



CIES
consorcio de investigación
económica y social

Construyendo conocimiento para mejores políticas

desco
Centro de Estudios y Promoción
del Desarrollo

XVI Concurso
Anual de
Investigación
CIES 2019

Los indígenas depredados. Análisis de conflictos socioambientales en dos comunidades Arakmbut que trabajan oro en Madre de Dios

Lucero Reymundo ●

Con el apoyo de



FUNDACION
M.J. BUSTAMANTE DE LA FUENTE
Lima - Perú



PERÚ

Ministerio
de Energía y Minas

Contenido

Agradecimientos	3
Introducción.....	4
I. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN	6
Planteamiento del problema de investigación.....	6
Metodología.....	7
Marco teórico.....	9
II. CONFORMACIÓN DE LA ECONOMÍA REGIONAL EXTRACTIVISTA.....	15
El extractivismo en el origen de Madre de Dios	15
Los Harakbut bajo la mira del oro	17
Contexto aurífero actual	18
III. MINERÍA INDÍGENA: PRÁCTICAS Y SENTIDOS	21
Minería y resistencia: apropiación del conocimiento del Otro.....	22
Retratos personales: La historia de Luis Tayori	26
IV. TERRITORIOS EN CONFLICTO.....	30
Población indígena: Comunidades nativas	30
Población mestiza: patrones y peones	33
Articulación comunidades nativas y centros poblados	35
V. PROCESO DEL CONFLICTO: CONVIVENCIA OBLIGADA	41
El desorden normativo del Estado peruano de la minería aurífera en la región.....	41
Disputas por el control del río Pukiri, antes y ahora	46
Convivencia forzada: conflicto, adaptación e interdicción.....	49
Estrategias indígenas para la defensa territorial.....	57
V. TRAGEDIA AMBIENTAL: DEFORESTACIÓN Y PÉRDIDA DE FUENTES DE ALIMENTACIÓN	62
VI: SÍNTESIS Y CONCLUSIONES	68
VIII. RECOMENDACIONES DE POLÍTICA	75
IX. PLAN DE INCIDENCIA	78
BIBLIOGRAFÍA.....	79

Agradecimientos

Esta investigación fue posible gracias al apoyo de muchas personas, quienes compartieron conmigo sus experiencias y pensamientos en medio de una pandemia que asolaba el país entero y en particular a los pueblos indígenas de la Amazonía. Guardo un profundo respeto y agradecimiento a Eduardo Toche, Liliana Zamalloa y Molvina Zeballos de DESCO, a la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), a su presidente, Julio Cusurichi Palacios, quien desde el primer momento fue muy receptivo; de igual manera a José Antonio Dumas, sin cuyo apoyo no hubiese sido posible este trabajo. A Alfredo García, Katya Mallea y Rosa Baca. A los y las incansables Harakbut del ECA-Amarakaeri, en particular a la participación y apoyo de Walter Quertehuari y a Lucho Tayori por confiarme su historia y sus recuerdos que son parte del repertorio Harakbut sobre el devenir de su pueblo luego del contacto con el Estado peruano.

En San José de Karene y Puerto Luz, quiero agradecer a sus presidentes Juan Carlos Arique y Rubén Tihuen, por la disposición a participar en la investigación. A Yuliana Ommia, César Quique, Fabiola Tabet y la familia Quique-Bolívar.

Por último, agradezco la colaboración de Ermeto Tuesta y los consejos eternos de Luisa Elvira Belaunde, Thomas Moore, Pablo Sandoval y Cynthia Cárdenas.

Introducción

La exuberancia de la cuenca del río Madre de Dios, en el suroriente peruano, ha posicionado a la región como un lugar privilegiado de biodiversidad, por lo que en 1994 fue reconocida oficialmente como la “capital de la Biodiversidad del Perú”. Al margen de este pomposo título, la región se encuentra en una crisis ambiental a causa de los impactos que ocasionan las actividades extractivas informales e ilegales sobre los ecosistemas acuáticos y el bosque tropical. Los antecedentes de esta tragedia se pueden rastrear en el proceso de colonización de la Amazonía peruana que promovió el avance de distintos frentes extractivos y la constitución de una economía regional basada principalmente en estas actividades desde inicios del siglo XX. En las últimas décadas, el crecimiento desbordado de la minería informal e ilegal de oro transformó el espacio social y natural, multiplicando el número de conflictos sociales, en particular avasallando los territorios de los pueblos indígenas.

En esta investigación analizo un capítulo importante de dichos cambios en Madre de Dios. Me refiero a los conflictos socioambientales generados por la minería aurífera que involucra a dos comunidades indígenas Arakbut que han incluido a la minería en sus estrategias económicas y a mineros mestizos que se han establecido al interior de sus territorios. Las dos razones de peso en la profundización de los conflictos en las últimas décadas son las superposiciones de concesiones mineras que el Estado peruano ha cedido a actores no indígenas y foráneos en el territorio indígena sin ningún tipo de consulta, sumado al avance de la deforestación de los bosques.

La motivación para llevar a cabo esta investigación se debe principalmente al vacío en la literatura sobre conflictos sociales en la región desde una perspectiva etnográfica que involucre a poblaciones indígenas dentro de una trama compleja, donde son los más grandes afectados de los pasivos ambientales y sociales de la minería ilegal e informal y a la vez, han incorporado esta actividad dentro de sus economías para lograr la subsistencia de sus familias. Las zonas de estudio son las comunidades nativas San José de Karene y Puerto Luz, ubicadas en la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amaraakaeri, entre los ríos Karene y Pukiri que desembocan en el Alto Madre de Dios. Sus habitantes son indígenas Arakbut, quienes desde que iniciaron el proceso de contacto con los misioneros dominicos en la década del 50 del siglo pasado, han sufrido los efectos de las fiebres de oro y la depredación de sus territorios. Las primeras décadas de este proceso cuentan con un valioso registro antropológico que denuncia las invasiones por parte de las empresas mineras que especulaban con denuncios mineros y de la conformación de patrones mineros que explotaban a campesinos del sur andino que huían de la pobreza y llegaban al Karene a buscar suerte.

Actualmente, la monetización de las economías familiares en ambas comunidades ha abierto el camino a la dependencia de actividades extractivas, por ello, las familias explotan los yacimientos aluviales que se encuentran al interior del territorio de maneras diversas y acomodándose a sus necesidades económicas; sin embargo, existen dos modalidades marcadas: el trabajo independiente o la renta a

través del “invitado”; esto es permitir a un minero mestizo extraer oro en tierras indígenas a cambio de una regalía. Precisamente, esta modalidad es considerada como un importante eje de destrucción de los ecosistemas y un eje disruptivo de las relaciones sociales, separando dos grupos: indígenas que pueden trabajar oro independientemente y quienes dependen de los “invitados” (Reymundo 2021). Por otra parte, la grave pérdida de los bosques y de la contaminación de fuentes de agua fortalece los conflictos históricos con los mineros andinos que trabajan con concesiones mineras dentro territorios indígenas, acentuando sentimiento de despojo y olvido.

Como señalé, estos conflictos socioambientales tienen poca presencia en los estudios de conflictividad en el país, inclinados a revisar una tripartita de actores: grandes empresas, comunidad y Estado. El conflicto que presentamos trata de un enfrentamiento alrededor de una actividad minera que el Estado peruano considera en su actual situación como ilegal —o informal en el mejor de los casos—, que sin embargo cuenta con concesiones mineras en los territorios indígenas y tiene entre sus actores a los indígenas Arakbut y los mineros mestizos en su gran diversidad de interés (desde patronos, hasta invitados, pasando por mestizos que se han casado con mujeres indígenas y han ingresado como mineros en territorio comunal). Por otra parte, los conflictos se enmarcan en las enredadas y contradictorias reglas de juego del Estado, cuyas acciones han producido una economía extractiva regional que promueve el despojo de los territorios indígenas. Por último, el caso de los arakbut de San José y Puerto Luz desnuda el complejo mapa de la deforestación en la Amazonía, urdidos por tensiones históricas y dilemas de integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional.

I. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

Planteamiento del problema de investigación

Esta investigación tiene como finalidad contribuir a la literatura de conflictos socioambientales desde las experiencias y la práctica de los indígenas arakbut de Madre de Dios vinculados a la actividad minera. Incluir la perspectiva indígena en el centro del análisis de un tema tan complejo y difícil como la minería informal e ilegal responde a lo que Donna Haraway denominó el “conocimiento situado”, es decir, una reformulación epistemológica que pasa por el reconocimiento de lo producido en los “márgenes” como saberes válidos por su característica contradictoria en sí. Es decir, el lugar desde el que se enuncia los problemas de la minería en la zona de estudio es el de los propios indígenas, son sus voces y reflexiones las que orientan el desarrollo teórico y metodológico de la investigación. Para lograr este cometido partimos de una interrogante general: ¿cuál es el origen de los conflictos socioambientales entre los Arakbut y la población mestiza que se dedica a la minería del oro, y qué dinámicas y características han adoptado en San José y Puerto Luz? De manera específica nos preguntamos al respecto sobre ¿qué discursos y estrategias apelan para manejar los conflictos en sus territorios?, ¿cómo impactan la economía minera en la diferenciación y relación de los géneros y cómo es percibida esta por las personas?

Inicialmente, la investigación se diseñó en un contexto previo a la crisis sanitaria de la pandemia por COVID-19, por lo que, con la llegada del virus al país y en particular a la Amazonía indígena se replanteó la metodología. Impedida de conducir un trabajo de campo en las comunidades de estudios, el reto de esta investigación etnográfica consistía en usar técnicas digitales de manera efectiva y creativa para capturar el ambiente arakbut, con sus colores y matices. Sin duda, desprendernos de la observación participante como técnica principal y transitar hacia un abordaje digital condujo a precisar las preguntas de investigación y enfocar los esfuerzos hacia el manejo de los conflictos socioambientales porque este incluye un repertorio más amplio de respuestas de las comunidades que pueden trabajarse a través de entrevistas a distancia, haciendo uso de llamadas telefónicas o aplicativos digitales.

Por otro lado, en el proceso de entrevistas con personas de San José y Puerto Luz, se evidenciaba la incertidumbre generada por el COVID19 y el aceleramiento de la pérdida de sus bosques. Estos eran temas urgentes que los posicionaban en una situación de vulnerabilidad de la que buscaban salir prontamente y adaptaron a sus necesidades las medidas de emergencia adoptadas por el Gobierno peruano en la primera ola cuyas repercusiones se sintieron en el manejo de los conflictos socioambientales. Por ello, consideré importante preguntarme por los nuevos escenarios que se han abierto para los arakbut de estas dos comunidades en la pandemia para el control de su territorio.

Metodología

La emergencia sanitaria por la pandemia de COVID19, promulgada el 15 de marzo por el Gobierno peruano mediante Decreto Supremo 044-2020-PCM, incluyó entre sus medidas la limitación del libre tránsito y dispuso el cierre de carreteras con el fin de prevenir y controlar la transmisión del virus.

En este contexto, como parte del encuadre metodológico se incluyeron técnicas de investigación a distancia, como entrevistas telefónicas a personas claves de las comunidades y a líderes indígenas. No obstante, llevar un estudio de caso con dichas técnicas requiere algún conocimiento de las comunidades y de las personas que van a participar en la investigación. Mi relación con estas dos comunidades arakbut, en particular con San José de Karene, proviene de un trabajo etnográfico en 2019, en que reuní material sobre las actividades mineras. Precisamente por comunicaciones que he sostenido con ellos desde ese entonces, pude atestiguar el duro golpe que la pandemia significó en plena crisis por la deforestación y los conflictos con los mineros mestizos.

Pero el replanteamiento metodológico hacia una modalidad remota no se debe únicamente a las restricciones de movilidad, la pandemia implica también otras consideraciones éticas. La propagación del COVID-19 en la Amazonía indígena, una zona de por sí vulnerable por no contar con un sistema de salud, es una condena de muerte. A mediados del 2020, en la población indígena de Madre de Dios se empezaron a registrar contagios y a fines de julio, se reportaron casos positivos en San José de Karene y Puerto Luz, a pesar de las iniciales medidas de aislamiento comunal. En una conversación personal con Milagros Flores Casa, enfermera de San José de Karene, el 29 de julio contaban con 64 personas contagiadas de COVID-19, mientras que Puerto Luz registraba 35 casos. Frente a esta situación, investigar tenía que replantearse los modos de acercamiento a esta población, en que ser una forma de acompañar procesos de transformaciones, imbuidos del dolor y sufrimiento que la pandemia trae consigo, pero sobre todo, dejarse interpelar en todos los niveles de la investigación por las voces de urgencias y los silencios que se guardan.

1. Recolección de datos: La fase más importante de recolección de información será a través de nuestra principal técnica de investigación, entrevistas abiertas y entrevistas semiestructuras a indígenas en San José de Karene y Puerto Luz. Debido a las dificultades técnicas que puedan presentarse al momento de realizar las entrevistas, éstas se llevarán a cabo entre dos y tres sesiones para cada invitado. Además, aplicaremos una técnica novedosa: el diario digital

- Entrevistas en profundidad virtuales: Para llevar a cabo esta metodología diseñaremos una guía de preguntas dirigidas, principalmente a algunas personas en San José de Karene. Se ha elegido esta comunidad porque las entrevistas a profundidad implican un grado de confianza entre investigador e informante y en esta comunidad yo conservo relaciones de cercanía con algunos de sus miembros. Esto no significa que en Puerto Luz no se lleven a cabo entrevistas a profundidad, pero en general serán menores respecto a San José. La intención de este método

es poner el foco en las trayectorias e historias de vida, con el fin de conocer las transformaciones sociales y culturales que han vivido a lo largo de los años. Se tiene por objetivo realizar una historia de vida en cada comunidad.

- Entrevistas semiestructuradas: Esta técnica está abierta a líderes indígenas que viven en Puerto Maldonado. El objetivo de esta herramienta es conocer dos cuestiones: a) las percepciones y acciones que los indígenas arakbut están realizando para manejar los conflictos socioambientales en sus comunidades; b) las medidas que están llevando a cabo resolver esta problemática y las ponderaciones sobre los efectos en sus grupos familiares; c) las valoraciones sobre sus comunidades y tienen sus territorios deforestados; d) las acciones desde las organizaciones indígenas para enfrentar el problema de los conflictos y la deforestación. Nuestro instrumento es el siguiente:
 - Guía de entrevista: es un itinerario de preguntas ordenadas temáticamente que marcarán el curso de la entrevista. En ella se consignan los datos del entrevistado.

2. Fuentes de información: Hemos clasificado a las fuentes de información de la siguiente manera:

a) Indígenas arakbut y gremios de representación indígena: en función a nuestro objetivo, hombres, mujeres, jóvenes, adultos y ancianos son sujetos importantes de la investigación.

b) Documentos: esta categoría engloba diversos tipos de documentación. En primer lugar, tenemos los archivos comunales, que incluyen las actas de asamblea y el padrón de comuneros y son de una importancia histórica incuestionable. Estos documentos se podrán obtener bajo un acuerdo con las juntas directivas de cada comunidad. En segundo lugar se encuentran los documentos estatales referentes a programas y políticas que afectan la vida de los indígenas arakbut, como la concesión de derechos mineros en territorio indígena y todo el andamiaje normativo que rige el tema minero en la región. En tercer lugar, algunas etnografías realizadas sobre San José y Puerto Luz en el transcurso de los últimos 40 años son documentos históricos que deben revisarse ya no solo como bibliografía, sino como testimonio.

En un momento se propuso realizar un diario de campo digital que consiste en emplear la participación de informantes indígenas que completen alguna ficha de información, mediante un medio digital, que será traducida en las entradas de un diario. Los datos se obtendrían bajo una entrevista o métodos mixtos (ambos con una temporalidad definida, ya sea basado en eventos o basado en momentos cotidianos). Sin embargo, en el transcurso de la investigación, los problemas de conectividad en ambas comunidades y las tareas cotidianas que imposibilitaban llevar un registro de la comunidad se decidió suspender esta técnica.

Sin embargo, para contar con una imagen completa del estado de los conflictos, se realizó un análisis de Sistemas de Información Geográfica (SIG) para obtener dos productos básicos: mapas de superposición de concesiones mineras en los territorios de la comunidad y mapas de deforestación que indicaran el avance de la minería en los bosques de la comunidad. Para ambos se usaron las siguientes herramientas:

- Información de la demarcación titulada oficial de las comunidades facilitadas por la Federación Nativa del Río Madre de Dios (FENAMAD).
- Catastro oficial de concesiones mineras, actualizadas a agosto del 2020.
- Información georeferencial de la deforestación en la Amazonía peruana oficial de la plataforma Geobosques del Ministerio del ambiente de los años 2001-2019.

Marco teórico

Estudio de conflictos sociales e industrias extractivas

En el Perú, la literatura académica sobre conflictividad en industrias extractivas nace por la preocupación de una serie de descontentos de la sociedad civil desde la década de los 90, momento en que el Estado peruano inauguró reformas institucionales que dieron paso a la expansión de proyectos extractivos a lo largo del país (Damonte y Castillo 2010).

