrimonio de los hijos, los esposos, la salud de los hijos, las chacras, pero también eran grupos de solidaridad femenina donde podían expresar sus molestias (*Ibidem*). La manufactura de esta bolsa es completamente femenina y ocupaba buena parte del tiempo de las mujeres, desde el amanecer hasta la noche (*Ibidem*). Los *wempus* permiten trasladar los productos de las chacras, trasladar la leña, los pescados e incluso a los niños. En él se pondrán las raíces de barbasco chancadas con

anterioridad y las mujeres harán bailar la leche del barbasco en el río, donde hombres y niños cogerán los peces. Sin embargo, su utilidad era mucho más amplia y antes del proceso de contacto, cuando las malocas arakbut se encontraban para intercambiar productos, los *wempus* se intercambiaban por hachas (Sueyo y Sueyo 2017).

Los *wempus* son más que herramientas de trabajo, son el tejido de los conocimientos del mundo femenino. Una niña *wasipo* (entre 9 y 12 años) debía aprender de su madre el tejido y cuando se casaba debía tejer un *wempu* para el esposo (Aikman 2003). En los rituales masculinos de iniciación, las mujeres jóvenes llevaban sus *wempus* nuevos (Sueyo y Sueyo 2017). En ese sentido, podemos señalar que los tejidos *wempus*, un producto del trabajo generizado que marcaban el inicio de la adultez de una mujer, transitaban por todas las esferas de la producción, incluidas las masculinas. Lamentablemente, no contamos con más textos para profundizar los significados de los *wempus* en el mundo femenino y en el intercambio entre los géneros.

Actualmente, las mujeres indígenas ya no tejen sus *wempus* en grupos y en San José la práctica ha decrecido. El *wempu* ha atravesado un conjunto de transformaciones, al igual que las mujeres mismas. A causa de la deforestación, hay menos árboles de cetico y algunas mujeres señalan que el proceso de obtención de la fibra ocupaba mucho tiempo y trabajo y las espinas eran molestas. Sin cetico, echan mano de los costalillos de polipropileno que obtienen cuando compran azúcar o arroz en grandes cantidades en Delta 1.

Figura 5: Justina haciendo *wempus* en su casa



Figura 6: *Wempu* para los productos de la chacra



Fotos: Lucero Reymundo, 15 de noviembre 2019.

La creatividad de las mujeres une en el *wempu* el mundo indígena con el mundo mestizo. De hecho, Justina, la mujer de la foto, me contaba que algunas mujeres mestizas que viven en la comunidad han aprendido a hacer *wempus*, como su cuñada. Así, los *wempus* también han acompañado a las mujeres indígenas en su tránsito por el mundo mestizo.

Más antes mi mochila era su bolsa de mi mamá, el *wempu*, mi mochila era. Antes no conocíamos mochilas. Ya cuando nos fuimos a Colorado yo me avergoncé pue de lo que estaba llevando. Pero todos se admiraban, qué bonito qué bonito y yo me avergonzaba. Había una profesora que llegó recién de Arequipa y me quería comprar. No era de saquillo, era de cetico y cuesta trabajo hacerlo. Mi mamá me dijo “no, no lo vas a vender” así me dijo y yo, yo le vendí a 50 soles, yo no sabía de precios pue. Mi mamá me ha enojado pue. ¿Como vas a vender a ese precio? Eso cuesta hacer. Vas a ver más que más que todo en Puerto Luz hacen de cetico.

Liliana estudió la secundaria en el poblado de Boca Colorado y llevaba sus cuadernos en el *wempu* de su madre. Algunas tardes, Liliana se sienta a hacer *wempus* cuando no está jugando vóley y ha aprendido este conocimiento de su madre. En su experiencia, resalta que la belleza del *wempu* era apreciado por sus compañeros de aula, todos mestizos, y por la profesora. Lejos de fortalecer el sentimiento de vergüenza, el *wempu* fue valorado por su compleja constitución de las fibras de cetico. Ahora, el costalillo ha agregado a los *wempus* colores llamativos que las mujeres intercalan por secciones en el tejido.

Justina me cuenta que los puntos del tejido y el tamaño de la bolsa pueden cambiar dependiendo de su utilidad. En la figura 6, el asa del *wempu* se ha sustituido por un trozo de tela de algodón que brinda mayor comodidad a la hora de que las mujeres sostienen con sus frentes el bolso lleno de alimentos de la chacra. Según Justina, hace algún tiempo una entidad se acercó a ellas para trabajar el tema de las “artesanías” y querían retomar en San José el tejido con cetico pero ella no quiso porque era muy trabajoso y doloroso, y no valía la pena, siendo el costalillo tan fácil de desmembrar. Para las mujeres indígenas de San José, el *wempu* es, además de conocimiento, una herramienta de trabajo con un sinnúmero de potenciales, por lo que el cetico no ofrecía la versatilidad que encontraban ahora en el costalillo.

A simple vista, los costalillos están hechos de la unión de varias hilachas firmes. Justina saca cada hilacha y la divide en dos. Con sus manos enrosca cada parte en la pierna a la altura de la rodilla, formando un hilo tensado y rizado. Luego vuelve a unir las dos partes con mucha habilidad. Cuando ya tiene esta materia primera, hace lo mismo con otras hilachas y las junta con la fricción de la rodilla. Luego, cuando ya tiene el hilo, asistida por dos palos va uniendo horizontalmente los puntos del tejido. Cada punto en realidad es una trenza de la otra y así va formando el bolso. Justina aprendió el *wempu* de su madre, una mujer matsigenka que conoció a su padre en Shintuya y luego se mudó a San José. Los retoques finales los aprendió de la suegra.

Figura 7: Punto de wempu para pescar



Figura 8: Punto de wempu para la chacra



En ambas imágenes se aprecia la diferencia en los puntos que responden a la utilidad de los *wempus*. Si bien ambos *wempu* tienen una impresionante capacidad elástica, en la figura 7, los puntos le permiten a la bolsa crecer más y así liberar sin problemas la leche del barbasco. Este es un punto de uniones verticales de formas cuadradas, mientras que en la figura 8, los puntos se ven más tupidos porque tienen una unión horizontal, donde el hilo se dobla para volverse a unirse en otro punto.

Estamos frente a *wempus* transformados en el contexto del oro, la monetización y el consumo de bienes industrializados que la comunidad San José de Karene experimenta. Estos *wempus* condensan así una perspectiva indígena de la mistura de la modernidad, apropiándose de los materiales que han forzado cambios en sus vidas para darles un curso en la cotidianidad indígena. Y los sujetos de tales apropiaciones son las mujeres. En el *wempu* las mujeres se ubican al frente de los cambios, como agentes que evalúan opciones, reflexionan y deciden el tipo de relación que están dispuestas a tener con el mundo mestizo. El *wempu* es un espacio de redefinición de la existencia de las mujeres.

Las mujeres indígenas hacen sus *wempus* de la misma manera en que mantienen sus relaciones sociales: tejiendo e innovando, rechazando y/o negociando las imposiciones. En la siguiente sección presento dos historias de vida desde la voz de sus protagonistas. La primera le corresponde a Victoria, una mujer que nació antes del proceso del contacto y su historia es la historia de la comunidad. La segunda historia es de una joven, Ana, quien pese a haber

transitado por espacios urbanos, ha regresado a la comunidad a instalarse con su familia y a formar una nueva familia.

El fin del mundo y el inicio de la comunidad: Victoria

Mi abuela me decía que nací en tiempo de friaje. Será junio. Yo soy de altura, de *Ishiriwe*²⁹, Wakutaneri³⁰. Cuando murió mi papá, mi mamá se había ido a avisar a su papá. Cómo habrá muerto mi papá no sé. Mi abuelo había dicho que se ha muerto su yerno. De ahí me habían recogido mis abuelos cuando era huérfana porque mi mamá ha tenido como 6 maridos. Mi abuela y mi abuelo me tenían. Éramos 3, mi hermanita y mi hermanito, pero mi hermanito se murió. Allá en Pueblo viejo³¹ se ha muerto mi hermanita cuando tenía 14 años. Después que he estado con mi abuela he pasado donde mi tío, con él he vivido. De ahí me recogieron los padres, me llevaron a Quillabamba. Tendría 8 años, así. Yo estuve ahí 5 años, creo. Estaba en Quillabamba con las madres. “Para que aprendan a escribir”, decían. Había una madre viejita que nos juntaba los papelitos para que hagamos la a, e, i. Sé un poco leer, allí he aprendido. Entonces la madre era Patrocina y la madre Inés. Con ellas estuve. Todas las chicas que estábamos allí, chiquitas, nos juntábamos “pa, pe, pi”, para escribir. De ahí a Shintuya he regresado y no encontré a mi hermano. Yo le dejé joven. Encontré a mi mamá y estaba con panza. Ya tenía otro marido, en la panza estaba mi hermana.

En Shintuya había un padre viejo, él me ha querido mucho, mucho. Mucho me ha querido, y entonces el padre me dijo: “cuando nace tu hijo que se llame como yo, vas a poner nombre mío”, había dicho. Respetuoso el padre, ya era un viejo. Yo andaba con los padres, yo le ayudaba. Había una señora Santusa, Matsigenkita, tenía una tiendita. “Ayúdame”, me decía y ahí he aprendido a lavar mi ropa, he aprendido a cocinar, yo no sabía nada.

Cuando regresé vivía con los padres, los misioneros. Mis tíos se habían ido a Sepahua. Mis abuelos también se habían ido. A mi mamá nomás encontré. Desde que vine de Quillabamba los padres me han tenido de misionera. Cuando me han hecho regresar, ni siquiera me han dicho “vas a estudiar”, no. Me han dicho “ahora vas a vivir con ese hombre”, así me han dicho. Sabes qué, el padre me dijo: “con esa persona vas a vivir”. “¿Cómo?, si no le quiero”, he dicho. “No, no, no voy a vivir si no le conozco”. Entonces me ha dicho el padre: “te voy a encerrar en un cuarto”. Era un wachiperi, Fermín se llamaba, con él me han hecho encerrar los padres. “Háblale, háblale, al toque vas a casarte”. Ni siquiera me han dicho estudia en Shintuya. ¿Qué podía hacer? Ese chico me decía: “¿vas a querer o no?”. “No te quiero, yo no puedo vivir a la fuerza”, le dije. “No te voy a hacer nada, háblame nomás”, me decía, “si me quieres no es

²⁹ También se le conoce al río Shilive, como río Chilive, Ishiriwe o río Azul. Es un afluente del Alto Madre de Dios.

³⁰ Los arakbut se ubicaban entre los ríos Wandakwe, Karene (río Colorado), Kipodwe, Ishiri. Quienes inicialmente formaron la comunidad San José de Karene provenían de la maloca Wakutangeri (que era una fusión de otras dos malocas Pewingboteri Yahuidnpoteri) y vivían en el río Wandakwe.

³¹ Pueblo viejo es la alusión del primer lugar donde estuvo asentada la comunidad, en la boca del río Pukiri. Las frecuentes inundaciones del lugar los llevaron a mudarse a su ubicación actual, en el río Karene.

problema, si me quieres y a nos casamos”. “No quiero vivir contigo oye”, le dije. Y me han hecho encerrar como animalito, para que se besen. “¿Ya se han besado?”, decían esos sinvergüenza de los padres jajaja. No sé por qué será. Creo que porque él era soltero. Yo no era solterona, era chica todavía, 14 habré tenido. Entonces ya tremenda mujer era, alta era. Entonces he llorado en la cama, había un colchón. “No te puedo decir nada, si no me quieres normal nomás”, me dice. “Pero no puedo casarme contigo, no quiero, no quiero casarme todavía”, le digo y estuve ahí, tal vez una hora encerrada. ¿Cómo me van a encerrar así para que converse con un chico? Mal también han hecho los padres. Yo a mi hija con cualquier chofer que viene no la voy a encerrar.

“Entonces ¿a quién quieres?”, me decía el padre. Ya a Hugo le miraba el padre y mi mamá me dijo: “con él vas a vivir”. Ya tenía que vivir a la fuerza, pero con él. Aunque no quiera he tenido a mis hijos. El padre me ha hecho casar. Entonces, he tenido hijos, qué voy a hacer. Yo los amo a mis hijos, no los podía dejar y tampoco me puedo a escaparme. Otros hombres me decían “vamos a escapar, deja a tu marido”. ¿Cómo voy a dejar pues a mis hijos? Eso me decían, “vas a vivir conmigo”. “¿Acaso no estoy comiendo, acaso algo me está haciendo para escaparme? No, tampoco me está pellizcando, nada”, eso yo les decía. Yo no quería porque tenía mis hijos. Siempre he estado a su lado, siempre a su lado. No han conocido a su papá mis hijos. Si no hubiera muerto, ya estaría viejito, igual que yo. Él era solterón, siempre me ha tocado solterón. Tal vez tenía 30 años, así.