Podemos identificar un conjunto de estudios de casos que abordan principalmente la dinámica de los conflictos entre actores (comunidades, capital y Estado) y la acción colectiva (Bebbington 2007). Estos estudios privilegian la dicotomía gran empresa y comunidad, desarrollada principalmente en la costa y los andes peruanos. En ese sentido, una primera investigación al respecto es el trabajo de Salas (2008) sobre los cambios en una comunidad de pastores en el Callejón de Conchucos frente a la llegada de la mina Antamina, y las dinámicas accidentadas de negociación en un escenario de desencuentros de las expectativas entre la comunidad y la empresa sobre los beneficios de la minería. Con un lenguaje más empapado en la conflictividad, Gil (2009) también analiza la llegada de Antamina a la zona y hace hincapié en los desencuentros y las afectaciones ambientales. Un esfuerzo muy importante se encuentra en el trabajo comparativo de De Echave *et al* (2009), quienes presentan seis casos emblemáticos de alta conflictividad (Majaz, Tambogrande, Antamina, Tintaya, Las Bambas y Yanacocha) y en el análisis concluyen que detrás de estas disputas está en juego la sostenibilidad del medioambiente y sus recursos.

Por otro lado, la dimensión ambiental es constitutiva de la conflictividad social, ya que las expectativas, prácticas e ideas de los actores locales y regionales respecto a la naturaleza convergen con los proyectos extractivistas, dando paso a lo que denomina “conflicto socioambiental” (Bebbington y Humphreys 2009). Para Echave *et al* (2009: 11) un conflicto se define como “múltiples

incompatibilidades entre sistemas de producción y modos de uso de los recursos naturales; entre diferentes concepciones del desarrollo deseable”. En ese sentido, un denominador común de estas aproximaciones es la lucha por el acceso a los recursos y la asimetría en el poder en los conflictos de las industrias extractivas, por ello abordan con sumo cuidado el papel que ocupan los involucrados, en particular los movimientos sociales (Bebbington 2007) y la trayectoria de estos hacia su resolución o transformación (Lederach 2003).

No obstante estos abordajes ofrecen un importante marco de reflexión, los actores, los discursos y las prácticas sociales alrededor del conflicto no tienen la misma presencia en el contexto indígena amazónico que buscamos investigar. El caso que nos reúne difiere de lo presentado por la literatura especializada. Los sujetos del conflicto que estudiamos no son la gran empresa, sino los mineros mestizos que se han asentado en los territorios indígenas para extraer oro desde la década de los 70; y el rol Estado es multifacético. Además, los arakbut no rechazan la minería; por el contrario, se reconocen como minero y practican esta actividad en sus territorios. Para comprender un conflicto socioambiental en la Amazonía es importante tomar en consideración su definición teniendo como sujetos a la población indígena, en el ámbito de un territorio indígena, puede ser reconocido o ancestral. De acuerdo a Ortiz (1999) los conflictos socioambientales en comunidades rurales (andinas o amazónicas) pueden considerarse asimétricos, de una distribución desigual del poder donde solo una de las partes es considerada legítima, las reglas benefician a uno solo y la participación en la toma de decisiones es parcializada. Para el autor, en los conflictos socioambientales los indígenas suelen encarnar a los sujetos subordinados, cuyos derechos territoriales no han sido reconocidos y, por el contrario, han recibido los impactos negativos del extractivismo. Sin embargo, esta relación de dominación no nos debería hacer perder la atención sobre otros aspectos importantes a la hora de analizar un conflicto. Fointaine (2007) sostiene para el caso del petróleo en la Amazonía ecuatoriana —y bien puede hacerse extensivo a las industrias extractivas en general— que los conflictos socioambientales no se pueden entender únicamente como una lucha por los recursos, pues entran en juego otras variables como la etnicidad, concepciones indígenas de la “naturaleza”, la globalización y el Estado entre otros.

En ese sentido, para entender los conceptos indígenas sobre el territorio es importante señalar la importancia de un grueso de trabajos etnográficos que señalan que las poblaciones indígenas amazónicas no emplean la diferenciación dual de naturaleza/cultura. Lo que nosotros consideramos “naturaleza”, el ambiente físico-ambiental no humanas, es para los indígenas un espacio de socialidad, una prolongación de las relaciones de parentesco y de la vida social donde interactúan humanos y no humanos, la cualidad humana es compartida dependiendo del punto de vista (Arhem 1993, Lima 2005, Viveiros de Castro 2004, Descola 1988). Los bosques y los ríos no son pensados en términos de una propiedad susceptible de ser transformada y dominada. Cada pueblo indígena posee una manera

particular de pensar/vivir la “naturaleza” y de relacionarse con el entorno físico que lo circunda, con su “territorio”. Este puede ser concebido como un espacio de memoria sagrada de los ancestros como en el caso de los yanesha (Smith 2004), o no ser objetivada sino servir de un sistema de orientación para la percepción como entre los candoshi (Surrallés 2007). Aun cuando la monetización de las economías indígenas a causa del permanente contacto con la sociedad nacional y el mercado ha trastocado nociones relativas al “mundo físico”, sería un error suponer que este proceso ha actuado como una aplanadora. La misma entrada jurídica de la propiedad impulsada por la Ley de Comunidades Nativas ha contribuido a una resignificación conceptual del territorio y de sus usos.

Sin la intención de ahondar en este punto, pero compartiendo la preocupación por comprender las nociones indígenas del territorio aun en sus convulsivos contextos de cambio social, es importante realizar otra aclaración sobre la pertinencia de una evaluación histórica de los conflictos socioambientales. Ráez (2009) plantea los conflictos socioambientales en esta región deben concebirse como una respuesta a estructuras históricas y no solo coyunturales. Las críticas de Escobar (2005) sobre las limitaciones del modelo de desarrollo y la modernización en la región latinoamericana, cuyos caminos conducen a disputas socioambientales, son más que pertinentes para narrar la llegada y el impacto de la colonización extractiva; además permiten atender la advertencia de Folchi (2001), sobre la relevancia de la relación histórica que los actores establecen con los hábitats, aun cuando este vínculo no implique la sustentabilidad ni los equilibrios ecológicos. Las poblaciones indígenas bajo el influjo de las actividades extractivas han optado muchas veces por reajustar o fortalecer sus estrategias; sin embargo, es necesario aclarar que es difícil tratar este tema en términos abstractos, los “pueblos indígenas” no son una masa homogénea como tampoco lo son sus acciones frente al desarrollo de la explotación de hidrocarburos y mineral en sus territorios. Con esto, buscamos privilegiar un tratamiento del conflicto enfocado en la particularidad histórica y etnográfica de los arakbut, teniendo como referencia similares situaciones en la Amazonía y la discusión citada en la primera parte.

Violencias del capital y deforestación

Sobre la Amazonía se ciernen complejas dinámicas neoextractivistas que han configurado mapas de fragmentación territorial, degradación ambiental, tensiones sociales y violación de derechos indígenas (Gudynas 2009). Parafraseando a Thorp (1998) cuando señalaba que la desigualdad fue funcional al crecimiento económico de América Latina en el siglo XX, podemos decir que la destrucción ecológica también fue (y continúa siendo) compatible con los proyectos de expansión capitalista. Así, la llegada del capital hacia los recónditos lugares de la Amazonía, se explicaría por el mecanismo que David Harvey (2005) ha denominado “acumulación por desposesión”, es decir, nos encontramos en una fase depredadora donde se sostiene el sistema y se acumula valiéndose de la apropiación de los “bienes comunes” en detrimento de la población, cuya consecuencia sobre los recursos naturales es la

degradación. Para el caso de Ecuador, Leifsen y Hogan (2017) han reformulado esta propuesta para explicar el caso del Proyecto Minero Mirador y la han llamado “desposesión por contaminación”, donde el mal manejo de sustancias tóxicas generará una “tierra devastada” expulsaría a los campesinos e indígenas afectados.

Los casos de conflictos socioambientales en la Amazonía indígena han sido estudiados para el caso de la contaminación de la industria petrolera en la Pastaza, que se cristalizó en el levantamiento de los achuar en Loreto, Perú (Chirif 2010), en la larga lucha por la demarcación de Reserva Raposa-Serra do Sol, en el Estado brasileño de Roraima, marcada por la violencia a los indígenas, en particular a los Macuxi (Vieira et al 2011) y la amenaza de los buscadores de oro en tierras de los yanomamis. Belaunde (2011) reconoce que los conflictos socioambientales recaen de manera dispar entre hombres y mujeres y contribuyen al desmantelamiento de formas de masculinidad y feminidad tradicional. Desde la perspectiva indígena de la violencia capitalista entre los ashaninka y awajun, Santos Granero y Barclay (2010) señalan que los hechos ocurridos en 2009 en el Baguazo, las argucias que las empresas petroleras han reforzado la desconfianza hacia el Estado y las interpretaciones de que los agentes foráneos pretenden exterminar a todos los indígenas. Esta lectura se basaría en una “economía política de la vida”; es decir, una reelaboración de la lógica cosmológica del desequilibrio entre fuerzas vitales de todos los seres, donde el frente extractivista representa una amenaza no solo a su territorio, sino a su existencia.

El extractivismo es uno de los principales motores de deforestación en la Amazonía. La particularidad de la minería aluvial reside en su potencial destructivo de los suelos del bosque y contaminador las fuentes de agua (Raez 2019). La adaptación de los Arakmbut de Madre de Dios a la minería aluvial y la deforestación de sus bosques debe entenderse como parte de una historia de devastación que envuelve la Amazonía en aras del “desarrollo nacional”.

Monetización de las economías indígenas

Con frecuencia las estrategias de subsistencia indígenas amazónicas, que combinan el manejo de los bosques y los ríos, han sido caracterizadas como una economía familiar autárquica. La caza y la horticultura —desarrollada esta última en la ribera de los ríos o en la llanura a través del sistema de roza y quema— implicaba para muchos pueblos indígenas cierto grado de movilidad sobre el territorio ya que se agotaban las reservas de animales para la caza y se esperaba la regeneración de las otras chacras. Esta tendencia cedió a la sedentarización a medida que se intensificaban relaciones con el Estado y/o con los grupos misioneros religiosos, seguidos de la implantación de las escuelas (Gasché 2006, Carneiro 1976). Precisamente esas relaciones ocasionaron un viraje de las estrategias de

subsistencia, orientadas ahora a un nuevo modelo productivo y de consumo, reducido al intercambio monetario.

Siguiendo la explicación histórica de Santos Granero (1996), los procesos de cambio social en los pueblos indígenas pueden estructurarse en tres “olas”. Las dos primeras se inscriben en el “contacto” que, dependiendo de la historia de cada pueblo y región, tuvieron lugar en el periodo de la Colonia o en la expansión capitalista de la República peruana, como el caso de los Arakbut quienes decidieron tomar contacto a mediados del siglo pasado. La tercera ola es la vorágine de la globalización ha acelerado el contacto con el mundo exterior, estimulando los efectos “transnacionalizadores” de la economía de mercado. Esta contribuyó a la apertura de nuevas dinámicas económicas, la adopción de prácticas de objetivación cultural para acceder a ellas, sobre todo a relaciones de propiedad y producción que antes del mercado y el Estado no existían.

Estos cambios de la globalización modificaron la diversidad productiva de las estrategias de subsistencia indígenas que Gasché (2001) consideró como un sistema de agroforestería indígena tradicional. Sin embargo, la apertura a los mercados ha jugado un papel de doble filo. Lehm (2001) ha identificado que a esta vinculación le ha seguido “una pérdida de control sobre los procesos económicos por parte de las familias”, una erosión de los conocimientos tecnológicos indígenas, la acentuación de las brechas generacionales y la introducción de modelos de masculinidad ligados a la tenencia del dinero. Precisamente, la monetización en las economías indígenas se ha fortalecido a causa de la degradación de sus territorios y de la generación de nuevas necesidades, como la educación escolarizada. A esto se suma los procesos desordenados de ocupación de las tierras amazónicas y las presiones sobre el territorio indígena causados por las economías ilegales, sea el comercio de la coca, minería y comercio de madera ilegal o las guerrillas (Echeverri 2009).

La dislocación económica tiene efectos de gran calibre que conviene ser repasados. Una larga tradición en ciencias sociales ha señalado enfáticamente que lo que comúnmente denominamos esfera “económica” no es un campo soberano, las decisiones que parecen pertenecer a este ámbito encuentran su razón de ser en lo social, familiar y/o responden a cuestiones morales (Polanyi 1992, Thompson 1971). Se podría decir que en los pueblos amazónico esta propuesta alcanza un mayor grado de sofisticación. Por ejemplo, para el caso de los yine del Bajo Urubamba, Gow (1989) considera que en la economía de subsistencia intervienen las necesidades del cuerpo y los deseos sexuales, los sujetos de esta economía están atribuidos de una identidad de género que los vuelve productores de ciertos tipos particulares de comida y son sujetos de deseos sexuales. No estamos ante un simple intercambio de los bienes producidos por cada sexo, sino que funcionan mediante las relaciones que las personas establecen mediante sus diferentes cuerpos y deseos corporales. La principal relación de producción se da con el matrimonio, donde hombres y mujeres satisfacen sus necesidades de alimentos y deseos

sexuales; en la economía de subsistencia yine las personas son dependientes de otras personas porque no pueden, si fuesen sujetos individuales, poseer la “totalidad de la producción”.

Existen varias evaluaciones etnográficas sobre la complejidad de los sistemas económicos como la que hemos citado líneas arriba. Pero ¿cómo interpretar la llegada de la economía de mercado a esta delicada economía de subsistencia? En tanto dicha economía no significaba el simple manejo de los “recursos”, sino el involucramiento de relaciones de parentesco, matrimonio, sexualidad, entre otros, los efectos de su fragmentación y alta dependencia del dinero son múltiples. Algunas de ellas son la pérdida la relación de reciprocidad entre yerno-suegro, la aparición del fenómeno de madresolterismo, nuevos modelos de masculinidad y de crianza de los niños (Belaunde 2011). En contextos de extractivismo en suelo indígena, estos efectos se intensifican, formando situaciones de conflictos social o fortaleciéndolos. Por ello, nos alejamos de los enfoques que privilegian las nociones de gestión eficiente de los recursos (Kjaerby y Flores 2010) porque el escenario arakbut requiere un abordaje de los matices de la vida cotidiana indígena, fundamentales para el análisis de la conflictividad.

II. CONFORMACIÓN DE LA ECONOMÍA REGIONAL EXTRACTIVISTA

Los persistentes discursos de la Amazonía como un territorio periférico y olvidado, habitada por buenos o malos salvajes, ha conducido a su representación como una mercancía, justificando proyectos de incorporación e integración, ya sea por parte de agentes misionales o emisarios del progreso (Santos Granero 2014). En particular, las transformaciones industriales ocurridas en el siglo XIX en los países ricos produjeron una ola expansiva que llegaría hasta los bosques húmedos de la cuenca del río Amazonas en búsqueda de nuevos productos como el árbol de la shiringa (*Hevea brasiliensis*). Este proceso coincidiría con el nacimiento de las Repúblicas latinoamericanas, que impulsadas por los ideales de “orden y progreso” buscaban anexas nuevos territorios y promovían la exploración de los ríos y la colonización de inmigrantes (Chirif 2009).

La historia de Madre de Dios es parte de dicha ola expansiva. No es posible entender los conflictos socioambientales en las comunidades indígenas que practican minería sin ubicarlos dentro de una trama regional donde las actividades extractivistas constituyen el factor fundamental la economía regional. El objetivo de esta sección es historizar las trayectorias de los arakbut de San José y Puerto Luz desde el momento en que salieron del aislamiento en la década del 50 y se involucraron en la economía del oro.

El extractivismo en el origen de Madre de Dios

Las primeras referencias sobre el potencial aurífero de Madre de Dios se encuentran en las investigaciones etnohistóricas. Estas hacen mención de los lavaderos de oro de Carabaya, en la parte baja de la cuenca hidrográfica de Madre de Dios explotados por los incas; además de una posible relación comercial estacional unía el imperio incaico con las poblaciones ancestrales de esta zona. Ya en tiempos de la Colonia, los constantes fracasos de las misiones exploratorias en los ríos Madre de Dios, Inambari y Tambopata realizados bajo las ilusiones de encontrar el Paititi, mantuvieron a esta región alejada de la administración de la Corona española. Las poblaciones indígenas de las familias lingüísticas Harakmbut y Arawak resistieron la penetración de sus territorios. No obstante, existen registro de una baja y esporádica actividad minera en esta época, pues la explotación de los lavaderos de oro se concentraba en Puno.