Un día hemos escapado de Shintuya. No dejamos ni lo que los hemos comido, al río votamos huesos, cáscaras, para que no hagan daño. Mucho nos han matado los wachiperi. Yo era flaquita, una mujer me había dicho “a otro lugar tienes que ir porque si te quedas acá te van a matar, si te quedas te van a matar, tu cuerpo no vas a recuperar”. Por eso no hemos quedado ninguno. Por eso hemos huido, por otra cosa no ha sido. Entonces ya estaba cerca el carnaval, el día de carnaval todos estaban borrachos. Antes no hemos conocido la cerveza, puro masato nomás. En carnaval hemos salido. Nuestros animalitos teníamos que dejar, no hemos traído ni gallina, nada. Todo hemos dejado porque no podíamos. Mira, nosotros hemos venido siete familias, con todo nuestros hijos hemos traído. Yo traje a mis hijos, uno tenía 2 años y el otro estaba todavía de 1 año. Tetaba todavía. Después poco a poco han venido. Poco a poco han aumentado los hijos, yo también he tenido 6 hijos de Hugo. Se ha aumentado la gente.

Sabes que nosotros hemos sufrido, no teníamos ni mosquitero, no teníamos dónde dormir. Ahí, nadie trabajaba, libre estaba el Pukiri, también era bien limpio. No había nadie, solamente había un señor, Mariano Aybar. Y él tampoco trabajaba oro. Qué habrá pensado mi tío José. Él mató un tigre, con ese cuero, compró carretilla. Entonces no sé qué habrá pasado que otro también, matando venado con eso ha cambiado por carretilla. Ya dos carretillas. Han hecho carretilla, ellos mismos han hecho de madera. Cuando llegamos no estábamos bien, estábamos incómodos en Boca Pukiri. Ahí, todos han trabajado con familias, sacaban 60 gramos o 80 gramos. Barato era en ese tiempo el oro. Lo vendían en Colorado. Ya estaban abierto, en Colorado, Banco Minero. Ya por familias han trabajado, han aprendido todo. Cada familia ha trabajado sola con

carretilla. Cada uno, en nuestras casas comprábamos azúcar, arroz, aceite. Cuando los hijos tenían hambre, pedían comida ellos y yo cocinaba. Así ya con arroz, azúcar. Ya trabajando conocíamos el frejol, y poco a poco, no importa que sea un punquerito, comprábamos. El azúcar de a 5 kilos para que nos dure también. Pero a veces no hay. Así les daba de comer a mis hijos. Carne de monte, a veces Hugo mataba perdiz, a veces mataba huangana, paujil. Antes mataban mucho huangana, pero ahora es peligroso dicen, ataca a la gente. Ahora no puedo comer huangana ahora porque me puede cutipar no solo a mí, sino a mi hija también. Quién le va curar a mi hija. Antes todos chapábamos y eso ahumábamos y comíamos, no importa que no había yuca. Había chapo también.

Trabajábamos oro en la playa. No sabíamos que había oro acá. En la playa nomás trabajábamos. Después motobombas tenían varios, algunos eran cholobomba³² no más. Yo trabajaba en la chacra nomás, los hombres en carretilla, las mujeres que querían chichiqueaban. Yo estaba con bebé, con Ciro, después nació Fermín, después nació Julia, después ya en panza me dejó y se fue. En la mañana y, nosotros íbamos a cocinar a la playa. En la casa no. Íbamos a la playa a cocinar, ya acostumbrados a desayuno y almuerzo, a la gente que está trabajando en mi carretilla se les da comida. En grupos hemos trabajado, con mis tíos juntos trabajamos, las mujeres íbamos a cocinar su yuca, su plátano. A veces se aburre con arroz también. Poco a poco hemos conocido, ha habido tienda ya, ahí recién han conocido cerveza, pisco. Ya después habíamos subido acá porque nos molestaba la lluvia. Hugo estaba. Ahí se murió.

Hugo tenía hermanos por Queros, cuando se ha muerto su hermano vino. Hugo no era bueno, tenía que soportar no más por los hijos. Por fin, cuando ya varios hijos hemos tenido ya era bueno. Bien malo era, bien celoso, no me hacía salir a la fiesta, nada. No tenía que salir, por eso a veces no me gusta fiesta. Era jovencita, quería salir, pero me decía que no. Me pegaba, acá tengo cicatriz. Bueno era cuando hemos tenido varios hijos. Él no tomaba, qué va tomar, pero me celaba. No sé con quién me celaría. Pero luego ya se enfermó. Siempre, desde joven se sabía enfermar, tenía diarrea cuando comía pescado, arrojaba montón, diarrea. Una vez, me ha dado mi tío pescado, que venía de la frontera, un Sábalo. Le digo, “mi tío me ha dado, qué hago”. “Tú te enfermas cuando comes pescado”. “No, hay que comer no más, cocina”. “Cuidadito que vomites, ah. No quiero que vomites”. Yo no le invitaba. Cada vez que comía pescado, tenía vómitos y diarrea. Mal le caía, daba pena eso. Pero cuando he tenido varios hijos no era tan malo. Bueno era por eso hemos tenido 6 hijos. Pero siempre me dijo: “yo te voy a contar, yo me voy a ir a otro mundo”. “¿Por qué?”, le digo. “Yo te voy a dejar los hijos, no corretees a otro sitio, cuida a tus hijos”, me dijo. Y esa la verdad había sido.

Cuando eran mayorcitos mis hijos, ahí recién murió. Yo no lo podía creer. Entonces yo no pensaba con quién voy a vivir. He sufrido con mis hijos. Cuando llegaban los hombres del banco minero, de cobrar, llegaban en peque su hijos corrían y en sus brazos los cargaban. ¿A dónde corrían mis hijos?, me daba pena, si ni un pan les daban a mis hijos. Poco a poco han crecido,

³² Con “cholobomba” se refieren al uso de agua en baldes a falta de motores (Moore 1983).

han trabajado de 10 años. Y una vez mi tío José, mi tío Juan y Felipe se han llevado a mi hijo Carlos a la playa. Han ido a trabajar, cada uno tenían rastrilla. Y de ahí le han comprado su polito, dos politos y dos shorcitos, para que trabaje en eso. Era chiquito todavía Carlos, venía con su monito wasa. Hasta los diez años no más me acompañó mi hijo, de ahí se fue a estudiar al Pilar, en barca lo llevaron sus tíos. Varios hijos se han ido. Al Pilar, con los curas, en el colegio han estudiado en el internado.

Me daba pena a mis hijos, quién les va a dar. No tengo hermanos. Quién les va a dar de comer, quién les va a dar arroz, quién les va a dar azúcar, tantos hijos que tengo. Quién les va a dar de comer. Y entonces ya poco a poco me he conocido con Boris y una vez ha venido de visita a ver cómo estaba de 6 meses mi hijo Simón. Ahí recién me habló, no me dijo para juntarnos. “Tienes que cuidar a tus hijos bien”, eso nomás me dijo. Y me entregó su ropita para él. Cuando ya tenía un añito, ahí recién hemos conversado. Me dijo para vivir juntos. “No podemos vivir contigo, tus hermanas no me van a querer”, le dije. “No importa”, me dijo, “acaso ellos me van a dar mujer”. “Yo no tengo tus hijos”, le dije, “no son tus hijos para estar viviendo, la gente va a hablar feo”. “No importa”, me dijo, “por qué no puedes buscar otra mujer”, le dije. “No, nadie me cae, ¿quién me va a querer tanto si ya soy viejo ya?”, así me decía. “Tus hermanos me hacen problema, con tantos hijos que tengo van a decir que estás viviendo con una madre soltera, una ignorante, y yo no quería que estén hablando así”. Me odiaron sus hermanas, sus hermanos.

Yo lo quería porque me dijo todo eso. Yo pensaba que era malo. “Si no son tus hijos, vas a tratar mal a mis hijos”, yo le dije. “No, no, si tú quieres así, yo soy su padre”. Yo le dije que ya. Yo le dije la verdad, la vida era imposible con mis hijos. De ahí hemos vivido. Por eso le dicen papá. Mis hijitos lo han querido mucho y él quería a mis hijos, a todos, a todos mis hijos quería. Y también para que crezcan mis hijos los curaba. Mi primer hijo con Boris murió, de un año se ha muerto mi hijita. Daño creo que le han hecho, para que deje a Boris. Eso digo, tal vez. Se llamaba Yeni. Porque se murió su hija lloró. Mucho estaba llorando. Cuando he tenido a la Carmen, ahí recién se calmó. Ya no lloraba. “Ha nacido una mujercita, ya no llores ya”, le dije, “ya tenemos una chiquita”, así le dije y ya no lloraba. Después nació Claudio, después Milagros, ultimita nació Elena.

Él era mitayero. Cada cuánto traía carachupas. En un día 4 carachupas, en un día 4 perdiz, 5 perdiz, perdiz para mis hijas nomás. Le daba también a mi nuera para que coman mis nietos también. Él era bueno, nunca me ha pegado. Era serio.

Recuerdo que caminábamos mucho. Caminaba, hacía chacra, hacía piques para trabaja minería. Mucho hemos sufrido con él porque mucho pique hacía. He cuidado mucho a mis hijos. Así los he criado, aunque he vivido con su papá de Elena, no los he abandonado. “Con otro marido yo voy a tener otro hijo”, no he dicho. Junto conmigo han crecido. Junto con ellos han crecido.

El temido fin del mundo ocupa gran parte de nuestros imaginarios; sin embargo, no existe un único fin del mundo, un único mundo y un único final. Los arakbut han experimentado el fin de su mundo, del mundo de sus padres y de sus abuelos desde las primeras décadas del siglo XX y con mayor fuerza desde que los misioneros dominicos emprendieron la búsqueda de sus malocas en impresionantes expediciones modernísimas para la época. Victoria forma parte de la última generación testigo del fin de ese mundo. En el quiebre del mundo arakbut, Victoria pierde a su padre, al apoyo de sus parientes paternos y a los abuelos maternos que suplían ese vacío. Frente a la falta de una relación uterina que le enseñe y eduque en el conocimiento femenino indígena, los misioneros, las monjas y una mujer matsigenka ocuparon estos roles. En su tesis doctoral, Wahl (1987: 275-276) señala lo siguiente:

Los niños, particularmente aquellos que quedaron huérfanos o fueron dados a los curas para criarlos y educarlos, crecieron más habituados a la misión. Ellos no fueron socializados en la ideología práctica que se requiere para una vida indígena en el bosque. Algunas veces, los niños eran llevados a otra misión de donde nunca regresaban o regresaban completamente transformados o confundidos sobre su lugar en el mundo”. Pese la relación lejana con su madre le permite mantener el vínculo con el grupo de su maloca.

En la misión de Shintuya, los padres congregaron matsigenkas, wachiperis, kisamberis, arakbut entre otros pueblos. Este patrón de asentamiento lejos de pacificar las anteriores relaciones atravesadas por las guerras interétnicas, exacerbaba los conflictos y tomaban la forma de acusaciones de brujería. En su relato, Victoria señala estos conflictos como el gatillador del escape. La intención de Victoria, de negarse a un matrimonio con un hombre wachipaeri, se inscribe en este contexto de conflictividad. Además, es una muestra de la capacidad de negarse a las imposiciones de los misioneros. Su férrea negación refleja también el rechazo a los matrimonios forzados. De acuerdo con Sueyo y Sueyo (2017), los matrimonios eran arreglados desde que los hijos eran muy pequeños, pero estos arreglos podrían cambiar si el novio no se mostraba trabajador a medida que crecía o con el tiempo la pareja podría separarse o la mujer huir. Esto advierte un espacio donde las mujeres usan distintas estrategias para librarse de un matrimonio no deseado. En el relato de Victoria, ella se muestra intransigente en su voluntad de unirse en matrimonio y agrega que hoy en día ella no podría transgredir la libertad de su hija proponiéndole una cosa semejante.

En la narrativa de Victoria, aceptar el matrimonio con un hombre de su maloca, acordado por su madre y por los misioneros, implicó para ella un dolor por el sufrimiento de la violencia del esposo y por la pérdida y la orfandad posterior de sus hijos. En su relato, la violencia es parte de los primeros años de su relación con Hugo en Shintuya, una violencia que mengua cuando tienen más hijos hasta el punto de volverse bueno el esposo. El paso de los arakbut en Shintuya trastocó todos los sentidos de su existencia y uno de ellos era la delicada posición en que se

encontraban las mujeres, donde quedarse en la misión implicaba ocupar un lugar marginal (Wahl 1987: 276). Junto con la historia de Victoria, es frecuente escuchar en la comunidad otras historias de violencia hacia las mujeres indígenas, de “hombres malos” al inicio de la relación. “Malo” es el término que usan para describirlos, al igual que en el relato de Victoria. En la experiencia de Juana su esposo también le pegaba cuando tenía pocos hijos y a causa del alcohol. Si bien en el caso de Victoria, su esposo no bebía alcohol, considero que estas son violencias fundacionales de una nueva forma de vida, de un nuevo asentamiento y de las relaciones acentuadas con la sociedad nacional. La violencia cesa a medida que el matrimonio toma forma final con el crecimiento de los hijos; los hijos dan dinamismo al matrimonio, donde madre y padre efectivamente se hacen parientes. Las relaciones y las afectividades cuajan con los hijos. El vínculo con los hijos formaba el vínculo con el padre.

En la visita de Gray (2002b: 243) a San José a inicios de la década del 90 no encontró casos de esposas golpeadas y consideraba que esto se debía a la “reducción del chauvinismo del clan y la dispersión de los hombres a través de sus lazos de *wambet* que dan más reconocimiento a la solidaridad de las mujeres”. Cuando conversaba con un hombre sobre su madre, me contaba que “los antiguos antes se aprovechaban de las mujeres” para referirse a los maltratos que el padre propinaba a la madre. En el campo pude ver que la violencia era un asunto recurrente en las historias de las mujeres, pero todas ellas estaban contadas como parte de un tiempo pasado, con excepción de una, comentada y lamentada por muchas personas en la comunidad. Se trataba de un matrimonio donde la mujer provenía de Puerto Luz. La violencia no era solamente hacia ella, sino también hacia sus hijos pequeños. Era una historia muy triste donde el hombre se aprovechaba de ser un profesional universitario y famoso exlíder en la región para amedrentarla. “Malo es”, me contaba la mujer y agregaba que el esposo estaba cambiando desde que ella lo había amenazado con abandonarlo. En este caso, la educación universitaria del hombre se había constituido en un elemento diferenciador y jerárquico al interior de la relación, pese a ser la mujer quien mantenía la familia con los productos de la chacra que vendía porque el esposo trabajaba esporádicamente minería con un motor en malas condiciones.

Desde el lado de las mujeres mestizas, éstas también son sujeto de violencia ya que están solas en la comunidad. El apoyo de las familias es fundamental para frenar la violencia. En el caso de Liliana, los golpes del esposo se detuvieron por el embarazo, pero además porque la madre intervino. La historia de la madre también estaba marcada por una violencia que tiene que ver con el consumo de alcohol y el acceso sexual hacia otras mujeres, males ocasionados por la economía del oro y la intensificación de las relaciones con los mestizos.

Me pegaba más antes mi pareja. Ahora ya no porque estoy embarazada, pero más antes sí me golpeaba. Yo le respondía también pues, pero respondiendo nada bueno salía, más era lo que discutíamos. Era cuando venía borracho que más se encoleriza. Yo no soy de contar mis cosas a

mi mamá, yo arreglo con él, pero una vez sí se dieron cuenta. Me dio un puñete en el ojo y todo se quedó verdecito por acá y mi mamá se dio cuenta y se ha enojado, ha ido a hablar. Él le había dicho que yo me he golpeado pero mi mamá ya sabe pues. Antes era peor, ahora es menos. Ya no me pega, porque hay personas que te atajan, pero más antes te pegaba hasta la misma suegra, dicen pues. Por ejemplo, mi mamá bastante ha sufrido al ser maltratada por mi papá cuando eran jóvenes. Se dedicaban a tomar, a irse con mujeres.

Algunas mujeres mestizas ya mayores, compartían conmigo también estas violencias primeras en sus relaciones. Dos mujeres me contaron una historia parecida sobre cómo manejaron la violencia cuando sus esposos las golpearon por primera vez. Ellas se defendieron con lo primero que encontraron y devolvieron el golpe, generando la sorpresa de los esposos, quienes no volvieron a golpearlas nunca más. No obstante, considero importante señalar que probablemente sean las mujeres mestizas quienes han estado más expuestas a la violencia patriarcal de la región, comenzando por señalar las dolorosas historias de llegadas a la selva que cargan consigo.

Prosiguiendo con el análisis de la historia de Victoria, son los hijos y el sufrimiento elementos constitutivos que definen todas las decisiones posteriores de su vida. En tanto las economías familiares de la comunidad se monetizaban, la pérdida del primer esposo representaba la imposibilidad para cumplir con las necesidades de vestido y educación de los niños que se volvían importantes en la vida de los arakbut. Posteriormente, el siguiente matrimonio con un “hombre bueno y serio” se da sobre la base de un acuerdo de la adopción afectiva de los hijos, quienes no solo perdieron al padre sino a los parientes de su clan ya que Hugo no tenía familia en San José. La adopción afectiva incluye también lo que Victoria denomina “curar sus cuerpos”, es decir protegerlos de los espíritus del mundo no humano para que los niños puedan volverse adultos sanos. El segundo matrimonio, pese a ser rechazado por la familia de Boris, equilibra el sistema de intercambio entre la carne del mitayo y los alimentos de la chacra que se había perdido con la anterior viudez. Además, en el recorrido de la vida personal de Victoria, se desarrolla la historia de la evolución de la minería en la comunidad, desde el uso artesanal de las carretillas hasta la organización de grupos y el lugar que ocupaba en esta transición.

Decidí incluir la historia de Victoria porque en ella se entrelazan las transformaciones históricas de las relaciones de género luego del fin del mundo, la constitución de nuevos vínculos sociales que incluyen la violencia contra las mujeres y, por sobre todo, la voz de Victoria sobresale por encima de los acontecimientos en su vida, la voz que rechaza, que negocia y que acepta. La historia de Victoria es la historia del sufrimiento de las madres indígenas que ven acercarse el futuro incierto de sus hijos sin poder frenarlo.

“¿Qué voy a hacer con este hombre?”: Ana

Tengo 26 años. 26 años voy a cumplir este año. Yo estudié en Boca Colorado. Después estudié en la UNAMAD. Ahí, en Puerto vivía con mi hermana. Mi hermana tenía una casa alquilada y me gustaba, pero un poco difícil era porque casi no tenía ni para el pasaje, iba caminando, a veces regresaba caminando. Estudié un año nomás y lo dejé porque no tenía apoyo. Como ves, lo has visto a mi papá, a mi mamá. Mi papá estaba enfermo, no había apoyo de nadie, como éramos bastantes hermanos, mis otros hermanos estaban estudiando, mi hermana quería estudiar y no había apoyo económico y nadie nos apoyaba. Además, otra cosa quería estudiar, pero la FENAMAD me ha dado para que entre a contabilidad, yo quería Administración. Como a los 19 dejé la UNAMAD y me he regresado acá a la comunidad con mi mamá. Íbamos a la chacra, plantábamos yuca, plátano. Mi mamá tiene cinco chacras, tiene yuca, plátano, varias cosas.

Yo iba a la chacra y cocinaba cuando necesitaban. Como esa vez también mis hermanos estaban pequeños, no trabajaban pues. A veces yo trabajaba con mi hermano mayor, Donato, ahí le ayudaba. Tenía caranchera nomás, con motor pequeño, motor de 22. A veces me iba a jugar, me iba a jugar vóley, también ayudaba a mi mamá a cocinar. Mi papá trabajaba con mis hermanos, él ls dirigía. Mis hermanos venían a recoger la comida, en táper lo mandábamos. O sino a veces cuando no íbamos a la chacra, esas veces íbamos llevábamos las ollas, la comida, los que iban a preparar de almuerzo y en la tarde ya, regresábamos a San José. Pero mi papá ha estado enfermo, hace 18 años está así, un derrame le ha dado Le habían hecho brujería. Quién será pues, existirá, no existirá. Como mi papá era así faltoso de borracho, cuando tomaba con todo el mundo se peleaba, por eso, por rencor era, era por eso, por ser así.

Antes de que se enferme, trabajábamos carretilla; no había caranchera, no conocíamos todavía caranchera. Era carretilla y, mi papa cuando se enfermó, mi mamá nomás ha tenido que trabajar, eran pequeños mis hermanos también. Mi mamá carretillaba con mis dos abuelos, que todavía estaban jóvenes.

Mi papá se había quedado inválido, su boca se había quedado chueco, estaba botando espuma. Esa vez se enfermó cuando se fue a mitayar temprano, a las cuatro de la mañana se fue a mitayar al monte. Yo tenía nueve o diez años. Yo he sufrido bastante por mi papá. Lloraba bastante para cargarle así para que vaya a orinar, yo le cargaba pues, yo lo bañaba, yo también sufría bastante. Lo hemos llevado a los curanderos, ellos le han soplado. Mi tío Joaquín lo llevó a Shintuya, con tabaco y con oraciones lo han curado. De ahí también lo han llevado a Puerto. Así, poco a poco, ha regresado. Al hospital también lo habían llevado, pero le habían dicho que no tiene nada. No le han encontrado nada. No le han dicho nada. Y por eso, como le han dicho que ya no tiene nada, mi papá empezó a ir a los curanderos y poco a poco así mejoró. Lo de derrame son las conclusiones de la gente que viene de afuera, de otra gente pues, así nos habían dicho: derrame. Mi papá siempre ha mitayado o pescado, aunque ahora no mucho, como le cuesta caminar no puede.

Mi mamá siempre se ha hecho cargo, con mis hermanos. Mi papá, ¡cuántos años no podía caminar pues! Paraba en la cama y así nomás. Poco a poco cuando ha empezado a caminar, ya recién iba a la chacra, ahí nomás pues, pero no trabajaba. Ahora, él solamente lleva a mis hermanos. Ya no trabaja, mis hermanos nomás, él se va como jefe a indicarles dónde van a armar, cómo van a armar, a dónde van a avanzar. Mi mamá ya no trabaja tampoco, se queda en la casa. La edad será ¿no? Se siente así cansada, le duele sus huesos, dice. Le habrá entrado agua en el cuerpo, porque mi mamá antes también carancheaba. Como en la caranchera te meten en el agua helada, todo el día en el agua, ahí dicen que les entra agua en el cuerpo y por eso le duelen los huesos del cuerpo, así. De repente por eso a mí también me duele, siempre me duelen los huesos. Con mi hermano Donato he trabajado caranchera. Le ayudaba cuando iba a almorzar, para que descansa una horita así me metía un rato. El trabajo de la caranchera es agarrar la maraca, sostenerlo y tratar de meterlo en ese material que hay en el agua, eso le metes y sale por la tolva.

El año que me había retirado de la universidad trabajé caranchera, dos años será. De ahí iba un rato a visitarle a mi hermano, a Arequipa. En Arequipa, Puerto, así estaba pues. Después trabajé acá en Delta. En un hospedaje, era cuartelera. Ahí me pagaban poco, 400 me pagaban, mensual. Esa vez tenía, cuantos años, 21 creo. Allí he trabajado, he trabajado dos meses en ese hospedaje. De ahí otros dos meses metida en ropa, de ahí en refrigerios, en diferentes cosas. En refrigerios pagaban 700. De ahí ya, en Delta, otra vez trabajando con la señora, otra vez me volvía a meter en el hospedaje y de ahí la señora me llevó a La Pampa. Allí tenía dos hospedajes, allí en La Pampa en el kilómetro 7 de la carretera. Y me llevó, como era buena chica, me decía: “Tú eres responsable, vamos allá, te voy a llevar” y ahí me pagó 800.

El trabajo un poco me desvelaba por las noches. Cuartelera era solo en las noches nomás. Desde las 6 de la tarde hasta las 6 de la mañana. Yo cuidaba pues, recibía en las noches para entregar las llaves de los hospedados que estaban allí. Me daba miedo, me daba miedo trabajar allí porque había mucha gente que moría, diario morían ahí. Era peligroso. Y también venían señores ebrios, borrachos, así venían y siempre me daba miedo. Trabajaba sola, mi compañera era turno mañana y yo era cuartelera turno noche. Yo sola nomás he trabajado cuatro meses. Mi mamá esa vez también había enfermado, apendicitis creo tenía, le iban a operar ella. Y ahí ya dejé el trabajo, me vine a la comunidad a cuidarla. Ya no regresé a Delta. En la comunidad solo cocinaba nomás, lavaba las ropas de mi mamá, como ella no podía hacer fuerza, la habían operado. No sé por qué le habrá dado. Tenían que sacarle como piedritas, siete piedritas le habían sacado cuando vino. Ya estaba grave ya, ya no podía. Ya estaba en las últimas, iba a morir si no le iban a operar.

Yo he tenido otra pareja. Primera pareja, a los 20 años, con él me he ido a vivir, en Delta nomás vivía. Trabajamos primero con mi papá. Esa vez trabajábamos todavía chupadera, todavía no había traca ese año. Y él se iba a veces a trabajar al monte, chupadera. Ahí paraba yo con mi mamá también, no había quién le ayude a mi hermano Donato, por eso ahí me he quedado. La mamá de mi pareja era de Shintuya y su papá era de afuera. Su mamá había fallecido y acá en Puerto Luz vivían primero, dice, y como ha fallecido se quedó con su papá. Por acá empezó a

trabajar. Mi mamá no le pasaba porque a veces teníamos problemas, él no confiaba en mí. Todo lo que él trabajaba, a veces él me mezquinaba la plata, no me quería dar, no me quería contar, y yo también esa vez estaba de cocinera de la señora Julia y yo también ganaba plata, pues. Me puse a pensar pues “¿Qué voy a hacer con este hombre? No, acaso tú te la vas a llevar la plata”. Por eso ya no valía la pena, ahí nomás. Era muy celoso y por eso me he regresado.