Las dificultades en el acceso de la cuenca del río Madre de Dios, por su geografía accidentada y tupida selva, la mantuvieron aislada hasta finales del siglo XIX, cuando luego del reconocimiento del curso del río en 1861, llegaron pequeños grupos de caucheros bolivianos y brasileños (Soria, 2008). El descubrimiento de Carlos Fermín Fitzcarrald del acceso desde el río Urubamba hacia la cuenca de Madre de Dios, en 1895, iniciaría una economía regional basada en el caucho como el gatillador de un posterior proceso de nacionalización de esta región (*Ibíd.*). En particular, la misma creación del departamento Madre de Dios, en 1912, responde a un intento del Estado peruano por controlar y colonizar las fronteras (Sala i Vila 1996).

El corto ciclo cauchero en Madre de Dios reconfiguró el espacio regional, introduciendo nuevos grupos étnicos de habla pano y arawak, de río Ucayali y Perené, y diezmado y asesinando a las poblaciones toyeri y arasaeri de habla harakbut y al grupo Iñapari de habla arawak (García 2003). Si bien el itismo de Fitzcarrald no produjo la colonización de la cuenca, serían los caminos de herradura desde el Altiplano, desde Tirapata, los que iniciarían este proceso en las primeras décadas del siglo XX, desde el Valle de Tambopata.

Martínez (1960) señaló que la expansión altiplánica hacia el valle de Tambopata (cuenca del río Tambopata) siguió la ruta Sandia-San Juan del Oro, esta última considerada la puerta del Valle, y que el mayor volumen demográfico se inicia desde los años 30 y va en aumento. En un principio, los colonizadores aymaras y quechuas utilizaron el camino de herradura dejado por una empresa Gomera Sandia. Cuando esta ruta fue tomada y modificada por otra empresa Inka Rubber, ya en los años 50, los colonizadores fueron abriendo nuevas trochas caminos en la accidentada geografía para llegar al valle sin asistencia del Estado. Estos colonizadores se dedicaban a la agricultura y, en algunos casos a la extracción de oro en las playas, aunque de manera limitada porque no poseían capital, esta actividad era “menor importancia”, recalca el autor.

Con mayor precisión, fueron las carreteras de penetración las que promovieron la colonización de los bosques tropicales de la cuenca Madre de Dios. La construcción de la carretera Urcos-QuinceMil-Puerto Maldonado inició en la década del 20 y culminó en 1965. Otra ruta se abriría por estos mismos años desde el Cusco, Paucartambo-Pillcopata-Shintuya-Boca Manu. A esto se sumarían las conexiones aéreas de mediados de los 60. Estas vías de comunicación abrirían nuevos ciclos económicos como la castaña, la madera y el oro, que dinamizarían la región formando pequeños poblados de importancia comercial como Iberia (antigua fundo cauchero que se distritalizaría en 1961), Iñapari y Salvación (Rumrill 1986).

Hacia la década de 1930, comenzó la extracción artesanal de oro en el río Inambari como una actividad económica de importancia. (Rumrill 1986, García Morcillo 1982). La actividad decaería en la década del 50; sin embargo, el alza del precio del oro en el mercado internacional produjo una fiebre en la década del 70 y motivó la búsqueda de depósitos aluviales en la llanura amazónica. Por esta razón, en 1972, el Gobierno Peruano instauró un Banco Minero en Madre de Dios, cuyas funciones eran la promoción de la actividad aurífera mediante, entregar permiso de explotación y monopolizó la comercialización del oro. Gracias al boom, la gran confluencia de mineros y buscadores de oros crearían nuevos centros poblados, como Laberinto, en las cercanías de la boca del río Inambari.

En líneas generales, este es el contexto histórico regional sobre el que descansa la actividad aurífera. El aislamiento de la exuberante de la cuenca del río Madre de Dios se rompe en el siglo pasado debido a su posicionamiento estratégico de recursos naturales. Las familias de San José y Puerto Luz se involucraron en las actividades mineras desde que dejaron las cabeceras de los ríos y formaron sus

comunidades. Con el paso de los años, la clausura del Banco Minero en 1992, las desordenadas políticas estatales de ocupación territorial, la promoción de las actividades extractivas y la informalidad, han modificado el panorama de las comunidades indígenas, depredando sus bosques y contribuyendo a la erosión de sus modos de vidas.

Los Harakbut bajo la mira del oro

Los Arakbut son una parcialidad del pueblo Harakbut, conocida anteriormente como Amarakaueri, cuya lengua es considerada por las investigaciones lingüísticas aislada, que no guardan relación con otra en la Amazonía (Lyon 2003). Su territorio ancestral abarca las regiones de Cusco, Madre de Dios y Puno (Moore 2020). Harakbut significa “gente”. Existen otras seis parcialidades harakbut, de las cuales los Toyeri y Arasaeri fueron diezmados por la violencia y las epidemias del proceso de colonización cauchera (Gray 2002a). Actualmente, sobreviven en gran número principalmente los arakbut y los wachipaeris, establecidos en comunidades nativas.

Antes del contacto, los arakbut vivían en malocas comunales, en las cabeceras de los ríos. Los antepasados de las personas que integran la actual comunidad San José de Karene habitaban la cabecera del río Wandakwe y los antepasados de Puerto Luz habitaban la cabecera del río Kipodwe, ambos en la cuenca del río Karene (conocido también como río Colorado). Desde comienzos del siglo XX, se montaron varias expediciones hacia estas zonas para establecer contacto con arakbut, con la intención de explotar los yacimientos auríferos en el Karene, terreno codiciado. En un intento por evangelizarlos, los misioneros dominicos —con décadas de presencia en Madre de Dios y de trabajo misional con otros grupos— instauraron una misión cerca de los arakbut. El contacto tan deseado se produjo en 1951 y en años posteriores los dominicos realizan más visitas en el alto Karene, llevando cuchillos y machetes. Finalmente, estas herramientas serían las responsables de la salida de los arakbut de las partes altas de los ríos hacia la misión de Palotoa, reubicada luego en Shintuya (Gray 2002a, Sueyo y Sueyo 2017).

Los arakbut del wandakwe vivieron en la misión poco menos de una década, y en 1968 huyeron y formaron la actual comunidad San José de Karene, primero en el río Pukiri y luego en el río Karene. Cuando llegaron a esta zona, existía un grupo pequeño de buscadores de oro en los ríos, cuyo número crecería más adelante sin control. Prosigamos. En 1952 los arakbut de Kipodwe se asentaron en el alto Karene y fundaron la comunidad Puerto Alegre, lugar en el que recibieron en 1957 a los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano. En 1962, una epidemia de fiebre amarilla los llevó a abandonar la comunidad y refugiarse en Shintuya por un año, de donde salieron por conflictos con otros grupos indígenas y se instalaron en un nuevo lugar. Después de algunos conflictos con los trabajos de un depósito establecido en la misma comunidad por parte de unas empresas extranjeras que hacían trabajos exploratorios de petróleo, en 1975 se instalarían en la actual comunidad Puerto Luz (Moore 1984).

Mientras este proceso de reagrupación en comunidades territorialmente limitadas se cristalizaba, el pueblo harakbut experimentaba desde muy temprano la llegada de buscadores de oro en sus territorios. En la década del 30, llegarían al río Arasa, en la cuenca del Inambari, lugar donde se asentaban los Arasaeri; más tarde, en 1943, migrantes cusqueños y puneños se abrirían paso a otro río importante, Kaichiwe, Huepetuhe y Pukiri; para finalmente alcanzar el río Karene en 1955, lugar neurálgico del pueblo arakbut (Pacuri y Moore 1992). En la década del 70, la cotización internacional del oro traería consigo la consolidación de la minería aurífera en estas nuevas zonas de la mano de las intervenciones del Estado peruano que apuntan al fomento de esta actividad con la instalación de una sucursal del Banco Minero en la boca del río Karene, en un poblado llamado Boca Colorado, en Mazuco Huaypetuhe, Laberinto y Quincemil (De la Torre 1987). El monopolio estatal del oro, bajo la conducción del Banco Minero cubría todas las etapas de la explotación aurífera, cuyas funciones iban desde empadronar a los mineros, otorgar parcelas para la explotación, brindar créditos, insumos y maquinarias hasta la exclusividad de la comercialización del mineral. Este orden se pierde rápidamente en 1978 con la entrada de la Ley 22178, Ley de Promoción Aurífera, que permitía la formulación de petitorios mineros y quebraba el sistema de contratos de parcelas que los mineros tenían con el Banco Minero generando que algunos pequeños mineros pierdan sus derechos sobre los yacimientos en que trabajaban (Pachas 2015, De la Torre 1987). En la década del 90, tras la liquidación del Banco Minero, se decreta la libre comercialización del mineral que impulsan el ingreso de nuevos compradores agudizando el desorden de la actividad (Pachas 2015). Las políticas auríferas sucesivas se levantarían sobre este escenario que además, no distinguirían los territorios indígenas, hecho que fortalecería los conflictos entre la población indígena y la población mestiza. Es en este convulsivo contexto que se produce la participación de los Harakbut en la economía regional.

Contexto aurífero actual

La región suroriental de Madre de Dios tiene una extensión de 85 183 km² y administrativamente se divide en las provincias Tambopata, Tahuamanu y Manu. En su territorio se encuentra la cuenca del río Madre de Dios y sus principales afluentes son el río Inambari, río Manu, río Tambopata, río de la Piedra, entre otros. Las fiebres del oro han transformado la situación demográfica de Madre de Dios, movilizandoingentes grupos migratorios en busca de actividades extractivas y comerciales. Sin embargo, es de especial cuidado las cifras oficiales sobre el crecimiento poblacional pues estas no reflejan las migraciones esporádicas de los mineros estacionales que se albergan en los depósitos auríferos.

Cuadro 1: Evolución demográfica

	1940	1961	1972	1981	1993	2007	2017
Madre de Dios	4950	14 890	21 304	33 007	67 008	109 555	141 070
Población total	6 207 967	9 906 746	13 538 208	17 005 210	22 048 356	29 381 884	

Fuente: CENSO 2017, INEI

De acuerdo al Censo 2017, Madre de Dios es el departamento con menor población en todo el país y con menor densidad poblacional (1.7 hab./km²), pero representa la tendencia más alta de crecimiento promedio anual, a un ritmo de 2,6% (que equivale a 3125 habitantes por año), por lo que el comportamiento de la densidad poblacional se incrementa a una velocidad mayor de 16,5 veces entre los años censales 1940 y 2017. Por otro lado, es importante rescatar que entre la población censada, el índice de masculinidad en Madre de Dios es el más alto del país, representando en 2017 el 52,3 % de hombres y 47,7 % de mujeres. Los datos del crecimiento población y el índice de masculinidad permiten leer los cambios en la región y el posicionamiento de la minería informal como polo de atracción que posibilita estos desplazamientos.

Respecto al número de la población que se emplea en la minería informal e ilegal en esta región no existen estadísticas oficiales. De acuerdo a un diagnóstico de Mosquera *et al* (2009) por la estructura del empleo, que varía en favor de una producción más mecanizada, es posible llegar a cifras gruesas estimando el número de personas en cada operación. Por otro lado, señalan que el empleo indirecto está relacionado con la actividad comercial y de servicios en Puerto Maldonado, así como las demandas de los centros poblados (como los centros mineros Huepetuhe, Labertinto y Mazuko) y los circuitos comerciales que generan a medida que crecen. El 45% del producto bruto interno surge de las actividades de minería e hidrocarburos (INEI, 2017).

Una característica de la problemática minera en la región es que la actividad se disgrega a lo largo de las cuencas de los ríos. De esta manera, centros mineros informales han surgido en las últimas décadas. En la provincia Tambopata, se desarrolla minería aurífera en los ríos que comprenden distritos Tambopata, Labertinto, Inambari y Las Piedras, como los ríos Madre de Dios, Tambopata, Malinowski, Inambari, Caychive. En esta zona, se han formado los asentamientos mineros Laberinto, Quincemil, Fortuna, entre otros. En la provincia del Manu, en los distritos Madre de Dios y Huepetuhe se desarrolla minería, en los ríos Karene, Huepetuhe y Pukiri, zonas donde se han constituido asentamiento como Huepetuhe, Bajo Puquiri (Delta 1), entre otros (Mosquera *et al* 2009).

Los yacimientos de oro que se encuentran en Madre de Dios son placeres (secundarios), es decir, son depósitos de sedimentos donde el oro se presenta en forma de grano fino mezclado con la grava. Estos depósitos se encuentran en la Faja Andina y la Llanura de Madre de Dios y pueden clasificarse en dos tipos de placeres: piedemonte (montes o terrazas) y llanura aluvial (cauces, playas y terrazas). Los primeros se ubican principalmente en el llano amazónico y las estribaciones de la Cordillera Oriental y en la faja subandina, en quebradas o microcuencas con pequeñas elevaciones de altura máxima de 500 msnm. Los placeres de llanura son sedimentos de playas y ríos, de terrazas planas cuya altura máxima son 50 msnm (Mosquera *et al* 2009).

Para extraer oro, se siguen las fases de exploración, explotación y beneficio. En Madre de Dios, la exploración se realiza con métodos rudimentarios, de manera empírica y dependen de la zona donde se

ubica el depósito. En yacimientos de llanura aluvial, en las formaciones de terrazas los mineros hunden una barra para detectar la localización de la grava aurífera y con una lampa se retira una muestra para visualmente inspeccionar la cantidad de chispas de oro. En las playas de ríos, cuando las aguas bajan descubren los depósitos y se hace el muestreo con lampas; sin embargo, en los cauces de los ríos es necesario succionar el material que está al fondo del río con dragas o balsas. En los depósitos de terrazas de piedemonte, la grava aflora y con el uso de lampas se extrae una muestra para buscar chispas de oro. En las elevaciones de piedemonte se tiene que abrir piques para encontrar el material. Para llevar a cabo la exploración, y posteriormente la extracción, se procede a eliminar el área boscosa a través del roce, tumba y quema.

La segunda fase es la explotación, que consiste en extraer de la grava aurífera mediante métodos que pueden ser artesanales, semi-mecanizados y mecanizados. En esta etapa es alta la dispersión tecnológica y se generan altos impactos en los ecosistemas. De acuerdo a Kuramoto (2001), en todos los métodos de explotación utilizan el método de beneficio gravimétrico, con la ayuda de canaletas de recuperación. Sin embargo, los mineros no poseen conocimientos técnicos sobre la inclinación de las canaletas, la turbidez del agua, la granulometría del material, entre otras, razones por las que la recuperación del oro es deficiente y se pierde partículas finas de oro.

En esta fase, existen varios métodos de extracción usados en la región. Cada método responde a características particulares de cada tipo de depósito que se pretende explotar. Reseñaré los más usados en las zonas de minería cercanas a las comunidades. La primera es la “carretilla”, consiste en un armar una tolva inclinada sobre la que se coloca una alfombra de plástico que atrapa las partículas finas y pesadas. Un segundo método es la “balsa”, que son unidades móviles de maderas (o canoas condicionadas) en los lechos de los ríos que mediante ductos de succión de 6” que absorbe la grava con bombas de 18, 20, 35 o 90 HP. La “caranchera” es un método muy extendido en las comunidades, que se realiza en las playas de los ríos y consiste en la succión de la grava debajo de la capa freática con mangueras conectadas a una bomba que es manejada por un buzo. El material extraído pasa a tolvas en la tierra para la recuperación del oro. Los mestizos que ocupan el río Pukiri, trabajan principalmente con “shute”, que emplea cargadores frontales para remover la grava de las terrazas. El material es trasladado hacia un “shute”, un módulo de madera de almacenamiento que lava la grava y luego la desliza separando el material mayor de 1/3”. Finalmente, la “caranchera”, se realiza en terreno fijo y necesario contar con una fuente de agua. En el terreno se instalan dos bombas, una que ingresa agua y otra que bombea el logo hacia una canaleta en una tolva donde se deposita el material aluvial.

III. MINERÍA INDÍGENA: PRÁCTICAS Y SENTIDOS

Hasta el momento, lo señalado permite comprender los eventos históricos que alimentan el cuadro de los conflictos socioambientales entre indígenas y mestizos. No obstante, la minería indígena es un tema delicado que pocas veces ha recibido la atención que merece cuando se estudia la problemática reciente de Madre de Dios. No exageraríamos al afirmar que el avasallamiento del avance de la minería ha asediado a las comunidades indígenas, empujándolas a depender, cada vez más, de ella. Tampoco exageraríamos si afirmamos que el frente minero entraña una estrategia de despojo de los territorios indígenas que quebraron las manifiestas resistencias de las primeras décadas después del “contacto”. Complejos e importantes como son, estos grandes procesos históricos no nos informan de la acción de los arakbut frente a sus constreñimientos, por el contrario, refuerzan una imagen de pasividad y sumisión, de la que están lejos de representar. ¿Cuáles fueron sus iniciales decisiones, voluntades, acciones, deseos, rechazos, sentires frente a este asedio minero? ¿De qué manera reformularon sus relaciones con el mundo exterior al ingresar a la actividad extractiva? En esta sección pretendo ensayar algunas respuestas a estas interrogantes desde la agencialidad indígena, desde cómo un mayor involucramiento minero puede haber representado también una manera particular de relacionarse con el Otro, de habitar el mundo de los mestizos. Sin duda, no contar con los testimonios de la experiencia de los patrones sobre el desarrollo de la minería en tierra indígena y los conflictos que devinieron, es una dificultad que no nos permite comprender las racionalidades y los intereses en conflicto, quisiera recalcar nuevamente que esta sección desarrolla el significado de la minería desde la perspectiva indígena.

Para empezar, es importante recalcar que los Arakbut de San José de Karene y Puerto Luz se reconocen a sí mismos como herederos de un pasado y un territorio en común, como parte de un pueblo indígena, hijos y nietos de los hombres y mujeres que salieron de las cabeceras de los ríos y quebradas del río Karene hace setenta años y se diferencian de las personas no-indígenas a quienes denominan *amiko*, y se perciben ajenas a ellas por no guardar el mismo pasado ni la misma lengua. En particular a los mineros mestizos los llaman *amiko* o *wahaipi*, que significa “persona de la sierra”, cuando usan un tono de reproche. A su vez, también se reconocen como mineros pues desde hace algunas décadas las economías familiares han transitado a la dependencia de los bienes de mercado en desmedro de actividades como la agricultura y la casería. Tomo las siguientes páginas para extenderme sobre este hecho, privilegiando la perspectiva indígena; es decir, confiriéndole a la subjetividad un lugar propio de análisis desde el que se puede reflexionar y pensar las transformaciones en ambas comunidades. La literatura existente y los relatos recogidos para esta investigación ayudan a situar el encuentro con la minería en el momento mismo del “contacto”. El término “contacto”, tal como es asumido por las políticas públicas, poco tiene que ver con las relaciones sociales indígenas y sus implicancias han sido bastante discutido por los especialistas (Shepard, Torres, Opas 2021). Así, dicha noción de “contacto” poco nos ayuda a entender el vínculo

que los arakbut han establecido con el mundo exterior, en particular con los mineros y el oro establecen con la minería si no enfocamos nuestra mirada en las concepciones y representaciones indígenas de las “situaciones de contacto” (Albert 2002). En el caso Arakbut, el oro.

Minería y resistencia: apropiación del conocimiento del Otro

Con frecuencia, la literatura etnográfica ha resaltado la importancia que obtuvieron las herramientas de metal para el establecimiento de relaciones de muchos pueblos indígenas amazónicos con agentes foráneos (misioneros, regatones, entre otros). Califano (1977) ha analizado el impacto de los *síro* (artefactos de metal) entre los Harakbut como un marcador de sus relaciones con los *amiko* en los primeros años que establecieron contacto. De la misma manera, en sus memorias Antonio Sueyo (Sueyo y Sueyo 2017) ratifica el lugar preponderante que estas herramientas tenían para los Arakbut cuando decidieron acercarse a las misiones dominicas.

Casi todos los relatos recogidos para entender la vinculación a la minería por parte de los indígenas en los primeros años se repite la tendencia del interés que despertaban las escopetas, motobombas, linternas, productos industrializados.

“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”, Ruben Tihuen comunero de Puerto Luz

En esta cita, Rubén Tihuen se refiere a la influencia de Robert Tripp, un misionero laico del Instituto Lingüístico de Verano que llegó al alto Karene (Puerto Alegre, posteriormente Puerto Luz) en 1957. En el relato de Rubén, dos elementos de Tripp son deseados: la lectoescritura del idioma dominante y los bienes manufacturados. Por cuestiones de espacio, no nos vamos a ocupar de la lectoescritura, pero nos gustaría señalar el peso importante que ha tenido la castellanización y la educación formal entre los Arakbut desde que se establecieron en sus comunidades (véase Aikman 2003). Tripp introdujo, por primera vez, el intercambio de oro por estos bienes que facilitaban las tareas cotidianas de la casería y la chacra. Sin embargo la apropiación de las herramientas de los *amiko* no se debe únicamente a la utilidad del hierro sobre otros materiales rústicos en las labores de la chacra o la casería. El deseo por estos artefactos se inscribe en una constante actitud indígena que privilegia la apropiación de lo Otro, los indígenas son hacedores de relaciones de afinidad con el mundo exterior (sean espíritus o personas) (Vilaca 2002, Gow 2008)¹. En este caso, las herramientas manufacturadas provienen del poder de los *amiko*; en palabras de Howard (2002) como estas herramientas representan simbólicamente una amenaza del mundo exterior, los indígenas procuran controlarlas para situarse al

¹ Hemos citado solo dos textos, de una gran variedad de discusiones etnográficas sobre el lugar del mundo externo, lo Otro, en la producción de parentesco de los pueblos indígenas Amazónicas y sus formas de socialidad.

centro de su “geografía social”, asimilar los poderes para usarlo a su propio fin. Es bajo este sustrato que se inicia la relación indígena con la minería, como un modo de apropiarse un conocimiento para el control de sus vidas que conduzca a la autodeterminación y la resistencia frente a los peligros del mundo exterior.

Una vez reagrupadas en comunidades, vino el trabajo minero. En 1978, San José de Karene, Puerto Luz y Barranco Chico comenzaron a trabajar oro artesanalmente en las playas haciendo uso de baldes, cernidores y pequeñas bombas de aguas, organizando la búsqueda de yacimientos auríferos siguiendo el mismo método que usaban para cazar (Gray 2002). Los métodos usados los habían aprendido de los mineros mestizos con quienes tempranamente mantuvieron una convivencia cordial.

“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 el 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”, Juan Carlos.

La explicación de Juan Carlos coincide con Rubén en un segundo tema importante en el relato arakbut: la adopción de la práctica minería como apropiación de las habilidades de los *amiko*. Esta adopción puso en ejecución un método de aprendizaje informal, común entre los arakbut, denominado “conocimiento por experiencia”, que se basa en la observación constante, donde los niños aprenden observando a sus padres cuando salen a cazar con ellos, aprenden a reconocer el terreno, las técnicas de cultivo, entre otras tareas (Aikman 2003). Precisamente, ese “ganar experiencia” al que Juan Carlos hace referencia refleja el proceso de aprendizaje de las técnicas mineras *amiko*: exploración de yacimientos, explotación de estos haciendo uso de las bateas, motobombas y empleando el mercurio para producir la amalgama que unirá el oro. En estos primeros años, el trabajo minero indígena se ubica en los ríos y el hecho de poseer motobombas determinaba si se apelaba a los lazos clánicos o a la familia nuclear para integrar la fuerza de trabajo. Estos eran la base de la división del trabajo minero (Moore 1983, 2003). El trabajo artesanal del oro demandaba de las mujeres y una activa participación en los campamentos temporales que formaban cerca de los ríos, cuyas labores iban desde botar el cascajo hasta la preparación de los alimentos. No obstante, tras la adopción de la práctica minera en las décadas posteriores del “contacto”, la bonanza del oro y la configuración de patrones mineros respaldados por las políticas estatales de petitorios mineros a fines de los 70 motivarían la llegada de ingentes campesinos empobrecidos en busca de fortuna al Colorado. Este hecho entrañaba la amenaza

de la pérdida de sus territorios a manos de los *amiko*. El relato de Tomas Quique, *wairi*² de San José, recogido por Gray (1986) en la década del 80 ilustra bien este momento:

“Durante los últimos diez años hemos estado trabajando en la minería del oro en las playas y arrollos 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, si no 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)

Más adelante, el relato de Tomas cierra con una profunda incertidumbre por el devenir de su comunidad. “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”, señala al cierre de su participación. Precisamente, en este contexto, controlar los desórdenes del mundo exterior se fue haciendo cada vez más difícil. Por ello, la adopción del lenguaje de los derechos indígenas fue crucial para hacer frente al arrollador momento que vivían. En la década del 80, el proceso de reconocimiento legal de sus territorios, gestionada por la organización indígena que levantaron en estos años (FENAMAD), reflejaba esta estrategia indígena que hacía suyo el lenguaje legal con el fin de defenderse de lo que consideran las hostilidades de la minería (Aikman 2009). Sin embargo, dichas agresiones no se detuvieron luego del reconocimiento que ambas comunidades obtuvieron en 1986 y la convivencia con los *amiko* (patrones o no) requería de nuevos lenguajes que les permitieran “vivir en paz”. Es así que los *arakbut* reclaman para ellos el derecho de trabajar sin depender de ningún patrón, siguiendo la organización de sus grupos de parentesco sin depender de ninguna relación asalariada. Retomando las palabras de Tomás, el trabajo extractivo indígena era subsidiario de la economía familiar, con los siguientes elementos diferenciadores: menos dedicación en horas y días, organizado en familia y clanes, uso de materiales artesanales (baldes y bateas), uso del dinero para comprar bienes de alimentarios del mercado local.

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

² “Wairi”, significa persona de prestigio, sabio o conocedor.

regresar y ya “vamos a trabajar y vender” El trabajo no era la finalidad sino la subsistencia nomás, Juan Carlos Arique.

La insistencia de trabajar de manera distinta a los *amiko*, es resaltada también en las palabras de Juan Carlos porque la comercialización del mineral les permitía reducir las carencias en sus comunidades de recién creación, con chacras nuevas que toman algunos años en dar sus frutos. Además, el dinero no solo permite adquirir bienes nuevos, sino que estrecha la relación con los representantes de una sociedad nacional que se empieza a dibujar en esas décadas: comerciantes, mineros, autoridades estatales. En la década del 70 un profesor indígena inaugura una escuela bilingüe en Puerto Alegre, antigua comunidad de Puerto Luz y en San José de Karene otro profesor indígena bilingüe imparte la enseñanza antes de que las escuelas se institucionalizaran en los 80 con la RESSOP (Moore 1981, Aikman 2003). Los cambios de la década del 80 se acompañan de un tránsito de las economías familiares basadas en la agricultura, la caza y la pesca hacia una mayor dependencia de la minería, donde estas actividades pierden peso frente a los productos industrializados que impulsaban los circuitos comerciales de la población mestiza de la zona, lo que trajo consigo nuevos patrones de alimentación donde el arroz, sal, azúcar y enlatados se vuelven importantes en los hogares indígenas.

“Vinieron gente demasiadas personas, al ver acá nos contagió y nos quitó el tiempo de lo que teníamos que trabajar la agricultura, nuestras chacras. Las gentes cambiaron”.

El tiempo que la minería “les quitó” se traduce en una mayor dependencia de la extracción para autosostenibilidad de la vida indígena, en un contexto el crecimiento de poblados mestizos circundantes privilegiaba el comercio del oro. Así, la principal diferencia entre la minería y la agricultura es que la primera produce réditos económicos tan rápidos que la agricultura no puede competir: se extrae oro por la mañana y por la tarde se vende en algunos de los locales de compra atestados en Boca Colorado (posteriormente en Delta 1). Las nuevas necesidades de educación y alimentación significaban que las familias otorgasen mayor tiempo a la minería que antes en tanto los métodos de extracción se iban mecanizando para aprovechar la productividad de los depósitos, trasladando su actividad al interior de los bosques, en los cauces secos de los ríos. Sobre este punto discutiremos más adelante. El otro aspecto resaltante es la idea de “vivir en paz” que está relacionada con trabajar independientemente. En el caso de la comunidad de Puerto Luz, Pinedo (2014) señala la importancia de las relaciones de compadrazgo entre los arakbut y la población mestiza, basadas en un intercambio de conocimiento y ayudas para las tareas mineras; mientras en San José, el compadrazgo ha sido un fenómeno de menor calibre. Lo que ambas comparten son las actuales modalidades de minería: invitado y trabajo independiente. Un invitado es un minero no indígena admitido a realizar extracción aurífera en territorio comunal a cambio de una regalía en oro semanal. Esta contraprestación se destina al indígena que “lo invitó” o a los fondos comunales según sea el caso. En ocasiones, los invitados también son fuentes de conflicto entre familias indígenas ya que gatillan

disputas por los yacimientos mineros. Sin embargo, trabajar sin depender de un invitado ni de un patrón minero es un ideal deseado por las personas de ambas comunidades, por lo que depender de un invitado coloca a los indígenas en una situación problemática no solo por la falta de autonomía sino porque se considera que los invitados son la principal fuente de deforestación de los bosques. Más adelante, hablaremos de la introducción de esta modalidad a inicios del año 2000 respondió a una estrategia de control de las invasiones de migrantes esporádicos que buscaban oro en el Karene.

Desde el 2000 hacia adelante, la minería que se desarrolla en ambas comunidades ha dejado ha privilegiado el trabajo de extracción semi-mecanizado sobre lo artesanal y la organización del trabajo en clanes o grupos de parentesco cede paso frente a las familias nucleares. Las familias que trabajan independientemente poseen usualmente tres de métodos de extracción: caranchera, balsa y traca, este último es un método que requiere una mayor inversión económica. La traca extrae el material aurífero en el piedemonte, sobre lugares donde antes hubo una chupadera; mientras que la caranchera y la balsa se usa en la playa y lechos de los ríos. La minería artesanal es aprovechada por varias familias en los meses de lluvias, quienes usualmente no cuentan motores para el trabajo en el monte. Si bien en San José y Puerto Luz la minería es una actividad fundamental en las estrategias económicas de cada familia, entre ambas comunidades existen diferencias y al interior de ellas también. El uso de tracas es más frecuente en San José que en Puerto Luz, pero en San José las familias con una traca no llegan ni a la mitad. Por otra parte, en Puerto Luz, muchas familias combinan la minería con la agricultura, en San José se registra un descenso de esta actividad.

El estado actual de la minería indígena desde una perspectiva nativa no ha sido escrita hasta día de hoy, por lo que contamos con pocos elementos para comprender no solo el trabajo minero (combinación de métodos con prácticas tradicionales) sino también el impacto en la cotidianidad. En esta sección, hemos intentando brevemente cubrir ese vacío acercándonos a las prácticas y sentidos que la minería pudiese articular en la vida indígena. No obstante, explicar transformaciones sociales desde la experiencia y la voz en primera persona de sus propios actores tiene un valor incalculable, por ello, presento el caso de Luis Tayori, líder Harakbut de la comunidad de Puerto Luz, ex presidente del Consejo Harakbut, Yine y Matsiguenka (COHARYIMA) y actual equipo técnico del ECA Amarakaeri.

Retratos personales: 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 harakbut 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 que 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.

* * *

He considerado pertinente incluir una pequeña parte de la historia de Luis Tayori para retratar las transformaciones que las comunidades Harakbut han venido atravesando desde que el inicio de sus relaciones estables con el mundo exterior significara el encuentro con la minería aurífera ya que cuando se suele hablar de conflictos del extractivismo se privilegia el proceso por sobre la experiencia de los actores involucrados. Como vemos, el caso de Luis nos informa de manera detallada la ruta que muchos Harakbut han seguido: hijos e hijas de padres que crecieron en autonomía y autosostenibilidad (lo que se considera “aislamiento”), educados de acuerdo a sus cosmologías a la vez que se envolvían en el galopante desarrollo de la minería aurífera que se producía en sus ríos. Si prestamos atención a los detalles, el oro debela su presencia muy tempranamente en esta historia. Luis interrumpe una educación propiamente indígena basada en el aprendizaje de las habilidades del bosque en favor de la educación formal de la escuela. Asistir al colegio para aprender a “contar el dinero” no es otra cosa que una estrategia de apropiación del conocimiento de los “blancos”, el idioma castellano y las habilidades matemáticas, para controlar las amenazas que la minería encarna y resolver una posible posición de subordinación frente a los mineros. Trabajar sin depender de un patrón depende de apropiarse con éxito de estos conocimientos en un territorio disputado. Por último, existe un punto en la historia de Luis que se diferencia al resto de sus pares, cuando conoce los problemas de su comunidad y decide involucrarse en las luchas reivindicativas de las organizaciones de base. El camino que otros jóvenes indígenas de su generación han seguido es el del trabajo minero.

IV. TERRITORIOS EN CONFLICTO

Los principales conflictos socioambientales se producen entre la población indígena y la población mestiza alrededor del control efectivo del territorio, del uso y abuso de los yacimientos mineros en territorio indígena por parte de los mestizos, en particular los patrones mineros y pequeños mineros (ya sean “invitados” o “yernos”). Usamos el término “mestizos” o *amiko* para referirnos a las personas no-indígenas³, y evitamos el empleo de “colonos”, como es usual la literatura amazónica, porque los mineros de estas zonas son una población altamente volátil cuyo objetivo se orienta a la extracción del material precioso sin proyectos de “colonización” en la zona.

Población indígena: Comunidades nativas

San José de Karene y Puerto Luz son comunidades nativas del pueblo Harakbut, colindantes ubicadas entre el río Karene y el río Pukiri, en el distrito de Madre de Dios, en la provincia Manu, en la zona conocida por la Carta Nacional como Colorado, a seis horas de Puerto Maldonado. Para llegar a ellas, se toma el camino de la Interoceánica hasta el río Inambari y se prosigue el trayecto (en bote y carretera de trocha) en dirección al centro poblado Bajo Pukiri, conocido como Delta 1. Ambas comunidades fueron reconocidas en 1980 y sus territorios titulados en 1986, como parte del esfuerzo de su gremio representativo, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), constituida en 1982. De hecho, la creación de FENAMAD respondía a la necesidad de resguardar los territorios indígenas frente a la creciente amenaza de los buscadores de oro (Pinedo 2014), siendo el primer presidente, Pedro Quique, comunero de San José de Karene.