Después de que me separé con él, un año y medio así estuve soltera. De allí he estado con mi vecino, pero no he convivido. Sólo iba a su cuarto a visitarle, a su casa. Así, como enamorados. De tres meses he estado con él, como él también se iba a tomar, allá a Delta, venía, no venía, con otras mujeres del bar estaba, con chicas del bar, por eso yo también le corté. De ahí también me quedé un año y medio, soltera. Y ahí recién le conocí al Jonatan, por medio de mi hermano lo conocí, mi hermano lo llevó a San José. Ellos trabajaban donde Moisés, los dos eran compañeros, así trabajaban. Entraban de turno los dos, mi hermano y él. Jonatan esa vez no sabía todavía trabajar. No sabía nada, solamente lo acompañaba a mi hermano y recién estaba en la minería. De ahí lo trajo mi hermano y así lo traía, así hemos llegado a conversar y poco a poco. A veces mi mamá preparaba pescado, y él venía a comer. Estoy dos años con él. De ahí me fui a vivir con él. Cuando hemos convivido con él, todavía venía a mi casa, pero no dormía. Mi tío estaba armando otro motor y, como más o menos había aprendido Jonatan, le ha dicho para trabajar, “acá trabaja”, le dijo mi tío. Y justo mis primas estaban llevando al colegio a sus hijas, yo me quedé ahí, y mi tía me dijo: “cocina yo te voy a pagar, de paso que trabajas”. Y así nos hemos quedado. Casi un año he estado ahí cocinando.

Ahora estoy otra vez en el campamento con Jonatan. Ahí estamos viviendo, también nos cocinamos aparte. Tengo mi campamento, pero no motor. Jonatan lejos trabaja, se va en moto, se va de acá a las cinco y media y a veces viene ese mismo día, a veces viene a verme por las tardes a las 4, pero cuando viene al día siguiente llega como a las 11 o 12, cuando se queda todo un alce. Yo iba a comprarme un motor, pero justo mi moto se ha malogrado. Y eso fue un retraso de comprar. Estaba pensando que tenía un ahorro, pero no teníamos. Si comprábamos íbamos a quedarnos en cero. No se podía, teníamos que comprarnos otra moto y así, poco a poco.

Siempre uno tiene sus metas, trabajar en minería solamente algunos años nomás. Yo quiero hacer casa afuera, en Puerto o me gustaría irme a otro lugar. Pucallpa, me ha gustado, mi pareja es de ahí. Me ha gustado su paisajes, todo lo que hay ahí, su gente. Por ejemplo, acá donde vivo, siempre hay gente que te miran mal, otros que no quieren que prograses, no me gusta eso. Hacer casita en San José está en mis planes, pero mi pareja no quiere, que no quiere hacer ahí casa por ahora, porque mi hermana no le pasa. Mi mamá nomás, aunque antes no le pasaba tampoco. Pero ahora es normal, pero él no se siente cómodo con mi hermana, a veces, y ella le hace escuchar cosas y a él no le gusta eso. Si es que hacemos casa hay que hacer en el monte o ahí en la carretera donde tiene chacra mi mamá, puede ser en la chacra, más tranquilo. A veces Jonatan se va a mitayar, ha traído loro, pavas... carachupa también. Con mis otros hermanos pequeños.

Mi mamá siempre ha tenido piscigranja. En la chacra donde tiene cacao, ahí tiene su piscigranja. A veces vende las cosas de su chacra. A veces mi tío le pide plátano, le pide yuca. Hay algunos, el señor Simón, la señora Julia, siempre vienen a comprarle, lo que más le compran es Plátano

Me gustaría, tener mi chacrita, mi mamá siempre ha tenido. Nunca le ha faltado chacras, en la comunidad, más se dedican a la minería.

Ana es una mujer joven con experiencia universitaria y reiterados tránsitos en varias ciudades. En su relato, a causa de la enfermedad del padre, la madre es responsable de sacar adelante a la familia realizando una tarea que suele asociarse principalmente a los hombres, pero que en el cotidiano es más variada. En San José, conozco al menos tres mujeres, casadas con hombres mestizos, que son reconocidas por ser ellas quienes manejan sus motores y sus campamentos, no sus parejas. Mientras que Victoria nos contaba que en su época las mujeres podían “chichiquear”, la madre de Ana se adentraba en la dureza y dificultad de la extracción minera para mejorar la economía familiar.

Los jóvenes de la generación de Ana se manejan sin dificultades en el uso del arakbut y el castellano. Ella, como muchos jóvenes de su edad, lograron una vacante por la modalidad de acción afirmativa que la Universidad Nacional de la Amazonía de Madre de Dios convino con la organización indígena de la región, FENAMAD. Pese a este esfuerzo inicial, las dificultades económicas y el gran número de hermanos en edad escolar forzaron a Ana a dejar la universidad. Como repasamos en el capítulo 2, profesionalizarse es un deseo que comparten los padres en la comunidad y que los impulsa a ahondar en la extracción de oro. En el mismo relato de Victoria, cuando evalúa su vida en retrospectiva, la invade la decepción de no haber sido inducida a estudiar por los misioneros, sino a casarse y formar una familia.

Los gastos en que incurren los padres para mantener a una hija estudiando en la ciudad son prohibitivos en muchos casos si se tiene aún hijos en edad escolar, ya que en la comunidad solo hay un colegio primario y los jóvenes deben cursar secundaria en Boca Colorado, Delta 1 o Puerto Maldonado. En ese sentido, la voluntad de estudiar se quiebra y empieza para Ana una travesía laboral en los distintos lugares que una economía minera produce con singularidad: los hospedajes. Ana, como muchas jóvenes de su edad, tienen como horizontes laborales opciones como empleadas en restaurantes, refrigerios, hoteles o cocineras en los centros poblados circundantes, aunque todas estas están asociadas a brindar servicios a los mineros y a sus familias. En la ciudad de Puerto Maldonado, las opciones pueden diversificarse un poco más. Aquí es preciso señalar una diferencia con los hombres. La diversificación laboral entre los hombres es escasa, un joven indígena en la ciudad probablemente encuentre empleo como peón minero en Laberinto, la Pampa, Huepetuhe o en Delta 1, o como peón en la madera.

Por otro lado, la ciudad no es un espacio seguro para hombres, mucho menos para las mujeres indígenas. La Pampa es un enclave de minería ilegal en la margen del río Malinowski, en la provincia de Tambopata, conocido por sus altos índices de criminalidad y violaciones de derechos humanos.³³ El trabajo de hotelera le provocaba miedo a Ana y no era para menos, pues conociéndose que en los hoteles de la Pampa se ofrecen servicios sexuales de mujeres de la trata, trabajar ahí la ponía en una situación de vulnerabilidad. No obstante, la empleadora expresa las redes de explotación en la ruta del comercio sexual entre Delta 1 y la Pampa.

Ana, como muchos jóvenes que dejan inconclusos sus estudios superiores, se incorpora al trabajo minero al regreso a la comunidad. En su caso, este proceso coincidió con el enamoramiento de un joven que no cumplía sus expectativas de compartir igualitariamente lo producido en el ámbito productivo. “¿Qué voy a hacer con este hombre?”, es una pregunta que expresa la decepción de no poder formar una familia donde la pareja ingrese bajo los mismos términos de igualdad. Ana, al igual que su pareja, obtenía dinero a través de los trabajos vinculados a la minería, él como peón, ella como cocinera. Romper esta relación puede entenderse también como la búsqueda de muchas mujeres arakbut de aprovechar la economía del oro para corregir las desigualdades que, paradójicamente, esta misma economía genera.

En San José, con una pequeña población dispersa de aproximadamente 300 personas, en los tres barrios había seis bodegas regentadas todas por mujeres indígenas. En el barrio viejo había cuatro bodegas muy cerca una de la otra. La cercanía lejos de generar enemistad entre ellas ofrecía la posibilidad de que oferten cosas diferenciadas. La bodega más grande, regentada por una mujer anciana y su hija profesional con carrera concluida, vendía de todo un poco, golosinas, víveres de primera mano, gaseosas, gasolina y refresco; era la bodega más grande y estaba abierta todo el día. La segunda bodega le pertenecía a una mujer viuda, que vendía principalmente bebidas gaseosas, abarrotes, bebidas alcohólicas y snacks; está también tenía las puertas abiertas todo el día. La tercera bodega era nueva, estaba regentada por una joven madre con secundaria inconclusa y vendía los mismos productos de la segunda bodega; esta abría por las tardes, cuando la muchacha regresaba de la chacra con su madre o de pescar. La cuarta bodega también le pertenecía a una joven con educación secundaria inconclusa, casada con un mestizo, pero sin descendencia; esta tienda vendía principalmente bebidas y snacks pero abría eventualmente por las tardes cuando la muchacha no acompañaba a la madre o al esposo.

En los otros barrios había dos bodegas. La primera era la más grande de toda la comunidad, le pertenecía a una pareja indígena, que alternaban la atención entre ellos y sus hijos. Esta bodega, en el momento del campo, era la que tenía más clientes porque la pareja había invertido en

³³ Para más información, véase la investigación periodística de Manuel Calloquispe, publicada en el portal Inforegión. Véase: <<https://www.inforegion.pe/288919/madre-de-dios-asi-opera-el-crimen-organizado-que-protege-a-la-mineria-ilegal/>>

mejorar la loza deportiva frente a su casa, había aplanado el piso, construido unas gradas para el público e instalado reflectores para el momento del fútbol.³⁴ Esta bodega vendía refrescos, víveres de primera mano, gasolina, gaseosas, cervezas, snacks e incluso a veces vendía pollo, ofrecía comida por las tardes y tenía un televisor en el descansillo para los consumidores. En esta bodega era común ver el trato y la repartición igualitaria de actividades de la pareja quien, al tener un motor malogrado, mitayaba y pescaba todos los días juntos. La segunda bodega le pertenecía también a una mujer indígena que había sido abandonada por su esposo —que en este caso era un indígena Ese Eja— y no había concluido secundario. En su bodega, vendía cerveza, snacks, bebidas gaseosas, entre otros productos y estaba terminando la construcción del piso falso de cemento.

En todos los casos, las bodegas tenían como principales consumidores a sus propias parentelas, a los peones de sus propias parejas, hermanos o padres, y como consumidores comunes a las personas que se congregaban para ver el fútbol o a los choferes que concluían la ruta y querían tomar o comer algo. A diferencia de lo que en otras regiones amazónicas viene sucediendo con la colonización, donde las bodegas son regentadas por hombres mestizos (Belaunde 2014), en el caso de San José, son las mujeres indígenas quienes han ideado la bodega como una forma de vincularse a la economía familiar y comunal monetizada. Llama poderosamente la atención que sea la misma parentela la principal demanda de las bodegas, donde el dinero de la minería parece circular endogámicamente vinculando a la mujer, quien en un esquema tradicional de minería/hombre chacra/mujer, quedaba fuera. La bodega es una estrategia de las mujeres indígenas para no quedar relegadas por la cara andrógina de la colonización minera.

En este contexto, la actitud mezquina del exnovio de Ana es entendida como una potencial relación desigual entre ellos. Un sentido importante de la socialidad arakbut es el *e'yok*, es decir, la demostración de la generosidad mediante la redistribución (Gray 2002a). Dar es un valor que distingue y da prestigio, ser mezquino, en particular ser mezquino con la mujer, significa no querer tener una esposa, es una característica que motiva a Ana terminar con esa relación. En el caso de Ana, el peso del ideal de un matrimonio complementario se contrapone a cualquier deseo por el otro. Y en este caso, Ana es una joven que ha conocido la ciudad y que se desplaza sin problemas en ella, a tal punto que encuentra en la idea de vivir fuera de la comunidad una probabilidad no tan remota al ser su pareja un mestizo de Pucallpa.

Ana y otras mujeres arakbut maniobran sus relaciones, antes que con los hombres, con la economía minera misma, creando nuevos lazos que les permitan no vivir bajo la sombra de la dominación masculina que la misma colonización propaga como la única posible forma de

³⁴ Cuando estaba en el campo, un grupo de concesionarios estaban construyendo, como agradecimiento, una nueva loza deportiva, con césped sintético y techo alto. Tengo entendido que desde el 2021, las actividades de fútbol por la tarde se han trasladado ahí.

relación de género. Son las mismas mujeres quienes reconocen que el lugar que ocupan es maleable y distinto del que viven las mujeres mestizas. Así me lo advirtió una joven profesional, precisamente quien maneja la bodega más grande del barrio viejo, cuando al escuchar el objetivo de mi tesis y la palabra “género” me advirtió que ahí, las cosas eran diferentes.