Puerto Luz tiene una extensión de 56873 hectáreas y se encuentra en el río Karene; mientras que San José de Karene posee una extensión menor de 23604 hectáreas. Ambas comunidades se ubican en la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) y junto con otras ocho comunidades son socias de la administración compartida a través del Ejecutor de Contrato de Administración (ECA), creada en 2002 con un total de 402.335.63 hectáreas de superficie. El modelo de cogestión de la reserva involucra al ECA y a SERNANP. De acuerdo a INEI (2017), la población censada en Puerto Luz es de 252 y de San José 55. Sin embargo, estos datos no reflejan el número real de la población. Rodríguez (2015) señala que en el 2011, en San José vivían 280 personas, un número parecido al que registré el año pasado cuando visité la comunidad. Para el caso de Puerto Luz, registra en el 2012, 365 habitantes, cifra similar de la censada por Pinedo (2014) entre 2011 y 2012.

En ambas comunidades, la población se maneja en el idioma originario, el Harakbut, y el castellano, aunque es común ver en los grupos etarios más jóvenes un dominio fluido del castellano por la influencia de la escolarización. Puerto Luz tiene un colegio de inicial, primaria y secundaria; mientras que San José posee solo inicial y primaria. Los colegios públicos dirigidos a indígenas en esta zona,

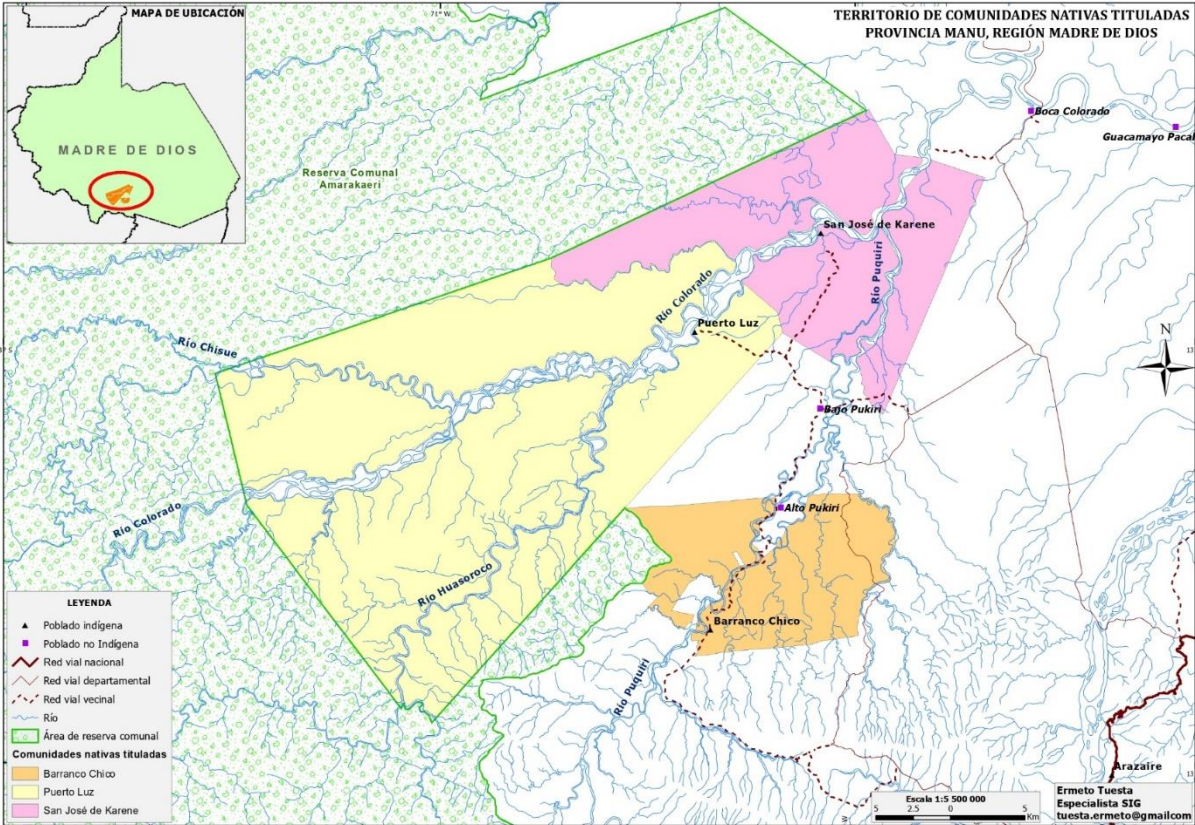
³ El término que emplean los arakbut para referirse a las personas no-indígenas es “amiko”. En tono despectivo suele usar “wahaipi”, que quiere “serrano”.

como en toda la región Madre de Dios, están administrados por la Red Escolar de la Selva del Sur Oriente Peruano (RESSOP), quienes impulsan la educación bilingüe contratando docentes indígenas.

Aun cuando San José de Karene y Puerto Luz se encuentren en la provincia del Manu, no existe infraestructura vial que los articule a la capital provincial, Salvación. Antes de la creación del centro poblado Bajo Pukiri (Delta 1), estas comunidades estaban comercialmente articuladas a la capital de distrito, Boca Colorado, a la que se accede solo por vía fluvial. La creación política de Delta 1 como un centro poblado en la década del 2000 representa la cristalización del movimiento minero mestizo hacia el río Pukiri y los territorios arakbut, que venía de décadas atrás. En toda esta zona se puede observar que existe un circuito económico dinamizado por el oro, conformado al menos por tres centros poblados reconocidos: Delta 1, Huepetuhe, Boca Colorado (ver imagen 1). A la redonda, existen otros centros poblados satélites, de baja densidad de población, como Delta 2 y Delta 4, este último dentro del territorio de San José de Karene. A donde se voltee a ver, se encontrará casas y barrios construidos por el influjo del oro.

Imagen 1: Mapa de San José y Puerto Luz, incluye a otra comunidad colindante que también practica minería, Barranco Chico

Elaboración: Ermeto Tuesta



En las comunidades las genealogías familiares agrupan entre 3 generaciones marcadas por distintos momentos históricos. Los actuales ancianos crecieron alejados de la sociedad nacional, en las cabeceras de los ríos y bosques del territorio ancestral. En San José de Karene, estos pasaron alrededor de una década en la misión dominica de Shintuya, en el Alto Madre de Dios, donde aprendieron a hablar en castellano; en Puerto Luz, la castellanización es producto de su contacto con los misioneros del ILV; ellos integran el núcleo fundador de las comunidades y de la organización indígena FENAMAD. Los ahora ancianos, en ese momento jóvenes, se encontraron con el mundo de la minería en sus territorios y aprendieron la extracción tradicional sin priorizar este trabajo para satisfacer algunas necesidades. Sus hijos, la segunda generación, nacidos entre las misiones y las recién formadas comunidades, recibieron educación formal escolarizada y algunos, más adelante, educación secundaria en los internados indígenas en Sepahua o el Bajo Urubamba. Castellanzados desde temprano, en esta generación de jóvenes Harakbut bilingües se encuentra el primer grupo, varones todos ellos, que por primera vez cursó estudios superiores en Lima a fines de los 80 gracias al financiamiento de organismos internacionales administrados por FENAMAD, que cubría todos los costos universitarios y manutención en la capital. Uno de los egresados de este grupo sería el actual líder Héctor Sueyo, de la comunidad de Boca Inambari, quien culminó sus estudios como sociólogo⁴. Estos hijos también crecieron enfrentados con el mundo exterior, testigos de las cotidianas intromisiones en sus territorios, divididos entre los conocimientos del bosque y el vateo de oro de los cauces del río. La última generación genealógica, los nietos, jóvenes y niños, bilingües como sus padres, han sido socializados bajo la extracción del oro, la escuela y la casa. En este grupo es posible ver el influjo el mundo *amiko* en la comunidad pues muchos de ellos son hijos de mujeres y/o hombres mestizos. Escolarizados todos, en esta población la experiencia de la educación superior es mayor respecto a la de sus padres, en universidades o institutos de su región o regiones vecinas.

Las tres generaciones poseen un contacto y una relación distinta con la minería y con los mestizos, siendo particularmente los últimos, los jóvenes quienes han crecido rodeados de población mestiza y mantenido relaciones más fluidas con ellos. La extracción de oro y la deforestación creciente que han visto desarrollarse en sus territorios o en las localidades cercanas conduce a esta generación a integrarse a la sociedad nacional (y a la economía del oro) desde sus experiencias educativas en las escuelas o las universidades en beneficio de la comunidad. Al respecto de este último punto no existe literatura actual sobre el impacto de la educación superior en el pueblo Harakbut, pero sí sobre pueblos de la Amazonía indígena. Refiriéndose a los grupos shipibo-konibo, achuar, kichwa y ashaninka, Belaunde (2010) analiza las transformaciones de la escolaridad y el deseo de profesionalización de los jóvenes indígenas, que suele ser visto entre los padres como una herramienta para construir espacios políticos en las comunidades de lucha por el territorio, pero sin embargo también es un proceso complejo, contradictorio y de reveses constituidos de fracasos, estudios trancos y experiencias

⁴ Para más detalle sobre el caso, véase Aikman (2003).

dolorosas en la ciudad. Si bien esta investigación no pretende ahondar en los aspectos educativos de las transformaciones sociales indígenas, sí es importante señalar que es un punto importante para comprender la inserción de los jóvenes, la tercera generación, en el circuito económico de la minería o actividades relacionadas a ella.

Población mestiza: patrones y peones

El asentamiento de la población mestiza de la zona del Colorado proviene de las constantes fiebres de oro y la creación de circuito comercial establecido en Boca Colorado y Delta 1. Como hemos mencionado, el arribo de los mestizos provenientes de los Andes hacia la zona tiene larga data en el siglo XX, sin embargo, es a partir de 1973, cuando el precio del oro inició grandes olas migratorias hacia el río Karene y Pukiri. Moore (1983) menciona que los primeros acaparadores de denuncios mineros eran las empresas grandes o medianas, peruanas y/o extranjeras, que no registraban ninguna actividad real, solo las obtenían como medio especulativo para atraer a los campesinos empobrecidos, llamados “chichiqueros” en aquel entonces, que llegaban a la zona buscando oro. Estos chichiqueros huían de la pobreza en sus comunidades de origen por la crisis de la agricultura y la tierra, llegaban sin capital y lograban trabajar en las cuadrículas con el arreglo de los dueños de los denuncios bajo condiciones de precariedad y explotación, por lo que muchos chichiqueros prefieren trabajar en las cuadrillas de algún Arakbut.

Designar a un mestizo que se dedica a la extracción simplemente como “minero” oculta las diferencias y jerarquías que existe entre la población dedicada a la minería. En primer lugar se ubican los patrones mineros, llamados actualmente “concesionarios”; y unos peldaños más abajo están los peones mestizos, llamados anteriormente “chichiqueros”, ya sean lo que localmente se conoce como “traqueros” (operadores de tracas) o maraqueros (operadores de chupaderas). Un tercer grupo son los mineros independientes que poseen un motor y se acomodan a la dinámica de la zona, alquilando un espacio en la cuadrilla de un patrón o buscando a un Arakbut para trabajar en sus tierras como invitados.

Los patrones mineros son aquellos que gozan de una concesión minera informal/ilegal o formalizada, extraen altos volúmenes de material aurífero haciendo uso de maquinaria pesada y “shutes”, por lo que cuentan con una alta inversión que les permite emplear peones, cocineras y otras personas al servicio del campamento. Actualmente los arakbut los llaman “concesionarios” y ya no patrones. Los concesionarios en conflicto con San José de Karene se ubican a lo largo del río Pukiri, y los concesionarios sujetos de tensiones en Puerto Luz, en el margen derecho lateral, colindante con Delta 1. Por otro lado, los peones son trabajadores dependientes, que realizan tareas de manejar los motores, remover las alfombras y recuperar el oro, y reciben un pago a destajo que significa el 25% del oro obtenido en un día de trabajo, que deberá ser dividido entre los que trabajaron alrededor de un motor. Además, cabe señalar que los patrones emplean el método agresivo llamado “chute”, que convoca un

mayor número de trabajadores a disposición de la maquinaria pesada que remueve los suelos y el cauce del río, método que está prohibido en ambas comunidades indígenas. Los peones pueden trabajar para los patrones o para los Arakbut, según convengan, y el dueño de la cuadrilla deberá asegurarles un lugar donde dormir y tres comidas al día en su campamento.

No son los peones una fuente importante de conflicto ya que estos suelen responder a los intereses del patrón en la medida en que permanezcan con ellos y, como son una población volátil, con frecuencia migran a otros campamentos en la zona o hacia otras localidades mineras en la región, como la Pampa, Laberinto o Mazuko. Muchos peones o pequeños mineros independientes se introducen en la vida de la comunidad mediante la estrategia del matrimonio con mujeres indígenas. Una vez en la comunidad, en su posición de “yernos” aprovechan la inefectiva regulación de derechos sobre la tierra y se dedican a la explotación de yacimientos mineros en territorio indígena, hecho controversial que agrieta las relaciones entre familias. Sobre este punto hablaremos más adelante pero es importante mencionar que los conflictos con los yernos son subrepticios ya que las familias Harakbut prefieren mantener buenas relaciones entre ellas. No obstante, desde los espacios de poder comunal existen varios intentos por reorganizar los deberes y derechos de los yernos.

Los Arakbut también mantienen vínculos con los *amiko* que viven en Boca Colorado o Delta 1, en específico relaciones comerciales y, en algunos casos, de amistad. Delta 1 y Boca Colorado son centros poblados neurálgicos de la actividad minera aurífera del río Pukiri y Karene (Colorado), además de ser el lugar de residencia de mineros, comerciantes y sus familias. Sin embargo, en la zona existe un acelerado crecimiento de núcleos poblados de mineros que acrecientan los conflictos por la tierra, como es el caso de Delta 4, un pequeño campamento dentro del territorio de San José, compuesto por comerciantes y mineros que se resistir a desalojar a pesar de varios intentos de diálogos. El crecimiento de estos núcleos poblados ha creado un enclave económico extractivo de minería aurífera que discurren por cauces formales, informales e ilegales a la vez, dominado por una población mestiza que crece al margen de las reglas y el ordenamiento territorial del Estado peruano.

Cuadro 2: Centros poblados del cordón minero-mestizo alrededor de las comunidades indígenas

Centro poblado	Población censada			Ubicación	
	Total	Hombre	Mujer	Provincia	Distrito
Boca Colorado	2 252	1 209	1 043	Manu	Madre de Dios
Playa oculta	145	70	75	Manu	Madre de Dios
Delta 1 (Pukiri)	1 689	885	804	Manu	Madre de Dios
Delta 2 (Centro Pukiri)	47	28	19	Manu	Madre de Dios
Delta 3 (Bajo Pukiri)	31	18	13	Manu	Madre de Dios
Delta 4	53	26	27	Manu	Madre de Dios

Alto Pukiri	162	97	65	Manu	Huepetuhe
-------------	-----	----	----	------	-----------

Fuente: INEI 2017. Elaboración propia

Estos poblados constituyen un cordón minero que cerca a las comunidades nativas de la zona. En el cuadro 2 hemos agregado el poblado Alto Pukiri, cuya relación más cercana es con la comunidad Barranco Chico, aunque esta última también está rodeada de otro gran centro mineros llamado Huepetuhe, en cuyo alrededor gravitan otros pequeños centros satélites de la minería. Más cerca al Karene, salvo Delta 1 y Boca Colorado, los otros núcleos también constituyen una suerte de satélites de mineros mestizos. Delta 1 y Boca Colorado son los principales poblados del cordón minero para Puerto Luz y San José, desde donde se irradia como un foco a mineros independientes, potenciales invitados y yernos (y nueras) mestizos, comerciantes.

No contamos con información etnográfica de la composición de los mineros mestizos. La información disponible indica que en el Karene los *amiko* provienen principalmente de los Andes Sur peruanos. Al ser esta una población que trabaja en los cauces de la ilegalidad, en 2019 encontré entre algunos mestizos de Delta 1 algunas resistencias de contar más de lo preguntado. Los proyectos de vida de esta población, la vinculación con sus lugares de origen, su tiempo de permanencia en la región, sus sueños y tormentos, aun nos siguen siendo esquiva en la investigación. Sin esto, no es posible entender la confluencia de intereses alrededor de los depósitos aluviales, menos aun las razones detrás de la vulneración de los territorios indígena. Por ejemplo, sobre las mujeres mestizas de la zona, las pocas fuentes bibliográficas indirectas, indican a Delta 1 como un lugar de destino de las redes de trata y explotación sexual de mujeres captadas en todo lo largo del país⁵. En 2019, recogí en San José de Karene el testimonio de una mujer mestiza, casada actualmente con un Arakbut, de haber sido llevada a la fuerza y con engaños a un campamento minero como cocinera, cuando era joven, donde por años fue víctima de la violencia sexual del patrón hasta que se liberó cuando este murió. Después de esto, ella buscó un camino propio en la zona para mantener a sus hijos y se enamoró de un comunero de San José.

Articulación comunidades nativas y centros poblados

Delta 1 es el lugar más importante de las actividades comerciales para estas comunidades. Ahí se concentran varias casas de compra de oro y envío de dinero —dedicadas principalmente al envío de giros nacionales, para el cobro de giros la oferta es menor—, talleres mecánicos de motos y piezas de

⁵ Al respecto véase: Arriaran (2016).

motores de extracción, bodegas de alimentación, restaurantes, hoteles y bares⁶. Cuando los arakbut quieren vender oro se acercan a algunas de esas casas de compras y en las bodegas se abastecen de los víveres que necesitan para las familias. Es usual ver en Delta 1 a varios indígenas abasteciéndose de sacos de arroz, azúcar, aceite y fideos luego de vender oro. Los más jóvenes o los hombres solteros se acercan a los bares a consumir bebidas alcohólicas.

Delta 1 está conectada a ambas comunidades por una carretera vecinal que llega hasta los núcleos residenciales de cada comunidad. Para llegar a Puerto Luz o San José se debe abordar un servicio en auto-camioneta que cuesta 10 soles y sale con regularidad diaria para proseguir por una carretera no asfaltada que muestra los avances de la deforestación a medida que se adentra al territorio indígenas. No existe un camino que vincule a las dos comunidades sin pasar por Delta 1, a menos que se use una embarcación fluvial en el Karene río arriba, viaje que ya no se realiza desde que existe la carretera a Delta 1. Los indígenas de Puerto Luz y San José han establecido

Antaño, antes de la conformación de este poblado, los indígenas de San José y Puerto Luz comerciaban el oro en Boca Colorado, poblado al que se accede hasta el día hoy desde las comunidades por embarcación fluvial. Desde Delta 1 salen autos hacia Boca Colorado pero el trayecto es largo y costoso, por lo que los asuntos en Boca Colorado se han restringido solo a trámites administrativos con la municipalidad u otro asunto puntual. Los indígenas satisfacen sus necesidades comerciales y de entretenimiento en Delta 1. Además de los servicios antes mencionados, en Delta 1 no existe ninguna oficina del Estado, solo un pequeño módulo de RENIEC que atiende cuando se presentan campañas registrales. Cada comunidad cuenta con un registrador oficial en cuyo libro de actas registra los nacimientos en la comunidad. Sin embargo, para formalizar las partidas tiene que viajar hasta la ciudad de Puerto Maldonado y seguir el trámite que toma algunos días. Como esta tarea es difícil y son las familias o la comunidad quienes tienen que asumir los elevados costos del viaje, existen un descuido de las actas registrales y muchos indígenas indocumentados⁷.

Hacia fines de 2019, solo registré un agente del Banco de la Nación y una gran ausencia de agentes financieros en Delta 1 y Boca Colorado. Si las personas tuviesen que realizar alguna transacción o trámite deberán viajar Mazuko o Puerto Maldonado para resolverlo. Pese a las limitaciones de conectividad de la zona (en Delta 1 existe conexión con dos operadoras telefónicas pero en las comunidades solo es accesible la señal de una operado, débil e intermitente), parte de la vida económica indígena se resuelve en Delta 1, donde además, las familias comercian sus productos agrícolas en las calles ya que no pueden articularse a los circuitos mestizos comerciales.

⁶ En este último negocio, a vista y paciencia de la gente, se ofrece servicios sexuales de mujeres víctimas de la trata. Para conocer más sobre el tema ver: Capital humano y social alternativo (2016). *Rutas de la trata de personas en la Amazonía Perú*. Lima.

⁷ Sobre este punto solo cuento con información de San José de Karene, con un número de 14 personas indocumentadas, sin partida de nacimiento ni DNI, entre niños, adultos y personas mayores.

Así, Delta 1 no solo es el lugar donde viven los mineros mestizos, es, por encima de otros centros poblados, un espacio relevante en la vida económica y social de las comunidades. Muchos Arakbut han tejido vínculos de amistad con los choferes de los servicios de autos, con sus “caseros” de abarrotes, con quienes arreglan los desperfectos de sus motores y los sobrenombres con que se denominan son particulares de este encuentro afectivo. Si bien la convivencia entre la población indígena y mestiza de Delta 1 se desarrolla dentro de los cauces de la cordialidad, los arakbut han aprendido los peligros de la cercanía al mundo de los *amiko*⁸ precisamente por la profundización de los conflictos de larga data que mantienen con los mineros.

Fotografía 1: Campamento de patrón minero en el río Pukiri, dentro del territorio de la Comunidad San José de Karene



Fuente: toma propia, octubre 2019

⁸ Véase Reymundo (en prensa).



Fotografía 2: Comedor para peones en un campamento de un patrón minero, al lado del río Pukiri, al interior de la comunidad San José de Karene

Fuente: toma propia, octubre 2019

Fotografía 3: Panorama de la tierra removida en un campamento minero de un patrón mestizo en el río Pukiri (dentro de territorio indígena), resalta mirador rústico que advierte la llegada de ajenos

Fuente: toma propia, octubre 2019

Fotografía 4: Trabajo minero con método “chute”, perteneciente a un patrón mestizo en el río Pukiri (dentro de territorio indígena)

Fuente: toma propia, octubre 2019





Fotografía 5: Río Pukiri deslado. Toma de lo que alguna vez una playa y ahora es un paisaje lugar de cúmulos de tierra removida

Fuente: toma propia, octubre 2019



V. PROCESO DEL CONFLICTO: CONVIVENCIA OBLIGADA

Como hemos mencionado a lo largo del texto, los conflictos socioambientales más urgentes provienen del enfrentamiento por el territorio con los patrones mineros cuya escalada en los últimos años ha sido frecuente. Las condiciones históricas del desarrollo extractivo en las últimas décadas han forzado una convivencia entre indígenas y *amikos*, que ninguna de las partes involucradas promovió tan activamente como el Estado peruano. Estas condiciones históricas no son otra cosa que las desordenadas políticas estatales desde la década del 70 que fortalecieron la migración y el trabajo minero hacia el Colorado y el Pukiri, generando un cordón de poblaciones mestizas con un foco de actividades mineras que asediaron al pueblo Harakbut.

En páginas anteriores hemos tocado la agencialidad indígena en este proceso de colonización y corresponde en este punto mirar de cerca la estructura estatal que abonó el surgimiento de las tensiones alrededor de los territorios indígena. Este marco normativo es el *sine qua non* de la conflictividad social que subyace la relación indígena-*amiko*, que obliga a una larga convivencia entre ambos grupos que han desarrollado estrategias cotidianas para evitar el escalamiento. En esta sección veremos tres aspectos importantes: el marco normativo, el desarrollo de los conflictos y las estrategias de ambas comunidades.

El desorden normativo del Estado peruano de la minería aurífera en la región

Concesiones mineras sin formalización y sin consulta

La gestión de la actividad minería en pequeña escala, en el Perú, actúa sobre el régimen de propiedad mediante el mecanismo de concesiones mineras. Una concesión minera es un título que otorga el derecho de propiedad de los recursos minerales ubicados en el subsuelo. Sin embargo, para realizar minería en los cauces de la legalidad no basta con contar con una concesión minera titulada, es necesario contar con una serie de requisitos aprobados como parte del Reglamento para la pequeña minería. La formalización de los pequeños productores mineros ha seguido por muchos años un camino tortuoso de requisitos difíciles de cumplir amparados por una normativa cambiante. En esta sección vamos a relatar de manera simple dicho camino con el fin de entender parte del origen de los actuales conflictos socioambientales en el territorio indígena arakbut.

En 1972, se registra la primera intención de formalizar la actividad minera en la región con la llegada del Banco Minero. El objetivo no solo era poner fin a los conflictos que surgían entre mineros, sino empadronarlos para reorganizar la explotación y comercialización del oro, ofrecer soporte técnico y económico, y sobre todo ordenar los petitorios que los mineros formulaban sobre esa zona. Pero este proceso se truncó en 1978, cuando se promulgó la primera Ley de Promoción Minera Aurífera que individualizó la obtención de una concesión, restándole al Banco Minero la potestad de hacerlo. Desde ese momento, las disputas por las concesiones se reabrieron y aún cuando los mineros empadronados

en el BM tenían derechos de preferencia, se otorgaron otros en nuevas zonas intensificando los conflictos entre mineros e indígenas. En ese mismo año, la Ley 22175 promulga el régimen de comunidades campesinas y nativas, reconociendo su derecho de propiedad sobre el territorio que habitan. Esta ley permite a Puerto Luz y San José titular sus tierras ocho años más tarde. Pero como dicha medida no surtió efecto pues de hecho son dos procesos distintos: las concesiones mineras otorgan derecho sobre el subsuelo, y legalmente las comunidades tienen la cesión por parte del Estado de la tierra superficial, las concesiones sobre la tierra indígenas titulada siguieron otorgándose. Por esa razón, FENAMAD estableció como mecanismo de defensa territorial formular los petitorios de concesión minera en las comunidades de zona aurífera para evitar que accedan a ellas los mineros mestizos. Hacia 1991, tenían otorgadas 6 concesiones y 21 en trámites (Urteaga 2003).

Pero el conflicto se desarrollaba más allá de las áreas de la formalidad o legalidad, hacia la década del 90, el influjo de mineros buscadores de oro aumenta y las incursiones sobre territorio indígena no necesitaban ya de una concesión minera. Por ello, atendiendo el crecimiento desordenado de la minería en pequeña escala, en 2002 el Estado peruano promulga la Ley 27651, “Ley de Promoción de la Pequeña Minería y minería Artesanal”. Por primera vez en la legislación peruana sobre minería se introduce y reconoce la figura del pequeño productor minero y productor minero artesanal. La finalidad de esta ley era impulsar su formalización y buenas prácticas ambientales; no obstante, su reglamento se aprueba tardíamente en 2009, bajo Decreto Supremo N.º 005-2009, año en que se impulsará un primer intento de formalización. Desde el 2002 hacia adelante un conjunto de normas legales se han dictado para esclarecer y diferenciar la minería informal de la ilegal y disponer de procesos para incentivar la formalización de los mineros de pequeña escala. De acuerdo al Decreto Legislativo 1336, de 2017, se entiende los siguientes conceptos de la minería.

“Minería formal: Actividad ejercida por persona, natural o jurídica, que cuenta con autorización de inicio o reinicio de actividades de exploración, explotación y/o beneficio de minerales y/o título de concesión de beneficio emitida por la autoridad competente.

Minería Informal: Actividad minera realizada en zonas no prohibidas por aquella persona, natural o jurídica, que se encuentre inscrita en el Registro Integral de Formalización Minera cumpliendo con las normas de carácter administrativo y además, con las condiciones previstas en el artículo 91º del Texto Único Ordenado de la Ley General de Minería, aprobada por el Decreto Supremo N° 014-92-EM”.

El Texto Único Ordenado de la Ley General de Minería dibuja detalladamente los distintos estratos de minería donde la pequeña en pequeña escala tiene un régimen particular y está compuesta por pequeña minería y minería artesanal. Para el caso de la pequeña minería el tamaño de la concesión debe ser máximo de 2000 hectáreas y en la minería artesanal 1000 hectáreas, además incluye una capacidad máxima de producción de hasta 350 toneladas diarias, cifra astronómica a la que no suelen llegar los

pequeños mineros. Más adelante se promulga otra normativa que determina por primera vez la minería “ilegal”. El artículo 2° del Decreto Legislativo N° 1105 del 2012 señala que:

“Minería Ilegal: Actividad minera ejercida por persona, natural o jurídica, o grupo de personas organizadas para ejercer dicha actividad, usando equipo y maquinaria que no corresponde a las características de la actividad de pequeño Productor Minero o Productor Minero Artesanal o no cumple con las exigencias de las normas de carácter administrativo, técnico, social y medioambiental que rigen dichas actividades, o que se realiza en zonas en las que esté prohibido su ejercicio. También se considera ilegal toda actividad minera ejercida en zonas que esté prohibido el ejercicio de actividad minera”.

Además, con otro decreto, el Decreto Legislativo 1100 se prohíbe en el ámbito de la minería artesanal y pequeña minería el uso de dragas en cuerpos de agua (referido a los depósitos aluviales), uso de chutes, quimbaletes, molinos, pozos de cianuración, motobombas u otros. Al respecto, las áreas prohibidas de explotación incluyen los cuerpos de agua (ríos, arroyos, aguajales, etc) y las Áreas Naturales Protegidas de uso indirecto (Parque Nacional, Santuario Histórico y Santuario Nacional) donde bajo ninguna razón se puede ejercer actividades mineras o petroleras. En las Áreas Naturales Protegidas de uso directo —como las Reservas Comunales y en este caso la Reserva comunal Amarakaeri—, se permite realizar actividades extractivas previo visto bueno del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SERNAP), en concordancia con la zonificación de los planes maestros.

Como vemos, la diferencia jurídica entre “informalidad” e “ilegalidad” en el campo de la minería quedaron establecidas a través de instrumentos legales del Estado peruano promulgados en los últimos años. Ahora, los mineros que tengan concesiones deberán acogerse al nuevo proceso de formalización minera en curso; de lo contrario serán considerados ilegales y “podrían recibir las sanciones penales y civiles señaladas para la actividad ilegal. Los mineros ilegales son sujetos de interdicción”, señala la normal.

Proceso de formalización minera

Como el marco jurídico que regula la actividad minera en pequeña escala se tradujeron en un descenso de la informalidad y, por el contrario, las consecuencias ambientales causadas por el mal uso del mercurio en los ecosistemas eran de mayor notoriedad pública, en 2010 se promulga el Decreto de Urgencia 012-2010 que declara de interés nacional el ordenamiento minero en Madre de Dios, estableciendo zonas de exclusión para la minería y por primera vez se incluye el concepto de “minería aurífera ilegal” aunque de manera confusa. En 2012, el Decreto Legislativo 1102 incorpora los delitos de minería ilegal al Código Penal (Torres 2015: 24). En el periodo 2011-2016 una serie de normas legales que abrieron el camino del proceso de formalización, tampoco lograron concretarse en la

disminución de la informalidad por lo que en el Gobierno de Pedro Pablo Kuczynski se da un nuevo impulso a un proceso extraordinario que simplifica los requisitos para la formalización y crea el Registro Integral de Formalización Minera (REINFO). Este proceso en vigencia incluye tres pasos luego de la inscripción en el REINFO: presentación del IGAFOM (instrumento de gestión ambiental), la acreditación de la propiedad o autorización de uso del terreno superficial y la acreditación de titularidad, contrato de cesión o contrato de explotación. A la fecha, en Madre de Dios se registran 4474 inscritos.

Como vemos, la concesión minera y la formalización son dos procesos que no han ido de la mano. A pesar de haberse delimitado en 2007 en Madre de Dios una zona no apta para las actividades mineras, que incluye comunidades nativas, las concesiones han seguido dándose de manera confusa. Por ello, en la siguiente sección analizaremos el estado de las concesiones mineras dentro de los territorios indígenas que producen fricción y tensión con los arakbut.