Sexualidad disruptiva en tiempos de oro: Gerónimo

En toda la tesis he tratado sobre relaciones matrimoniales entre hombres y mujeres. Sin embargo, este no es el único relacionamiento sexo-afectivo que tiene lugar en la comunidad y afuera de ella que involucre a los arakbut. El tema de la “homosexualidad” indígena suele ser un tema poco tocado, comenzando por la pertinencia del término mismo para nombrar tales afectos entre personas indígenas del mismo sexo. En esta sección mi objetivo es presentar la historia de Gerónimo, un hombre indígena y “homosexual”, y poner a discusión algunas dificultades y lecciones aprendidas sobre el abordaje de lo “homosexual” en una comunidad indígena amazónica con profundas transformaciones. Además, es importante ponerla en perspectiva con otras contribuciones de la etnografía amerindia en el campo de la sexualidad, específicamente la homosexualidad.

En mis visitas a las familias de San José, las primeras semanas de campo, la información que recibía en forma de chismes y rumores sobre la gente de la comunidad incluía temas como infidelidades, separaciones, violencias, envidias, acusaciones de robo, prostitución, malos comportamientos, entre otros. En todos ellos no emergió la historia de Gerónimo, un hombre arakbut homosexual, y el único cuya identidad era reconocida por todos. Parecía que los pormenores de su vida no formaban parte del repertorio de chismes importantes que relatarle a la foránea que irrumpe en su cotidianeidad. De todos modos, ¿por qué tenía que ser mencionado? Era como si el tema no fuese digno de contarse. Su homosexualidad me fue advertida por una mujer mestiza de la comunidad.

Conocí a Gerónimo una mañana en la comunidad. Él estaba en el descanso de la casa de su sobrino, meciendo en una hamaca al hijo de este. Lo acompañaba un potente parlante portátil con luces azules. Sonaba un repertorio de cumbias surandinas, lambadas y canciones brasileñas. Cada vez que visitaba Puerto Maldonado actualizaba su lista musical en un USB. Tenía también pistas de karaoke para los momentos festivos. Nos hicimos cercanos y tuvimos largas conversaciones, incluso nos acompañamos en el momento de la interdicción en el territorio de San José.

A pesar de la confianza que yo había creído alcanzar en mi relación con Gerónimo, no llegábamos a tocar el tema de su sexualidad. En más de una ocasión el tema nos había atravesado, pero no me había comentado nada y yo no encontraba forma de abordarlo. Cuestioné mis métodos etnográficos en mi relación con él. Gerónimo vivía solo, su madre había

muerto hace dos años y su padre cuando él era un niño. En la comunidad solo le quedaba una hermana con la que no guardaba una relación cercana. Dos de sus hermanos más próximos no vivían en la comunidad y una hermana mayor había muerto. Como no tenía descendencia y no estaba integrado plenamente a ningún grupo familiar, era difícil observarlo en las actividades cotidianas de los *wambets* de la comunidad. Replanteé mi acercamiento a través de la posibilidad de realizar entrevistas grabadas para conocer mejor su trayectoria y sus percepciones respecto de su sexualidad. Hasta el momento, el trabajo de campo se basaba en observación participante y en algunas conversaciones informales grabadas. Gerónimo aceptó grabar la entrevista. ¿Será que nosotros, los antropólogos, estamos obsesionados con categorías teóricas como “identidad”, “género”, “sexualidad”, como si fuese una esfera propia, cuando los indígenas, aun en comunidades transformadas por la economía de mercado y la colonización, no parecen hacer tales distinciones de su vida social?

Antes de iniciar la entrevista no tenía la certeza de que Gerónimo había asumido su sexualidad. Cuando surgía su nombre en algunas conversaciones con los comuneros, los comentarios apuntaban generalmente a señalar comportamientos que la comunidad desaprobaba en él, como el consumo del alcohol u otros. Sin embargo, llegué a oír en la intimidad de algunas conversaciones que algunos hombres le asignaron un apodo. Era difícil saber qué pensaban los hombres arakbut de la homosexualidad a menos que se le hiciera la pregunta directa. Y cuando se las hice, la palabra que conocían mejor era gay.

Por su proximidad a Delta 1 y la recurrencia a los prostibares, muchos hombres arakbut están familiarizados con las personas homosexuales, además de Gerónimo. Cuando le pregunté a un indígena joven sobre qué pensaba del tema, me dijo que no le parecía correcto, pero mientras no se metan con él no habría problema. Me contó que él había tenido una experiencia con un hombre gay pero no quiso relatar más al respecto. El muchacho es un joven conquistador y galante, esa historia no encajaba con la masculinidad que proyectaba y prefirió llevarla al olvido. Volví a hacer la pregunta a un hombre mayor, de unos 60 años, y me dio la misma respuesta escueta. Otro joven arakbut me mencionó que su padre le había dicho que eso de la homosexualidad antes no existía, que era cosa nueva. En una oportunidad, este joven se había encontrado en Puerto Maldonado, en un bar, con Gerónimo y sus otros “amigos gays” y este le había dicho con orgullo que era gay y no iría a cambiar nunca. Esta última imagen, de orgullo, era muy distinta de la timidez que yo observaba en Gerónimo en San José.

Yo ya llevaba esta vida

Cuando Gerónimo nació sus padres se dedicaban a explotar artesanalmente oro en las riberas de los ríos Pukiri y Karene. Como el trabajo del oro los obligaba a montar campamentos y regresar

a la comunidad los fines de semana, los primeros años de vida de Gerónimo y sus hermanos coetáneos los vivieron con la abuela. Ante la ausencia de sus padres, el acceso a la carne de monte era limitado y su alimentación dependía principalmente de los productos de la chacra y los bienes que el dinero pudiese comprar. Cuando los hombres regresaban a la comunidad, traían dinero de la venta del oro en el Banco Minero o con otros comerciantes informales en Boca Colorado. El monolingüismo de los arakbut en los años 80 era aprovechado por algunos comerciantes mestizos, quienes compraban a un precio menor del mercado el oro, y les vendían productos sobrevalorados. Al igual que el padre de Gerónimo, quien no sabía contar el dinero, a otros mineros arakbut les vendían productos desconocidos e inadecuados, como chuño en sacos, que terminaban pudriéndose sin poder consumirlos.

Cuando los padres de Gerónimo regresaban, destinaban una parte del dinero en cervezas. En esos años, era muy común esta práctica entre los arakbut. Los recuerdos de Gerónimo sobre este periodo están marcados por el hambre: “Antiguamente no cocinaban [bien] y eso teníamos que comer sí o sí. No había otra cosa más que comer. Así nos hemos hambreado. Mi hermana también. Por eso es que mi hermana se habrá ido”. Cuando sus padres no regresaban ellos pasaban los días que no había escuela en el campamento ayudando en las labores de extracción.

Gerónimo terminó sus estudios de primaria en la escuela de la Comunidad, administrada por la RESSOP y dirigida en ese entonces por maestros misioneros laicos, quienes brindaban una educación en castellano y sin pertinencia intercultural (Aikman 2003). El escaso dominio del castellano de Gerónimo retrasaba el desarrollo de sus tareas escolares y era castigado duramente por la profesora, a pesar de ser su madrina y de ayudarlo en los momentos de necesidad. Desde muy temprano, las exigencias mestizas de la castellanización ejercían una fuerte presión y lo arrinconaban a sentir vergüenza de hablar mal. “Tenía miedo siempre. No sé, voy a hablar mal. De repente se van a reír”.

Para continuar con sus estudios secundarios fue enviado a un internado indígena en el Bajo Urubamba mientras los otros muchachos de su edad estudiaron en Puerto Maldonado. En el internado, los alumnos estaban obligados a cumplir una rutina diaria de tareas: asear los baños, ayudar en la cocina, servir los alimentos, machetear el patio, arreglar la capilla, traer agua. Por la rigidez del trabajo y la nostalgia de la comunidad, Gerónimo no se acostumbró. Extrañaba a su madre, “no me adaptaba estar sin mi mamá”. Los jóvenes que vivían lejos de la zona solo podían ser regresados por los misioneros a fin de año por una avioneta que los acercara a un punto medio de sus comunidades, cerca del Alto Madre de Dios. En tercer año, Gerónimo se “maleó”. Una vez, sus compañeros del internado le hicieron probar alcohol y desde ahí le dejó de gustar el estudio.

Regresó a la comunidad y se puso a trabajar en carretilla con algunas familias hasta que decidió retomar sus estudios secundarios en un colegio que tenía un albergue en Boca Colorado. El albergue pertenecía al municipio de Boca Colorado, pero no había ningún control con los jóvenes. Gerónimo termina tercero y cuarto año, pero abandona quinto de secundaria porque se “malea más”. Desde ahí le gusta tomar, a pesar de que eso le haya ocasionado problemas con su mamá en el pasado. De sus cuatro hermanos, dos estudiaron pedagogía, un varón y una mujer. El varón logró graduarse y es profesor de EIB en la Comunidad Diamante, mientras que su hermana dejó la carrera en el noveno semestre. “Yo me admiro de mi hermano ¿no? Y yo digo, por qué yo me he quedado. Me pongo a pensar así. Hubiera estado aunque sea profesional. No hubiera estado acá, estuviera trabajando en otro sitio”. Pero además del consumo del alcohol, otra razón por la que dejó de estudiar fue la impotencia de no tener dinero y no poder comprar materiales para el estudio. La falta de dinero y el alcohol jugaron en contra de sus sueños de educarse.

De su infancia, Gerónimo recuerda la violencia de su padre, los golpes a su madre que cesaron cuando los hijos crecieron. Eran épocas de mucho consumo de cerveza en la comunidad, cuando los hombres regresaban de vender el oro que extraían. En su propia historia, el consumo de alcohol a temprana edad, en Quillabamba y posteriormente en Boca Colorado, lo conducen a dejar los estudios. Gerónimo, como muchos hombres por aquellos años, se recluyó en el consumo del alcohol:

Por qué tomas, me decía mi mamá. No sé por qué me habrá gustado tomar. Cuando escuchaba música ya quería empezar a tomar. Cuando tenía plata tomaba hasta estar sin un sol. Gastaba en trago, en cerveza.

En retrospectiva, cuando trabajaban minería, gastaban todo lo ganado en diversión. A Gerónimo le cuesta hablar de su vida sentimental. La falta de fluidez en el castellano entorpece nuestra relación, pero además son las posibles filtraciones que lo preocupan, a pesar de ser casi la medianoche. Cuando hablamos de sus amores, trae a colación el tema de la baja tolerancia de sus paisanos, lo que llama discriminación. Según Gerónimo, las personas de la comunidad hablan de él en la intimidad usando los adjetivos de “maricón”, “chivo” o que “juega para el otro equipo”; si bien no ha tenido un enfrentamiento abierto con ninguno, ha escuchado comentarios subrepticios. La presión de su madre para tener una pareja mujer lo llevó a mantener una relación con una mujer mestiza en Puerto Maldonado, “tienes que tener tu pareja, están hablando mal”, era el comentario que escuchaba. “Para mí era un poco incómodo. Me sentía, me sentía avergonzado. O sea, no me sentía bien con ella. Mas quería estar así, libre, así como estoy ahora”. La relación duró aproximadamente un año y él no volvió a comunicarse con ella.

A pesar de haber tenido algunos acercamientos a hombres homosexuales, no ha tenido una relación sentimental con ninguno de ellos. Lo que Gerónimo mantiene es, principalmente, relaciones amicales con hombres homosexuales alrededor de la socialización del alcohol. Él cuenta lo siguiente:

Pero, de tener amigos he tenido, pero ellos nunca me han dicho que hay que ser novios, así. Solamente, ellos me dicen, somos amigos contigo. De esa manera también yo, yo me he encariñado con ellos, venían a tomar conmigo.

A él no le era posible entablar relaciones afectivas con hombres en la comunidad por temor a las habladurías y chismes, aunque uno de sus deseos profundos es vivir en la ciudad, aunque sabe que esta es una idea lejana porque no tiene dinero. Ya no trabaja en el oro porque sus parientes femeninas han cortado la relación laboral aduciendo que les trae mala suerte, que no sacan oro cuando trabajan con él. Gerónimo conoce la dureza de la vida en la ciudad para un joven indígena con bajas habilidades para comunicarse en castellano. Ha pasado temporadas en casa de su hermana, trabajando dos años en un restaurante. Las reglas de la hermana no le permitían tener tantos amigos como quisiera, pero ha podido conocer a otros jóvenes homosexuales urbanos. El pacto en su familia sobre su sexualidad parece ser tácito. Él dice que todos sus hermanos lo saben, pero nunca han hablado del tema ni le han reclamado nada, con excepción de su madre. Ahora, él acepta sin problema su sexualidad “me siento aceptado por mí mismo, no por la comunidad”, agrega. Fallecida la madre, él se ha quedado solo en la casa, dos de sus hermanos viven fuera de la comunidad y solo una hermana vive en la comunidad, pero con ella tiene una relación difícil. Cuando lo conocí no trabajaba oro sostenidamente, ayudaba a uno de sus sobrinos y como compensación le invitaban almuerzo. Mantiene una relación de amistad cercana con la esposa del sobrino y con la sobrina, a quienes acompaña a pescar o a hacer otras labores.

Sueños de educación y de hablar bien

En una oportunidad, Gerónimo trabajó algunos años como vigilante de SERNAP en la Reserva Comunal Amaraeri, pero un conjunto de dificultades como la entrega de informes y reportes, el llenado de fichas, lecturas de coordenadas en el GPS, el manejo de drones y computadores lo desmotivaron y dejó el puesto. Cuando lo conocí, Gerónimo integraba el grupo de personas que estudiaban los sábados quinto de secundaria. Él estaba enfocado en ese objetivo, es más, esperaba con ansias el mes de diciembre para iniciar un nuevo capítulo en su vida: estudiar una carrera. Antes de sentarnos a conversar, en la primera grabación que hicimos, me mostraba con orgullo sus cuadernos, las tareas, la letra prolija, las hojas limpias y ordenadas. Había sacado su cartuchera con colores mientras me explicaba que él sabía que iba a concluir sus estudios porque lo había visto en sus sueños. Por las noches, cuando dormía, se veía en una escuela,

rodeado de libros y cuadernos. En su mundo onírico, su espíritu se convertía en un hombre profesional. Los deseos de Gerónimo eran poder educarse para así regresar en mejores condiciones a la ciudad y vencer la vergüenza que marcaba buena parte de su narrativa: hablar bien castellano. Cuando recuerda algunos episodios de su vida en Boca Colorado o en el internado, remarca que su timidez escondía sus problemas para hablar bien.

Hasta hace siete años, Gerónimo no era un ciudadano peruano, no tenía DNI.³⁵ En su historia, la relación con el mundo externo —con los mestizos ciudadanos peruanos— está signada por la timidez y la vergüenza generada por no poder “hablar bien”. “Hablar bien” es un concepto extendido entre los arakbut que está relacionado con el grado de educación y el manejo fluido del castellano. Estas dos herramientas brindan la posibilidad de interactuar con los mestizos en, digamos, un piso común. “Hablar bien” no era un interés en solitario de Gerónimo, era una deseo compartido en la comunidad hacia los hijos. En el cotidiano, de distintas maneras expresan la importancia de esta virtud. En las primeras semanas en la comunidad, en las constantes atenciones que me brindaban las familias de San José, solía escuchar la frase “como señorita profesional que usted es”, cada vez que justifican una sobre atención hacia mí. Sin embargo, el reconocimiento de la importancia del manejo fluido del castellano es también un dispositivo de presión entre los mismos arakbut, como en el caso de Gerónimo, que recae además en los jóvenes que han alcanzado un grado educativo alto y han vivido en las ciudades. En algunas oportunidades he escuchado la desaprobación de la actitud de una joven universitaria con la frase: “esa chica no parece estudiada, cómo habla” o “ella es una señorita estudiada, cómo va a andar así”. Los comportamientos y actitudes que se esperan están más cercanos de un estilo de vida propio de los mestizos.

Hablar bien es una propiedad del castellano. El recordado Andrew Gray también era una persona que “bonitas palabras nos decía”. Las “bonitas palabras” que Gray daba en la comunidad estaban dirigidas a fomentar el desarrollo de la comunidad y la organización indígena y así defenderse de las amenazas externas. En la historia de Gerónimo, la frustración y la excesiva timidez son parte de ese deseo frustrado de alcanzar el hablar bien.

La homosexualidad estudiada en otros pueblos indígenas refleja los mismos problemas del abordaje metodológico que referimos al inicio en el caso de Gerónimo. Cariaga (2015) señala que entre los hombres Kaiowá identificados como gay se presentaba la decisión de vivir fuera de la comunidad para evitar las tensiones derivadas de su sexualidad y de la falta de la hijos. Por eso, las personas homosexuales establecían una “buena distancia” entre sus parientes que no era otra cosa que “asumir una posición de alteridad”. En el caso de Gerónimo, las tensiones están

³⁵ La lista de indocumentados en San José la integran, en su mayoría, personas mayores. En total son 14 personas, 7 hombres y 7 mujeres.

presentes en su experiencia precisamente porque no ha establecido dicha distancia, al no haber culminado sus estudios secundarios y no hablar bien el castellano que la ciudad necesita. Cabe preguntar en qué medidas, el anhelo por graduarse no es un abre caminos hacia la ciudad. Hasta donde tengo conocimiento, otros muchachos de la comunidad señalados por Gerónimo como homosexuales concluyeron una carrera técnica y trabajan en las ciudades.

Por otro lado, considero importante entender la marginación que Gerónimo sufre también en el contexto de la importancia de los hijos y los matrimonios para constituirse como adultos plenos. Es probable que el mayor rechazo no sea la práctica sexual propiamente dicha, sino la implicancia de generar hombres solitarios y sin descendencia, que en el lenguaje arakbut es visto únicamente para hombres poco habilidosos para el trabajo. La posición de alteridad de Gerónimo se desprende de su errática actitud de beber alcohol que lo acerca al mundo mestizo. Como señalé anteriormente, si bien el alcohol forma parte de cierta sociabilización entre hombres, esa costumbre se ha desplazado hacia los bares de Delta 1 y cuando estuve en la comunidad no vi a nadie beber alcohol sin tapujos y sin ser visto con desconfianza. La actitud de muchos de sus paisanos de no dejarle trabajar independientemente oro, como manifestó, se debe a que precisamente no lo necesita porque no tiene familia. Sin madre ni padre ni hermanos cercanos en la comunidad, Gerónimo ocupa un lugar marginal en la familia de una de sus hermanas. Un posible camino para pensar las homosexualidades indígenas tiene que ver con la actitud de las familias en sus comunidades frente a la importancia de producir hijos y estar casados.

* * *

Este capítulo he presentado las narrativas de dos mujeres y un hombre contadas desde el vínculo de confianza que construimos en el poco tiempo que nos conocimos. Mi objetivo ha sido abordar desde la primera persona una amplia gama de temas que se desbordan en la escritura académica formal. He presentado relatos casi completos y los he hilado a una narración formal trayendo otras experiencias para entender los puntos que considero más importantes en las relaciones de género en San José, la violencia, los matrimonios y la sexualidad.

Reflexiones finales

En esta tesis hemos abordado los principales cambios culturales que la práctica minera, llevada a cabo por los arakbut, ha producido en sus relaciones sociales. Sin embargo, existe un elemento central para la comprensión de la actitud indígena frente a los mestizos que no hemos discutido aquí: la influencia de la evangelización dominica en el desarrollo de la vinculación con los mestizos y con la economía de mercado en las últimas décadas. En el análisis del complejo misional dominico, Lissie Wahl (1987) argumenta que el propósito misional fue más allá de la simple introducción neutral de códigos culturales occidentales; el proselitismo forzaba a los arakbut a una adopción pasiva del lugar que les correspondía en la escala regional. Su posición marginal en el desarrollo del extractivismo local ha estado envuelta en continuos mensajes que los declaraban no merecedores de respeto ni de los territorios que poseían (*Ibidem*). La autora coloca una pregunta importante para próximas investigaciones académicas: ¿hasta qué punto es posible encontrar que las acciones arakbut para hacer frente a la colonización implican una negociación del territorio por sus vidas? Responder esta cuestión —o subvertir el sentido de la pregunta— merece una reflexión más profunda y un trabajo de campo sostenido en el tiempo porque considero que los arakbut rebaten continuamente el lugar que la jerarquía nacional los obliga a ocupar, aunque el papel de extractores de oro en sus territorios parezca una condena.

A lo largo de esta tesis, he planteado que la reelaboración de modos distintos de ser indígenas, arakbut en particular, recayó en una reformulación de sus relaciones con los mestizos vía la incorporación del parentesco. Lamentablemente, con el tiempo este movimiento se ha develado como peligroso porque ha conducido a la pérdida de los hijos y a la emergencia de hombres solteros tristes que no han vuelto a casarse. El quiebre de algunos sentidos del parentesco que impregnaban la vida social —como la crianza de los hijos y los vínculos clánicos de solidaridad— han dado paso a arreglos cotidianos e informales de hombres y mujeres para sobreponerse a situaciones desventajosas. Uno de estos arreglos, por ejemplo, es el peso que muchas familias dan a la co-residencia de los nietos “mestizos” con sus parientes para no otorgarles precisamente los sentidos asociados a ser “mestizos” y diferenciarlos de los nietos indígenas, donde por ejemplo, el acostumbrarse a vivir en la comunidad es muy importante. El fenómeno de los mestizos es aún muy reciente como para sacar conclusiones apresuradas sobre implicancias en la patrilinealidad y lo único que podemos sugerir es el fortalecimiento de los cognados, un hecho que otros etnógrafos ya habían advertido.

Para los hombres mestizos los matrimonios con mujeres indígenas son una estrategia para hacer minería en los yacimientos auríferos de la comunidad, pero para las mujeres mestizas la condición de desprotección en que encuentran en los enclaves mineros de la región no nos permiten tener claridad si estas uniones representan un modo de aliviar la exposición a la

violencia patriarcal mestiza. Por otra parte, en esta tesis hemos ubicado que los matrimonios mixtos para los indígenas arakbut, representa una manera creativa de inventar otros modos de vincularse con la alteridad mediante la alianza y como parte de un acuerdo tácito de solidaridad. Los matrimonios se inscriben en la práctica cultural arakbut de hacer parientes. La re-existencia en el contexto de la violencia colonizadora pasa por tender puentes con sus protagonistas (en este caso los mineros) desde la intimidad de la afectividad con la finalidad de esquivar las amenazas. Todos los arakbut reconocen su vulnerabilidad frente al poder del Estado que promueve los intereses externos, aprueba la ocupación de sus territorios, y los desampara de las agresiones individuales de los mestizos.

Antes de continuar quisiera aclarar nuevamente que en esta tesis he usado el término mestizo como sustituto de *amiko* —aunque las categorías arakbut traían otras diferencias como *wahaipis* y blancos— porque permiten situar la discusión en el debate antropológico sobre el “mestizaje”. Si bien no he partido del debate clásico del mestizaje cultural, entendido como aculturación, ni he desarrollado el tema, es importante poner a discusión estas viejas categorías que representan una oposición entre tradicional y moderno y seguir, por ejemplo, las reflexiones de la etnología amerindia sobre la diferencia y la alteridad, y tomarlas como punto de partida para pensar una mistura que no implique sujetos nuevos y la superación de algo. Cuando los arakbut dicen que sus hijos son mitad arakbut y mitad *amiko* sugieren personas que encarnan afectividades, conocimientos y pensamientos de ambos mundos, pero no sabemos aún los movimientos para transformarse en uno o en otro. El camino para entender esta cuestión queda pendiente.

Los matrimonios mixtos en San José de Karene son un caso excepcional de lo que hasta ahora se ha reportado en la colonización de la Amazonía peruana. En la comunidad, el mayor número de matrimonios se produce de la unión entre un hombre indígena y una mujer mestiza; mientras que en otras regiones el movimiento es inverso. Por ejemplo, Belaunde (2019) discute la figura recurrente en muchos pueblos del aprovechamiento de los hombres mestizos de la residencia uxorilocal para insertarse a las comunidades y a sus recursos, siendo la instalación de bodegas un claro ejemplo de ello. Precisamente en San José, las numerosas bodegas son administradas por mujeres indígenas que tienen como principales clientes a sus parientes y a los trabajadores de estos. Pero la diferencia que presenta el caso de San José se debe a la naturaleza misma de la minería, que impregna en la región una impresionante movilidad de personas de distintas regiones del país —envueltas en actividades ilegales muchas veces— y que ayuda a suplir el problema histórico de la falta de mujeres.

Este hecho también permite analizar cómo se posicionan las mujeres indígenas con la llegada de otras mujeres mestizas y la penetración de formas jerárquicas de relación entre hombres y mujeres. Los casos de violencia hacia las mujeres reflejan un cambio en las parejas y la pérdida

de posiciones de prestigio a causa de la monetización de las economías. No obstante, las narrativas de las mujeres ubican estas violencias en un tiempo pasado y sugieren una búsqueda de opciones que reviertan las jerarquías, como los establecimientos de bodegas o emplearse en oficios como cocineras. A través de las historias de mujeres de distintas generaciones presentadas en el capítulo 4 podemos conocer también el devenir de la comunidad, de las relaciones de género, del trabajo minero y de la introducción de nuevas necesidades que se hacen urgentes en los núcleos familiares, como la educación de los hijos, y en particular la profesionalización como un modo de contribuir con el desarrollo de la comunidad.