Superposición en tierras indígenas

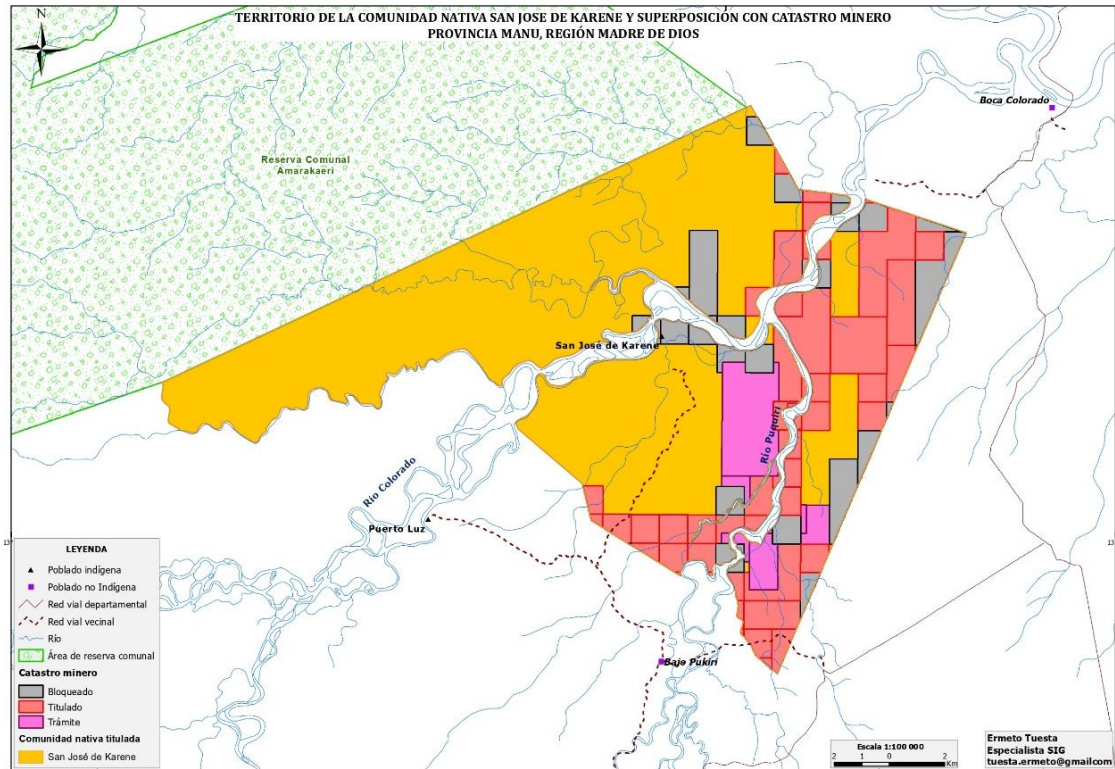
En esta sección se ha realizado un análisis geográfico de superposiciones de concesiones mineras sobre el registro georeferencial de ambas comunidades haciendo uso del Catastro Minero, con fecha de agosto de 2020. Se han considerado tres categorías del estado de las concesiones mineras nacionales, “tituladas”, “en trámite” o “bloqueadas”. La primera se refiere a los petitorios que han culminado satisfactoriamente su proceso y se ha otorgado la concesión a la persona natural o jurídica que lo solicitó; la segunda categoría pertenece a los petitorios que se encuentran en proceso, aun no cuentan con una resolución final; por último, la categoría de “bloqueadas” refiere a las concesiones que han sido otorgadas pero al no cumplir con los deberes económicos anuales se han integrado esta categoría, peldaño previo a la extensión de una concesión.

El territorio con mayor número de concesiones es San José de Karene por su cercanía al río Pukiri, zona con altos depósitos de oro aluvial. La georreferenciación de San José, que no incluye hidrografía, arrojó un total de 21,065.0759 hectáreas demarcadas y tituladas. Según el catastro minero, en esta comunidad existen un total de 55 concesiones mineras superpuestas que representan el 41,46 % del territorio comunal; es decir sobre un total de 8,732.5996 hectáreas, todas ellas al margen del río Pukiri.

De las 55 concesiones superpuestas en San José, 47 se encuentran tituladas; es decir, gozan ya del derecho sobre el subsuelo y 8 están en trámite desde mediados del año pasado. Pertenecen a personas naturales 46 concesiones y 9 a personas jurídicas. La concesión más antigua viene de 1978 y pertenece a una integrante de la familia Matheus. Como hemos narrado más arriba sobre los primeros conflictos con los patrones mineros, la familia Matheus continúa monopolizando las concesiones en terreno de la

comunidad con un total de 9 concesiones tituladas y 4 en trámite, cuyas dimensiones totales son 3047 hectáreas.

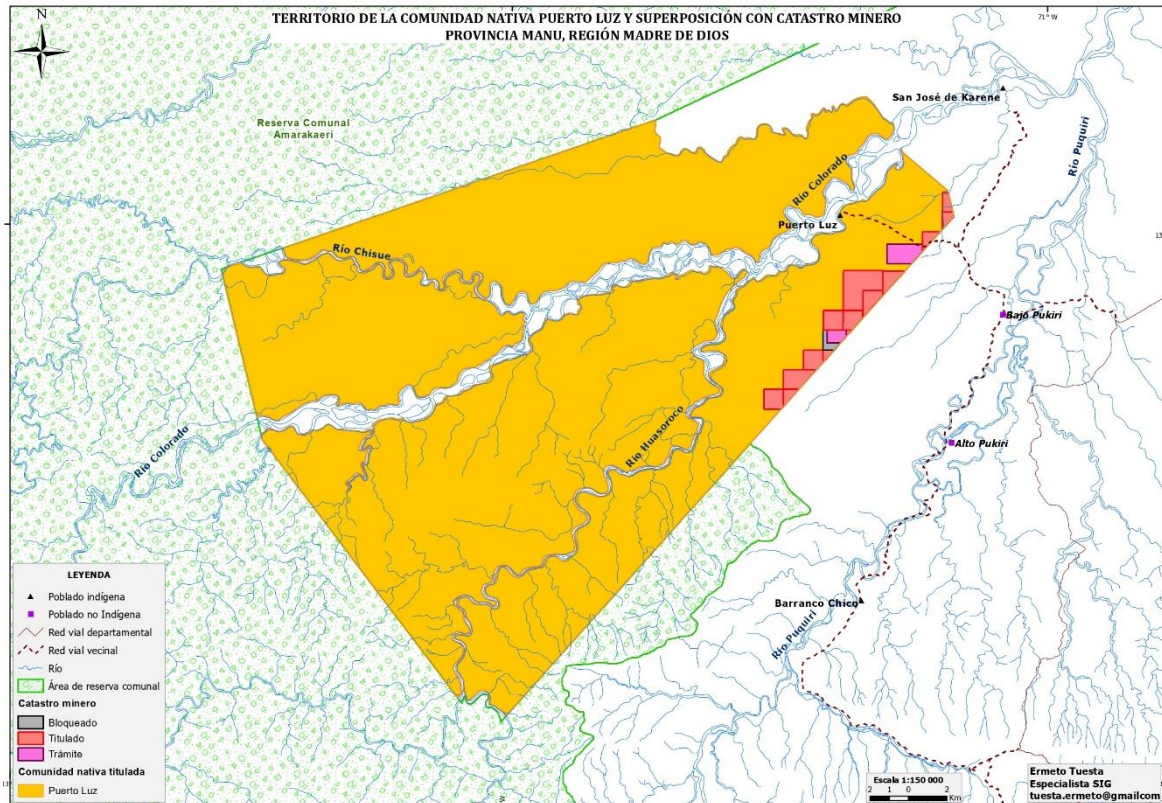
Imagen 2: Mapa de superposición minera en San José de Karene



Elaboración: Ermeto Tuesta

Un valor que los mineros mestizos otorgan a las concesiones descansa en su potencial especulativo. Revisando los expedientes de titulación, es frecuente ver que estas concesiones suelen ser vendidas y transferidas a otras personas que pasan a ser titulares; y si la concesión es muy grande se puede dividir y otorgarla a familiares o compradores, como es el caso de la concesión llamada “Unidos”, que se solicitó en 2007 por una extensión de 700 hectáreas pero un par de años más tarde se subdividió en 7 partes de 100 hectáreas cada una a dueños distintos, de las cuales 5 subdivisiones se superponen a San José. Al valor especulativo le sigue los conflictos entre los mismos mineros mestizos, cuyos intereses suelen colisionar, incluso entre miembros de la misma familia. Por ejemplo, los expedientes señalan la disputa entre Florencio Matheus Bejar y su sobrino Chedorllaomer Matheus Sanchez, quienes habían solicitado la misma área. La autoridad decide fallar a favor del tío, pero su sobrino interpone una demanda en el Juzgado Civil que declara la nulidad del otro titular. Sin embargo, Florencio transfiere su concesión a otro minero conocido en la zona Jorge Paucar y al parecer, el proceso queda trunco, pues hasta la fecha este último ostenta el derecho. Sobre las concesiones que pidiera FENAMAD sobre esta comunidad, todas están extintas, o en camino a serlo porque la comunidad no pudo continuar con el pago anual para la mantención del derecho.

En el caso de Puerto Luz, la afectación es menor. Del total de su territorio georeferenciado, 56,044.8190 hectáreas sin contar la zona de ríos, solo el 2,63 % está superpuesto con 16 concesiones, de las cuales 14 están tituladas y 2 en proceso de titulación. Todas, a diferencia de San José de Karene,



han sido solicitadas en el periodo 2004-2007.

Imagen 3: Mapa de superposición minera en Puerto Luz

Disputas por el control del río Pukiri, antes y ahora

Un hito fundamental que ha marcado la memoria indígena está relacionado con el asesinato de un joven arakbut de San José en una trifulca entre mineros en 1986. La actividad minera en esta década se llevaría a cabo sin la necesidad de contar con un denuncia minero, en una clara invasión de tierras comunales. Hacia 1980, dentro del territorio de San José trabajaban casi 100 mineros, entre peones (“chichiqueros”) y patrones, cifra que se triplicaría en cinco años hasta llega a 500 mineros en un territorio donde solo habitaban 150 arakbut (Gray 2002b). Los patrones que trabajaban en el río Pukiri, dentro de los linderos de San José, se mantuvieron relativamente separados de los Arakbut hasta que estos solicitaron el reconocimiento y la titulación de sus territorios, angustiados por las presiones sobre sus tierras⁹. Temerosos de perder el control del territorio, los patrones buscaron ejercer el control del río Pukiri mediante actos de amedrentamiento a la comunidad y manifiesta violencia. La familia

⁹ Comunicación personal con Thomas Moore.

Sumalave que controlaba el área se resistían a aceptar la titularidad del territorio y tomaron posición ilegal sobre esta zona. Anteriormente, el jefe de esta familia, en busca de expandir su explotación, encabezaba situaciones de amedrentamiento entre los indígenas con ayuda de las autoridades locales (Gray 2002a). Los conflictos entre arakbut y la familia Sumalave se intensificó en 1986, cuando uno de sus peones asesina a José Quique Cameno, de 17 años en el Pukiri. Adoloridos por esta muerte, los indígenas se retiraron de este río para evitar conflictos, los arakbut perdieron el control sobre el Pukiri y concentraron su trabajo en el Karene. Los pasivos ambientales de la minería en la zona de caen sobre Pukiri, convirtiéndolo, hoy, en un río muerto; sobre él ha recaído toda la intensidad de la remoción tierra y contaminación con mercurio desde Huepetuhe hasta Boca Pukiri (Aikman 2017).

Tratando de buscar recuerdos de esa época, Juan Carlos narra otro episodio violento con patrón minero, miembro de una familia que ejercía (ejerce hasta hoy) dominio sobre una parte del Pukiri:

Me acuerdo cuando hubo un conflicto con el Pepe Matheus, era un negro colono que se ha asentado en la Boca del Colorado con Pukiri, era un minero que quería dominar todo el afluente del río Pukiri hasta Delta 4, Delta 1. Yo me acuerdo que venía a intimidar, pasaba con su bote y pasaba haciendo disparos al aire. Yo me acuerdo bien eso y había mucho conflicto, yo me acuerdo muy bien. Y eso es lo que ha pasado con los mineros que han venido a intimidar en ese tiempo.

Hasta la fecha, ningún arakbut trabaja en el Pukiri y tampoco son bienvenidos en esa zona. Desde la década del 80, esta zona ha pasado a manos de mestizos que han obtenido una concesión por parte del Estado peruano, instalando puestos de seguridad y vigilancia para mantener sus campamentos a raya a los ajenos y son suspicaces cuando reciben visitas foráneas a pesar de encontrarse en terreno comunal. Pero estos patronos, llamados “concesionarios” violan las actuales normas mineras que prohíben la actividad en cuerpos de agua (ríos, cochas, aguajales, etc), por lo que han sido objetivo de los operativos de interdicción minera llevadas a cabo por las fuerzas armadas del Plan Mercurio. Si bien, Puerto Luz, como vemos en la imagen 3, tiene menos concesiones mineras respecto a San José, las agresiones de mineros también han sido parte de su historia. El caso que hemos señalado no es el único en esta zona. Puerto Luz tuvo que enfrentarse a la usurpación que Michael Dianda, ciudadano alemán hiciese sobre estas comunidades. Sin permiso para residir legalmente en el Perú, formula en 1982 un denuncia minero en el Alto Huasoroko en el que no desarrolló ninguna actividad, pero se dedicó a trabajar minería en los territorios de San José y Puerto Luz, amedrentando a los comuneros con, según él, el contubernio de las fuerzas armadas hasta que en 1992 AIDSESEP lo obliga a retirarse, ubicándose posteriormente en el Alto Karene, más cerca de Puerto Luz (Moore y Pacuri 1992).

La desarticulación de los distintos niveles y organismos del Estado en política territorial desde 1980 hacia adelante que han producido la superposición de derechos sobre el suelo y el subsuelo, también han abierto la puerta a los procesos migratorios en la zona de Delta 1 y las comunidades aledañas. A

esta razón, otro conflicto con los *amiko* tiene presencia desde hace algunos, pero cuyos enfrentamientos se ha apelado a la normativa de la Ley de Comunidades Nativas. La población mestiza en cuestión es un pequeño poblado asentado dentro de San José de Karene, llamado Delta 4, cuya población registrada en el Censo 2017 asciende a 53 personas. Al respecto, en un acta de asamblea comunal del 30 de enero de 2015 se registra la iniciativa de San José de buscar el diálogo con ellos para que progresivamente desocupen el territorio, pues la población de Delta 4 opone resistencia asegurando que permanecen en el territorio antes de la titulación de la comunidad y que han convivido pacíficamente, versión que desmienten los Arakbut y acusan de problemáticos a estos invasores, a quienes los reconocen como mineros y comerciantes¹⁰. En octubre del mismo año, la comunidad es sorprendida cuando toma conocimiento de que la empresa de electrificación Electro Sur Este, como parte del proyecto de electrificación San Gabán II, colocó dos postes de alumbrado en Delta 4, sin autorización de la autoridad comunidad. Miembros de la junta directiva viajan hacia Puerto Maldonado a exigir a la empresa que retire los postes que representan una afrenta a la autonomía y la consulta indígena; por respuesta recibieron que su reclamo significaba estar en contra del “desarrollo” y de insistir ellos no serían beneficiados del fluido eléctrico en sus comunidades. Meses más adelante, en marzo de 2016 se enteraron de que Delta 4 había gestionado ante la Dirección Regional de Educación la construcción de una escuela pública inicial IEI 425 y la comunidad se organizó y tramitó un recurso de oposición para objetar lo que consideraban un nuevo atropello. El 6 abril de 2016 se convocó una asamblea con varios líderes indígenas y representantes estatales, entre ellos el presidente de FENAMAD, el presidente del ECA-Amarakaeri, el alcalde distrital de Madre de Dios, Jefe de SERNAP-Amarakaeri y el Director de Gestión Institucional de la Dirección Regional de Educación, donde los representantes del MINEDU reconocieron estar vulnerando la autonomía territorial y se acordó paralizar la obra en Delta 4. Para denunciar los problemas con Delta 4 y los abusos de algunos concesionarios por interdicciones mineras, una comitiva de líderes indígenas de la región organizada por FENAMAD, incluyendo al presidente de San José, Nicolás Iviche, viajaron a Lima y se reunieron el 12 de junio de 2018, con el entonces Ministro de Energía y Minas, Francisco Ísmodes, quien no les dio una salida efectiva y refirió que el proyecto de electrificación ya estaba en marcha y no podría modificarse.

La relación con Delta 4 se vería más desgastada por los conflictos que las autoridades locales y regional ocasionando al intentar implementar intervenciones sin el conocimiento de la comunidad. En enero de 2020, San José solicitó el apoyo de las organizaciones de la región para detener la trocha carrozable ilegal que la Municipalidad Provincial del Manu estaba realizando para el acceso a Delta 4. Así, un mes después, las organizaciones FENAMAD, COHARYIMA y el ECA-Amarakaeri hicieron llegar una carta al gobierno regional señalando que, amparados por el convenio 169 de la OIT, las acciones que se pretende llevar a cabo constituyen un grave atropellos a los derechos territoriales

¹⁰ Acta comunal, páginas

indígena. Finalmente, lo que los Arakbut consideraron otro acto más de legitimación de la usurpación, terminó con el alcalde, Reynaldo Rivas Dávila, desistiendo de continuar el lastrado y destinar el presupuesto de este tramo hacia otro objetivo. No obstante, la permanencia de este poblado al interior de la comunidad no ha sido resuelto aún ninguna autoridad, y hasta el momento los Arakbut han apelado a los mecanismos legales disponibles para hacer efectivo el control de su territorio. Continúa en suspensión cualquier acto de desalojo sin el apoyo de las autoridades por el temor de poner en riesgo sus vidas y en la práctica han optado el diálogo frente a una convivencia obligada, que viola los principios legales, nacionales e internacionales que defienden la autonomía indígena territorial.