Una de las conclusiones de esta tesis se refiere a la importancia de los hijos en la socialidad arakbut, entendida como la concreción del matrimonio, el movimiento final que emparenta al padre y la madre. En términos de Peter Gow, los hijos transforman a la pareja en adultos productores completos, capaces de intercambiar simétricamente los productos de sus trabajos. En ese sentido, presento que la exclusión que percibe Gerónimo hacia él, un hombre homosexual indígena, se genera sobre la imposibilidad de tener hijos y construir un *wambet* propio. Las palabras de sus paisanos se dirigían a cuestionar su “derecho” de trabajar en minería siendo soltero. Ese mismo reclamo reciben los jóvenes que intentan tener un invitado, pues no se considera pertinente tales atribuciones si no se comparte las mismas responsabilidades que un hombre con hijos. Excluirlo del mundo de los adultos, en este caso, está guiado principalmente por su condición de soltero, aunque es posible que intervengan otros factores.

Para finalizar, quisiera reiterar que lo expuesto en esta tesis proviene de un trabajo de campo realizado en un preciso momento de la historia arakbut en el 2019. De las pocas certezas que tengo, una de ellas es el dinamismo de la comunidad de San José de Karene para enfrentar los problemas derivados de la minería y de su contacto con la sociedad nacional. Pese a todos los constreñimientos estructurales que pesan sobre ellos, es el infinito amor a sus hijos que los lleva a buscar nuevos caminos de re-existencia. Recuerdo las palabras de una mujer que había perdido a su pequeño hijo y me contaba que no sabía que tal dolor podía surgir en su pecho. La dureza de esta frase debe llevarnos a cuestionar el quehacer antropológico como una práctica de la cercanía y de las personas de carne y hueso. No debemos olvidar que reducir el devenir indígena en las abstracciones teóricas que encapsulan las prácticas y afectividades cotidianas con conceptos como “extractivismo”, “alteridad”, “género” es un mecanismo artificial de nuestras epistemologías que discurre en canales diferentes al de la vida misma de nuestros interlocutores. Por eso, cuando hablamos de temas tan delicados como matrimonios, abandonos, separaciones, pérdida de hijos estamos hablando del dolor, del sufrimiento de muchas personas. Abordarlos de manera honesta y respetuosa ha sido mi objetivo en esta tesis que espero haber

logrado. Quizá un primer paso para un compromiso con las urgencias arakbut sea buscar una manera distinta de escribir para dar cabida a las enormes redes que tejen su existencia.

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto

2015 “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo”. En: *Política y Sociedad*, 52(2).

Adelaar, Willem

2000 “Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos indígenas de la Amazonía occidental: Harakmbut y Katukina”. Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica. Vol. 2. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Aikman, Sheila

2003 *La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2009 “The contradictory languages of fishing and gold panning in the Peruvian Amazon. En: *MAST*, 8(2): 51-70.

2017 “Changing livelihoods and language repertoires: hunting, fishing and gold mining in the southeast Peruvian Amazon”. En: *International journal of the sociology of language*, vol. 2017: 85-108.

Albert, Bruce

2002 “Introdução Cosmologias do contato no Norte-Amazônico”. Em: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-Amazonico*. En: Bruce Albert y Alcida Rita Ramos. Marseille: IRD Éditions, Empresa Oficial SP/Unesp

Alva, Juan Pablo

2015 “Entre la minería aurífera y la conservación: impactos, resistencia y libre determinación del pueblo harakbut de Madre de Dios”. Puerto Maldonado. Disponible en: <<https://tambopata.org.uk/onewebmedia/Reports/Reports%202015/2015%20-%20J.Alva%20%20-%20Final%20report.pdf>>.

Álvarez, Alex

2010 “Conservación participativa en la Reserva Comunal Amarakaeri, Perú”. En: *Revista Latinoamericana de Conservación*, vol. 1 (1): 18-37.

Álvarez, Alex; Alca, Jamil, Galvin, Marc y Alfredo García

2008 “The difficult invention of participation in the Amarakaeri Communal Reserve, Peru”. En: Galvin, Marc y Tobias Haller (Eds.). *People, Protected Areas and Global Change: Participatory Conservation in Latin America, Africa, Asia and Europe*. Perspectives of the Swiss National Centre of Competence in Research (NCCR) North-South, University of Bern 3: 111-144.

Álvarez Fernández, José

1998a *Escritos I, 1921-1940*. Colección Antisuyo, dirigido por Joaquin Barriaes. Lima: Misioneros Dominicanos.

1998b *Escritos II, 1940-1970*. Colección Antisuyo, dirigido por Joaquin Barriaes. Lima: Misioneros Dominicanos.

Arriarán, Gabriel y Cynthia Gómez

2007 “Entre el oro y el azogue: la nueva”fiebre del oro” y sus impactos en las cuencas de los ríos Tambopata y Malinosky”. SEPIA XII. Perú: El problema agrario en debate.

Barclay, Frederica y Fernando Santos Granero

- 1980 “La conformación de las comunidades amuesha. La legalización de un despojo territorial”. En: *Amazonía Peruana*, vol. 5. n.º 3. pp. 43-74

Belaunde, Luisa Elvira

- 2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP
- 2010 “Deseos encontrados: escuelas, profesionales y plantas en la Amazonía peruana”. En: *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, V. 19, N. 33, pp. 119-133.
- 2011 “La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos” En: *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina*. 2011. Centro Peruano de Estudios Sociales – CEPES.
- 2012 “Masculinidades amazónicas reflejadas en las narraciones sobre tránsitos de mujeres quichua canelos”. En: Galli, Elisa (Ed.). *Migrar transformándose. Género y experiencias oníricas entre los Runas de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- 2018 *Sexualidades Amazónicas. Género, deseos y alteridades*. Lima: La siniestra ensayos.
- 2019 “La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos amazónicos”. En: Silva Santisteban, Rocío (Ed.). *Mujeres indígenas frente al cambio climático*. Lima: IWGIA.

Belaunde, Luisa; Coronado, Hernán y Liz Soldevilla

- 2005 “Ciudadanía y cultura política entre los awajún, ashaninka y shipibo-konibo de la Amazonía peruana”. Lima: CAAAP.

Bergman, Roland

- 1990 *Economía Amazónica. Estrategias de subsistencia en las riberas del Ucayali en el Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Brack Egg, Antonio; Ipenza, César; Álvarez, José y Víctor Sotero

- 2011 *Minería aurífera en Madre de Dios y contaminación de mercurio. Una bomba de tiempo*. Lima: Ministerio del Ambiente.

Branstetter, Heather Lee

- 2016 “A Mining Town Needs Brothels: Gossip and the Rhetoric of Sex Work in a Wild West Mining Community”. En: *Rhetoric Society Quarterly* 46.5 (2016): 381-409.

Calavia Sáez, Oscar

- 2002 “Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa”. En: *Indiana* 19-20 (2002): 73-88.

Califano, Mario

- 1977 “La incorporación de un nuevo elemento cultural entre los Mashco de la Amazonia Peruana”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* vol. 11. NS, pp185-201.
- 1978 “El complejo de la bruja entre los Mashco de la Amazonia Sud- Occidental del Perú.” En: *Anthropos*, Band 73, Heft 3/4. St. Agustin, p. 401-433.
- 1983 “El mito del árbol cósmico Wanamei entre los Mashco de la Amazonia”. En: *Anthropos* 78, pp.739-769.
- 1988 “La mitología celeste de los Mashco (Harakmbet) de la Amazonia sud occidental: la teofanía solar”. Trabajo presentado en el 45º Congreso Internacional de Americanistas.
- 1990a “Análisis comparativo de un mito Mashco”. En: *Mitologicas* nro 5, Buenos Aires, pp 15-33.
- 1990b “Cantos dañinos de los Huachipaire (Harákmbet) del Valle de Kosñipata”. En: *Scripta Ethnologica* vol. XIII, Buenos Aires, pp.23- 28.

1990b “La percepción del “Blanco” entre los Mashco (Harákmbet) de la Amazonía del Perú”. En: *Scripta Ethnologica Supplementa* vol. 11, Buenos Aires, pp. 57-66.

Capital Humano y Social Alternativo

2016 *Rutas de la trata de personas en la Amazonía peruana*. Lima: CHS Alternativo.

Cariaga, Diogenes

2015 “Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul”. En: *Cadernos de Campo*, vol. 24. N° 24: 441-464. São Paulo, Universidad de São Paulo.

Carneiro, Robert

1979 “El cultivo de roza y quema entre los amahuaca del este del Perú”. En: Chirif, Alberto (Ed.). *Etnicidad y ecología*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Casement, Roger y Alberto Chirif

2012 *El Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP.

Centro Cultural José Pío Aza

2014 *Honor y liberación. Historia contemporánea del Pueblo Harakmbut*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza y Misioneros Dominicanos.

Chirif, Alberto

1980 “Colonización e invasión: el despojo institucionalizado”. En: *Amazonía Indígena*, vol. 1, no 1, pp. 15-24.

2009 “Imaginario sobre el indígena en la época del caucho”. En: Chirif, Alberto y Manuel Chaparro (Eds.). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Iquitos y Lima: Universidad Científica del Perú (UPC) y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

2017 *Después del caucho*. Lima: Lluvia editores, CAAAP, IWGIA, IBC.

Chirif, Alberto y Pedro García-Hierro

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

Collier, Richard

1981 *Jaque al barón*. Lima: CAAAP.

Cooperación Alemana para el Desarrollo (GIZ) y el Instituto del Bien Común

2020 “Hoja Informativa N.º 5. Caso: Madre de Dios. Análisis de la deforestación en San José de Karene”. Disponible en:
<https://cooperacionalemana.pe/GD/1112/Hoja_Informativa_PTC_5_-_Madre_de_Dios.pdf>

Da Matta, Roberto

1978 “O ofício de etnólogo, ou como ter anthroological blues”. En: *Boletim de Museu Nacional*, N° 27. Río de Janeiro.

De la Torre, José Carlos

1987 “El boom del oro en Madre de Dios: continuidad y vigencia de la economía extractivo-mercantil”. En: *Apuntes 21 - Segundo Semestre*

- Dejours, Christophe
2012 *Trabajo vivo: sexualidad y trabajo*. Buenos Aires: Topía editorial.
- Denevan, William
1979 “Los patrones de subsistencia de los Campa del Gran Pajonal”. En: Alberto Chirif (Ed.), *Etnicidad y ecología*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, 85-109.
- Descola, Phillipe
2005 *Más allá de la naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echave, José de
2016 “La minería ilegal en Perú Entre la informalidad y el delito”. En: *Nueva Sociedad*, N° 263.
- Echeverri, Juan Álvaro
2008 “¿De Chagrera a Secretaria? Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano”. En: Bertely, María; Gasché, Jorge y Rossana Podestá (Coord.). *Educando en la diversidad cultural investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Ediciones Abya-Yala Quito-Ecuador.
2009 “Pueblos indígenas y cambio climático: el caso de la Amazonía colombiana”. En: *Bulletin de l'Institut Français D'études Andines*, 38 (1): 13-28.
- Espinosa, Óscar
2009 “¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana”. En: *Anthropologica*, 27(27), 123-168.
2019 “Etnónimos, comunidades nativas y otras categorías problemáticas del Estado en contextos de diversidad cultural: El caso de la Amazonía peruana”. En: *Forum Historiae Iuris*.
- Favret-Saada, Jeanne
2005 [1990] Ser afetado. En. *Cadernos de campo*, No 13, São Paulo.
- Fraser, Nancy
2015 *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de sueño: Madrid.
- García Altamirano, Alfredo
2003 “Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional”. En: Huertas, Beatriz y Alfredo García (eds.). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia etnografía y coyuntura*. Lima: IWGIA.
- García Jordán, Pilar
2001 “El corazón de las tinieblas... del putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía”. En: *Revista de Indias*, vol. LXI, N°. 223.
- García Morcillo, Juan
1982 “Del caucho al oro: El proceso colonizador de Madre de Dios”. En: Revista española de antropología, vol XII, Universidad Complutense de Madrid.
- Gasché, Jorge
2001 “Biodiversidad domesticada y manejo hortico-forestal en pueblos indígenas de la Amazonía”. En: *Agroforestería en las Américas (CATIE)*, vol. 8 (32) p. 28-34.
2006 “La horticultura indígena amazónica”. En: *Ciencias*, N° 81.

- 2008 “Agricultura vs. horticultura, campesino vs. bosquesino. Balance y proyección”. En: *Folia Amazónica*, vol. 17, N°1-2:65-73. Instituto de investigaciones de la Amazonía peruana.
- Gow, Peter
- 1989 “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy”. En: *Man, New Series*, Vol. 24, No. 4. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- 1997 “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. En: *Mana*, 3, 39-65.
- 2007 “La ropa como aculturación en la amazonia peruana”. En: *Amazonia Peruana*. Lima: CAAAP.
- 2020 *De sangre mezclada. Parentesco e historia en la Amazonía Peruana*. Lima: Universidad Católica Sede Sapientiae y Share Amazónica.
- Gray, Andrew
- 1986 *And after the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. Dinamarca: IWGIA.
- 2002a *Los Arakmbut de la Amazonía peruana: Mitología, espiritualidad e historia*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- 2002b *El último chamán. Cambio en una comunidad Amazónica*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- 2002c *Derechos indígenas y desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- Greene, Shane
- 2009 *Caminos y carretera: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, COMISEDH.
- Gudynas, Eduardo
- 2009 “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”. En: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social (Eds.) *Extractivismo, política y sociedad*, pp. 187-225. Quito.
- 2011 “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. En: *América Latina en movimiento*, N° 462: 1-20. Quito
- Gustafsson, María y Martín Scurrah
- 2019 “Conflictos socioambientales, concesiones mineras y ordenamiento territorial en el Perú”. En: *Revista de Ciencia Política y Gobierno*, (11), pp. 81-104.
- Haraway, Donna
- 1995 “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harvey, David
- 2005 “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. En: *Socialist register*. Buenos Aires: CLACSO.
- Helberg Chavez, Henry
- 1993 “Terminología de parentesco Harakmbut”. En: *Amazonía peruana*, tomo XII, N° 23.
- Héritier, Françoise
- 2007 *Masculinofemenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Howard, Catherine

2002 “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. En: Bruce, Albert y Alcida Ramos (Eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, pp. 25-56.

Ingold, Tim

2017 “¿Suficiente con la etnografía!”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 53, núm. 2, julio-diciembre, 2017, pp. 143-159. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia.

Instituto Nacional de Estadística e Informática

2017 *Censo Nacional, XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Perú.

Jolkesky, Marcelo Pinho De Valhery

2016 “Estudo Arqueo-Ecolinguístico das Terras Tropicais Sul-Americanas”. Tesis presentada al Programa de PosGrado en Lingüística de la Universidade de Brasília, para la obtención de título de Doctor en Lingüística. Brasília: UNB.

Killick, Evan

2020 “Extractive Relations: Natural Resource Use, Indigenous Peoples and Environmental Protection in Peru”. En: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 39: 3. Society for Latin American Studies. Oxford.

Kuramoto, Juana

2001 “La minería artesanal e informal en el Perú”. MMSD, N° 85. IIED: Londres.

Leach, Edmund

1971 *Rethinking Anthropology*. Londres: Universidad de Londres.

1975 *Sistemas políticos de Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.

Lehm, Zulema

2002 “Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: Economía indígena y mercado en la Amazonía Andina: avances, limitaciones y retos”. En: Smith, Richard. *A Tapestry Woven from the Vicissitudes of History, Place and Daily Life. Envisioning the Challenges for Indigenous Peoples of Latin America in the New Millenium. Lima, Perú*.

Lyon, Patricia

2003 “Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios”. En: Huertas, Beatriz y Alfredo Altamirano (Eds.). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Lima: IWGIA.

Martínez, Héctor

1960 “Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tambopata”. Tesis para optar el Grado Académico de Doctor en Etnología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mauss, Marcel

2009[1925] *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.

McCallum, Cecilia

1996 “The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of Lowland South America”. En: *Medical Anthropology Quarterly*, 10:347-372.

- 1999 “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. Em: *Revista Estudos Feministas*, pp. 157-157.
- 2013 “Nota sobre as categorias gênero e sexualidade e os povos indígenas. En: *Cadernos pagu*, 53-61. Campinas. São Paulo

Moore, Henrietta

- 2009 *Antropología y feminismos*. Madrid: Editorial Cátedra.

Moore, Thomas

- 1980 “Transnacionales en Madre de Dios: implicancias para las comunidades nativas”. En: *Shupihui*, N° 16, Vo. V.
- 1983 “Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios”. En: *Shupihui*, N° 28, V. VIII
- 1985 “Movimientos populares en Madre de Dios y regionalización”. En: Remy, María Isabel (Ed.). *Promoción campesina, regionalización y movimientos sociales*. Lima: DESCO, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- 2003 “La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera”. En: Huertas, Beatriz y Alfredo Altamirano (Eds.). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Lima: IWGIA.
- 2016 “Los Harakbut, su territorio y sus vecinos”. Documento presentado al Tribunal Constitucional del Perú como peritaje en respaldo de la acción de amparo presentada por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) contra la Hunt Oil Company of Peru.
- 2018 “La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los pueblos originario”. En: Chirif, Alberto (Ed.). *Deforestación en tiempos de cambios climáticas*. Lima: IWGIA.
- 2020 “Madre de Dios en la antigüedad”. En: Chavarri, María; Rummenhöller, Klaus y Thomas Moore (Eds.). *Madre de Dios: refugio de pueblos originarios*. Lima: USAID.
- 2021 “Visiones y prácticas políticas de los Arakbut Political Visions and Practices of the Arakbut”. En: *Revista de Antropología*, N° 8: 17-36. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Moore, Thomas y Felipe Pacuri

- 1992 “Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo Arakmbut en Madre de Dios, Perú”. Informe Presentado a la Comisión de Evaluación de la Problemática Minera en Territorios Indígenas de Madre de Dios. Centro Eori de Investigación y Promoción Regional.

Mosquera, Guillermo

- 1992 *La economía del oro en Madre de Dios*. Cusco: Centro de Estudios Regional Andinos, Bartolomé de las Casas.

Mosquera, César, *et al*

- 2009 *Estudio diagnóstico de la actividad minera en Madre de Dios*. CooperAcción. Lima.

Nieto, Juana Valentina y Esther Jean Langdon

- 2020 “Narrativas de violencia y transformación de mujeres indígenas Uitoto en Bogotá”. En: Verdum, Ricardo y Ana Margarita Ramos (Orgs.). *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas. Contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico*. Río de Janeiro: ABA Publicaciones.

Ortner, Sherry B.

- 1979 “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”. En: Olivia Harris y Kate Young (Eds.) *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.

Overing, Joanna

- 1986 “Men control women? The catch 22 in the analysis of gender”. En: *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2), 135-156.

2007 “La reacción contra la descolonización de la intelectualidad”. En: *Amazonía Peruana*, N° 30, p. 17-49.

Overing, Joanna y Alan Passes

2000 “Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology”. En: Overing, Joanna y Alan Passes (Eds.). *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. Londres y Nueva York: Routledge.

Pachas, Víctor Hugo

2008 “El gran ausente: Conflicto en la minería artesanal de oro de Madre de Dios”. En SEPIA XII.

2011 *Historia de una incertidumbre: Hábitat, conflicto y poder en la minería artesanal de oro de Perú*. Lima: Earth First.

2015 “Análisis de la comercialización de oro en el proceso de formalización minera en Madre de Dios”. Seminario Internacional sobre Desarrollo Rural en la Región Andina y Amazónica.

2019 “Enigma económico de los espíritus dueños del oro: minería en pequeña escala de oro en Sudamérica”. Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales, especialidad Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Pau, Stefano

2019 *Más antes así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana*. Lima: Pakarina Ediciones.

Pennano, Guido

1988 La economía del caucho. En: *Debate amazónico*, N°. 3. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Patiachi Tayori, Yesica

2015 *Relatos Orales Harakbut*. Lima: Ministerio de Educación.

Pinedo, Danny

2014 “The politics of sociality: Social networks and indigenous mobilization in Peruvian Amazonia”. Tesis para optar el grado de doctor en la Universidad de Florida.

2017 “The making of the Amazonian subject: state formation and indigenous mobilization in lowland Peru”. En: *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(1), 2-24.

2019 “Trazando fronteras: la producción de Territorios Indígenas en la Amazonía Peruana”. En: *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 49 (1).

2020 “Por las rutas de Fitzcarrald: industrias extractivas, Estado y reservas indígenas”. En: *Perú Hoy: a ritmo de pandemia y cuarentena*, N° 37. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Polanyi, Karl

1992[1944] *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Reymundo Dámaso, Lucero

2021 “Los indígenas depredados. Análisis de conflictos socioambientales en dos comunidades Arakmbut que trabajan oro en Madre de Dios”. Consorcio de Investigación Económico Social.

Rival, Laura

1998 “Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade”. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 619-642.

Rodríguez Castellón, Juan

- 2015 “Poder, gobernanza y representación territorial en contextos de extracción minera en Madre de Dios”. Tesis para optar el grado de Magister en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rummenh ller, Klaus
1987 “Tiefelandindios im Goldrausch: die Auswirkungen des Goldbooms auf die Har kmbut in Madre de Dios, Peru”. En: *Holos*, vol. 12. Bonn, Alemania.
- Rumrill, Roger
1986 *Madre de Dios: el Perú desconocido*. Puerto Maldonado: Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMADD)
- Rubin, Gayle
1986 “El tr fico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. En: *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N 30. México.
- Sahlins, Marshall
1974 “La sociedad de la opulencia”. En: *Economía en la edad de piedra*. 2  Edición. Madrid: Akal.
1979 “Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia”. En: Llobera, José (Ed.), *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- Santos Granero, Fernando
1996 “Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena”. En: Santos Granero, Fernando (Ed.) *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: FLACSO-Abya Yala.
2000 “The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia”. En: Overing, Joanna y Alan Passes (Eds.). *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. Londres y Nueva York: Routledge.
2007 “Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity”. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, N  18.
- Sala I Vila, Nuria
1996 “Apuntes sobre una región de frontera la creación del Departamento del Madre de Dios (Perú)”. En: García Jordán, Pilar (Coord.). *Las raíces de la memoria: América Latina, ayer y hoy*. Quinto Encuentro Debate.
- Sarmiento Barletti, Juan
2016a “The Angry Earth: Wellbeing, Place and Extractivism in the Amazon”. En: *Anthropology in Action*, 23(3): 43–53. Journal for Applied Anthropology in Policy and Practice.
2016b “La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas Ashaninkas”. En: *Bulletin de L'institut Français D' tudes Andines* 45 (1), p. 157-172.
- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro
1979 “A constru o da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. En: *Boletim do Museu Nacional*, N  32, pp. 2-49. Rio de Janeiro, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Shepard, Glenn; Rummenhoeller, Klaus; Ohl-Schacherer, Julia y Douglas W. Yu
2010 “Trouble in Paradise: Indigenous Populations, Anthropological Policies, and Biodiversity Conservation in Manu National Park, Peru”. En: *Journal of Sustainable Forestry*, 29:2-4, 252-301.
- Silva-Segovia, Jimena; Zuleta-Pastor, Pablo y Estefany Castillo-Ravanel
2021 “Virilidad y minería; vaivenes entre la faena del cobre y el burdel”. En: *Hybris, Revista de Filosofía*, 12 (2021).

- Smith, Richard Chase
1982 “The Dialectics of domination in Peru: Native Communities and the Myth of the Vast Amazonian Emptiness”. En: *Cultural Survival, Occasional Paper*, N° 8. Cambridge, Massachusetts.
- Soria Casaverde, María Belén
2008 *Viajeros al infierno verde. Madre de Dios 1893-1921*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Seminario de Historia Rural Andina.
- Sueyo, Antonio y Héctor Sueyo
2017 *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Tizón, Judy
1994 “Transformaciones en la Amazonía: Estatus, Género y Cambio entre los Ashaninka”. En: *Amazonía Peruana*, (24), 105-123.
- Torres, Luis Felipe, Minna Opas y Glenn H. Shepard
2021 “Políticas Públicas e indígenas en aislamiento en Perú y Brasil: entre la asimilación y la autonomía”. En: *Revista de antropología* 8: 61-83.
- Torres Cuzcano, Víctor
2015 *Minería Ilegal e Informal en el Perú: Impacto Socioeconómico*. Lima: CooperAcción – Acción Solidaria para el Desarrollo.
- Urteaga, Patricia
2003 “La problemática minera y los pueblos indígenas en Madre de Dios, Perú”. Lima, Perú: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes.
- Valcárcel, Carlos
2004 *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Iquitos: Monumenta Amazónica.
- Valencia Arroyo, Lenin
2014 *Madre de dios: ¿podemos evitar la tragedia? políticas de ordenamiento de la minería aurífera*. Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.
- Vallejo Rivera, Elizabeth
2014 *Implicancias de la minería informal sobre la salud de mujeres y niños en Madre de Dios*. Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.
- Velho, Gilberto
1997 “Observando o familiar”. En: *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- Vilaça, Aparecida
2002 “Making kin out of Other in Amazonia”. En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 8, No. 2
- Viveiros de Castro, Eduardo
2000 “Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco”. En: *Ilha*, N°1, pp. 4-56.
2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac y Naify.
2004 “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En: Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.

- 2010 *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- 2013 *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevistas. Buenos Aires: Tinta Limón.
- 2016 “El nativo relativo”. En: *Avá. Revista de Antropología*, N° 29: 29-69. Misiones, Argentina. Universidad Nacional de Misiones.

Wahl, Lissie

- 1987 *Pagans Into Christians: The Political Economy Or Religious Conversion Among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru, 1902-1982*. Tesis para obtener el grado de Doctor en la Universidad de la Ciudad de New York.

Wright-Mills, Charles

- 1982 “Do artesanato Intelectual”. En: *Imaginação Sociológica*. Zahar Editores: Rio de Janeiro.