Convivencia forzada: conflicto, adaptación e interdicción

Remarcamos la idea de “convivencia forzada” porque los conflictos con la población mestiza, en particular con los actores mineros (patrones, invitados y yernos) han fluctuado entre la abierta oposición (conflictos activos) hasta formas cotidianas de adaptación y resistencia, vía el parentesco o relaciones mercantiles. El estado de conflictividad difiere de acuerdo de las relaciones con actores mineros. Entre los patrones o concesionarios, el conflicto es activo e integra momentos de confrontación y estrategias cotidianas de adaptación producto de la convivencia forzada entre indígenas y patrones. Se sugiere lo mismo en el caso de los invitados, aunque las comunidades afirman haber llegado a un acuerdo para fin a esta figura aprovechando la pandemia. La diferencia entre los patrones y los invitados, es que los primeros cuentan con la titularidad de un derecho otorgado por el Estado y justifican desde el papel sus actividades en el territorio; al contrario de los invitados, cuya presencia depende de la comunidad. En el caso los yernos mestizos, los conflictos se encuentran en latencia pues al ser incorporados a las redes de parentesco, son las familias quienes le ofrecen cuidado y protección. La información usada para redactar esta sección proviene de las entrevistas realizadas a miembros de San José y Puerto Luz y al análisis de los libros de Actas de Asambleas comunales.

Patrones mineros

Luego del asesinato de José Quique, los patrones mineros fortalecieron el dominio sobre el río Pukiri aprovechando las leyes que permitían solicitar un denuncia minero. Es con este grupo que los conflictos han tomado formas más abiertas de enfrentamiento como la denuncia apelando a los derechos indígenas frente a las autoridades nacionales.

El título me lo han dado en el periodo de Alan García, en el año 86. Entonces se llevó a cabo el Rimanakuy. Ahí tuve la oportunidad de recibir título de propiedad de la mano de Alan García. Pero 23 mil hectáreas tan solamente era “mi puga” de nosotros. Cuando nos han dado el título de propiedad entonces yo que todo incluía, para cortar madera, para minería y chacra. Eso había pensado yo, que íbamos a trabajar pero no había sido así. Con el tiempo salió de que las comunidades que tienen título de propiedad solamente es superficial para la agricultura. Lo que está en subsuelo es del

Estado. Y cuando nos han dado título propiedad también el Estado ha dado concesiones mineras. Entonces eso no lo sabíamos, con el tiempo nos hemos enterado que les habían dado título propiedad.

La cita le pertenece a Pedro Quique, primer presidente de FENAMAD, comunero de San José de Karene. En 1986, representantes Harakbut viajan a Pucallpa a asistir al Rimanakuy, un espacio de diálogo con las comunidades nativas y campesinas donde estas exponían sus demandas y peticiones que, supuestamente, el gobierno aprista evaluaría y resolvería. Ante la poca efectividad de este espacio y ante la decepción que señala Pedro, de encontrar que la titulación no frenaba las invasiones a su territorio, por el contrario, se había desatado una competencia por denuncios mineros en la zona, FENAMAD y las comunidades con apoyo del Centro Eori, liderado por el antropólogo Thomas Moore toman la iniciativa de pedir petitorios mineros sobre el territorio indígena. La estrategia era clara: tener control efectivo sobre el subsuelo para frenar la masiva llegada de mineros *amiko* que aprovechan el mineral en beneficio propio y creaban problemas en la comunidad. Entre 1986 y 1992, estas instituciones lograron la formulación de 22 denuncios mineros en comunidades indígenas, de las cuales 3 pertenecían a San José de Karene con un total de 1490 hectáreas, y en Puerto Luz fueron 4 denuncios con 2474 hectáreas (Moore y Pacuri 1992). Pese a los esfuerzos, esta estrategia de protección territorial, que de por sí no alcanzaba a toda la comunidad, cae prontamente en la década del 90 con las estipulaciones normativas que exigían un pago anual por mantener los derechos. Las comunidades de San José y Puerto Luz no lograron cumplir con este requisito y a la fecha de hoy las concesiones propias están bloqueadas y extintas, la mayoría de ellas borradas del catastro minero.

No obstante, en el Rimanakuy de 1986, los Harakbut comprendieron la necesidad de crear una Reserva Comunal con el fin de contar con protección real del Estado peruano y detener los hostigamientos de la colonización minera, asegurando la autonomía territorial. “La propuesta de la RCA es la última posibilidad que nos queda para que se nos garantice nuestra existencia como pueblo”, mencionaban dos líderes Arakbut, Tomas Arique, de San José de Karene y Hector Sueyo, de Boca Inambari, en el Rimanakuy de 1997, en la ciudad de Pucallpa (INRENA 2008). Años antes, en 1990, FENAMAD y Centro Eori firmaron un convenio con el Gobierno regional para iniciar la gestión de la Reserva Comunal que concluyeron finalmente en 2002, cuando se dio el visto bueno del Expediente técnico luego de un largo proceso participativo con las comunidades socias. La constitución del Ejecutor del Contrato de Administración tuvo entre otras labores elaborar el Plan Maestro que excluyó algunas áreas en las zonas de amortiguamiento para la actividad minera. Las zonas compatibles con la minería abarcan un total de 58554.73 hectáreas que involucran las comunidades Barranco Chico, Puerto Luz y San José. Esta decisión se hizo reconociendo la dependencia de los ingresos económicos de la extracción para el sostenimiento de las familias de estas comunidades.

Paralelamente a estas iniciativas, en la cotidianeidad conflictos a pequeña escala con las personas que tenía concesiones mineras. Así, en ambas comunidades las autoridades locales han velado porque ningún comunero use estos mismos métodos. En enero de 2015 se registró otro conflicto entre un concesionario *amiko* denominado “Holsen” y un comunero, Felipe Nayori, donde el primero, haciendo uso de sus relaciones con las autoridades locales, movilizó a 30 efectivos policiales hacia la cuadrilla donde los hermano Nayori trabajan y destruyeron su maquinaria, al estilo de una interdicción, alegando que se encontraban dentro de su concesión.

Maniatados respecto a las concesiones mineras sin consulta a las comunidades, en San José, varias juntas directivas han intentado conciliar con los concesionarios y establecer algún tipo de acuerdos que conciba un beneficio para la comunidad. Así, en una asamblea del 27 de junio en 2015 dos representantes de los concesionarios mineros (Raul Matheus y Juan Arocutipa) acordaron contribuir con la construcción de la carretera vecinal a San José, ya que los comuneros señalaban no poder esperar más la realización de la obra porque el proyecto SNIP iba a tomar mucho tiempo y los costos de viaje a Delta 1 eran restrictivos¹¹. Para evitar suspicacias se acordó que las negociaciones de la Junta Directiva con los concesionarios se realizaran públicamente y consista en poner a disposición mano de obra de sus peones y maquinaria (volquetes y cargadores frontales). Más tarde, los concesionarios condicionaron su apoyo a cambio de recibir la autorización del uso de la tierra superficial para realizar actividades mineras, documento esencial para poder formalizarse, pero los Arakbut, desconfiando del compromiso de los *amiko*, se negaron a firmar cualquier documento antes de que se finalice la carretera. Firmar el documento era un tema de constante debate y controversia, ya que la mayoría consideraban que por tantos años habían soportado la violencia de los concesionarios y firmar el permiso implicaba, nuevamente, perder frente a ellos su autonomía. Otros hacían mención de los beneficios de tener una carretera pero tampoco se fiaban de la palabra de los *amiko*. Ante la desconfianza y la molestia por los pocos avances en el trabajo de la carretera, en septiembre de 2015 los Arakbut acuerdan que cualquier autorización sería firmada una vez que concluyan la carretera. En octubre del mismo, seis concesionarios se acercaron a la comunidad para ratificar su compromiso de culminar la carretera a cambio de que la comunidad autorice posteriormente sus actividades al finalizar su construcción. En los meses posteriores, los Arakbut no sienten a gusto con la idea de firmales una autorización, consideran que los concesionarios han derrumbado sus bosques, contaminado sus ríos y que ninguna carretera podrá resarcir los pasivos ambientales que les dejarán cuando se acabe el oro y se marchen. De hecho, algunos concesionarios contribuyeron al fondo comunal con gramos de oro para las obras en la posta y la comunidad o para cualquier eventualidad que los Arakbut necesiten, pero esta iniciativa no mermaba el ambiente tenso.

¹¹ Antes de la carretera, viajar a Delta en motolineal costaba 25 soles. Tras la inauguración de la carretera se fijó el precio en 10 soles por tramo.

En abril de 2016, la comunidad de San José se reunió con autoridades locales y personal técnico de SERNANP para discutir el proyecto de la carretera. Al ser este un tema técnico, se llegó a la conclusión que el proyecto de carretera debía tener algunas modificaciones para, según la legislación, considerarla un “camino vecinal” con la asesoría de la Municipalidad y SERNANP. Más adelante, en junio, se sostiene otra reunión con los concesionarios pues estos no estaban cumpliendo con lo acordado y el trabajo de la carretera se dilataba más. Finalmente, la carretera se inaugura en octubre, no sin traer otros conflictos con la población mestiza de la zona. En noviembre de ese año, la empresa de transporte local “U Pukiri” realizaba cobro de peajes en la carretera hacia San José sin ningún acuerdo con la autoridad comunal, alegando que habían habilitado la trocha limpiado la maleza del monte con faenas diarias para mantener la carretera. Esta discusión se da en el marco de la competencia de transportistas por administrar la ruta Delta 1-San José y por el control de una garita de seguridad y cobro de peaje. Esta imposición fue rechazada por la comunidad, que tildó este acto como un abuso y decidieron, respaldados por el consultor legal de FENAMAD, ser ellos quienes administren la garita de ingreso a la comunidad y quienes decidan con qué empresa de transporte acordarán el servicio de la ruta y el costo del pasaje.

Tras estos episodios, la relación con los patrones mestizos y la población mestiza se ha mantenido en un ir y venir de pequeños conflictos. Las actas comunales entre 2016 y 2018 evidencian los intentos de la comunidad por paralizar la actividad minera, en particular de los *amikos* que sorpresivamente ingresaban al territorio a trabajar “respaldados” por una concesión minera. La comunidad reconoce que la legislación hasta la fecha no permite la formalización en áreas de exclusión del corredor minero, como las comunidades nativas, en consecuencia, toda actividad minera sería ilegal. Al margen de la formalidad, los concesionarios continúan con la extracción en la zona del Pukiri y solo con algunos la comunidad se ha logrado momentos de diálogo. Un grupo de ellos se comprometió a la construcción de una loza deportiva en el extremo derecho del núcleo residencial. Aun cuando estos momentos de cercanía han menguado la conflictividad abierta en las últimas décadas, poco han servido pero eliminar el malestar que los indígenas sienten sobre la ocupación de sus territorios. Una sostenida desconfianza alimenta las discusiones que los Arakbut llevan a cabo respecto a los concesionarios, a quienes en oportunidades se les ha detectado tener sus propios invitados en la comunidad e incluso trabajar y especular sobre concesiones que están extintas.

El antecedente del caso Tres Islas, comunidad nativa que en la Corte Superior de Justicia de Madre de Dios ganó el fallo que reconoce la nulidad de concesiones mineras y agrícolas en su territorio por no haber sido consultados, ha despertado el interés entre la gente de San José de seguir el mismo camino. Por otro lado, los operativos de reinstauración de la autoridad estatal mediante las interdicciones mineras es una vía que lejos de resolver la minería ilegal en los territorios indígenas origina agudos conflictos con la población minera; no obstante, algunos Arakbut depositan en estas estrategias sus esperanzas de reordenar su territorio. Anteriormente, otras comunidades nativas en la región habían

sido objeto de interdicciones contra mineros ilegales en sus territorios, como Kotsimba, Tres Islas, Masenawa, Barranco Chico, pero también habían sufrido de amenazas y amedrentamiento por parte de la población minera quienes los acusan de promover los operativos. Concretamente, luego de la interdicción realizada en Masenawa el 6 de junio de 2018, el líder de la comunidad Timoteo Irey Kamenó denunció haber sido agredido en la localidad de Boca Colorado, donde una turba de mineros embravecidos intentaron quemarlo después rociarle combustible en el cuerpo y lanzarse al río para salvaguardar su vida¹². El mismo año, en octubre el Estado realizó una interdicción en el territorio de Barranco Chico y los Arakbut de ese territorio recibieron amenazas de los mineros.

No cabe duda que muchas comunidades, evaluando la última legislación que excluye su comunidad como zona minera, han tomado la interdicción como una estrategia del Estado con la que podrían empezar a reordenar su territorio. Puerto Luz es una de las comunidades que se ha sumado al pedido no sin algunas consecuencias. En 2014, en la comunidad de Puerto Luz denunció en la Fiscalía Especializada en Materia Ambiental (FEMA) a Pedro Bautista Umilde, minero cuya concesión no se superpone con el territorio indígena pero se enfrentó con violencia a varios comuneros con el apoyo de efectivos policiales de la Delta 1. Uno de las quejas más importante de los arakbut, en este caso y con todos los concesionarios, es la introducción de maquinaria pesada en el territorio y que destruye rápidamente el bosque. En San José de Karene, la tan temida y ansiada interdicción llegó el 29 de octubre de 2019. Las fuerzas del orden que implementan el Plan Mercurio bombardearon por primera vez San José de Karene, en las zonas del Pukiri donde trabajaban los “concesionarios”. Semanas antes de este suceso, en la comunidad se debatía la pertinencia de una interdicción como estrategia para sacar a los patrones de su territorio, envueltos a la vez, en la incertidumbre de sus posibles consecuencias. El día del operativo, el miedo se apoderó de la comunidad y luego de unas horas, los Arakbut que regresaban de Delta 1 de hacer sus diligencias decían en la reunión comunal de urgencia que los *amiko* de Delta estaban enfurecidos y acusaban a algunos Arakbut de ser los artífices de la interdicción. La comunidad tenía miedo de una posible venganza. Los indígenas acusados como “artífices” de la operación tuvieron que salir de la comunidad por unas semanas desde Boca Colorado por temor de represalias. Lo que ocurrió en los meses siguientes fue la organización de la comunidad para eliminar la figura de los “invitados” y la reorganización del territorio.

Invitados y yernos

Es importante reconocer que los “invitados” no es otra cosa que la posibilidad de administrar lo incontrolable. Ruben Tihuen explica muy bien el surgimiento de este estatus de los mineros *amiko*:

Había conflictos con la gente de afuera por la Cumbre en 1994. Muy fuerte eran los conflictos. Querían engañarnos a nosotros, querían meter sus máquinas, querían imponer su propio

¹² Véase la denuncia en: <https://www.fenamad.com.pe/fiscalia-especializada-en-materia-ambiental-de-madre-de-dios-y-policia-nacional-realiza-interdicion-en-zona-de-amortiguamiento-de-la-reserva-comunal-amarakaeri/>

parecer. Pero convencieron a la comunidad de darle máquinas con la finalidad de trabajar, así se permitieron como invitados. De ahí vieron que el oro estaba en la cumbre, llegaron de otro departamento, hasta los profesionales, profesores vieron que la ganancia era más rápida que su sueldo. Era terrible ese tiempo.

“Terrible” porque cuando se permitió la entrada de los invitados muchas familias adoptaron esta medida y las Juntas Directivas poco pudieron hacer para restringir su acceso y ordenar esta situación, aunque el año de apertura a los invitados es situado entre fines de los 90 y el 2001. Luis Tayori menciona que los invitados surgen por insistencia misma de los *amiko*, quienes para evitar conflictos con la comunidad les prometían el pago puntual “yo te voy a dar plata, invítame, por las puras estás cuidando, el Estado no te va a pagar por cuidar”.

En sí, los invitados son figuras problemáticas dentro de las mismas familias. Yuliana Ommia comenta que los invitados suelen engañar a las personas sobre el material que extraen y no cumplen con los acuerdos de las regalías. De acuerdo a ella, su padre mismo es engañado con el pretexto de que los motores no funcionan y no han podido trabajar, pero la amistad entre ambos conserva una relación de intercambio desigual. Para contrarrestar los timos, los anfitriones indígenas deben continuamente visitar a los invitados para velar por la veracidad de sus palabras, en particular en el momento del “alce”: cuando las máquinas trabajan 24 horas continuas y al día siguiente remueven las alfombras. Estas tareas de vigilancia cortan las horas que muchas familias dedican a las chacras, por lo que solo se acercan a sus invitados los días que corresponde al pago de la regalía. Por otro lado, en la cotidianeidad se resuelven los pequeños conflictos que puedan estallar a causa de los invitados. En 2019 conocí el episodio de una disputa que enfrentó a dos familias del mismo clan, yaromba, quienes discutieron por un *amiko* que había les asegurado a ambos ser su invitado. Uno acusaba al otro de haberle robado a su “invitado” e inició intercambio de improperios en Harakbut que luego de unos minutos se culminó sin menores consecuencias. Despedir a un invitado del acuerdo al que llegaron y pedir su retiro si no cumpliese sus obligaciones con sus anfitriones es igual de sencillo que pactar en un inicio con ellos. Generalmente, los *amiko* de Delta 1 interesados en trabajar en tierra indígena están en alerta de encontrar anfitriones y usan sus redes de amigos y parientes para tomar contacto con algún Arakbut.

Si las familias difícilmente podían recibir lo estipulado semanalmente, en los momentos que las comunidades establecieron una regalía a la comunidad (entre 2014 y 2015) los pagos tampoco se recogían con éxito. En una asamblea realizada octubre de 2014 la junta directiva de San José acordó con los invitados un aporte en oro al fondo comunal por concepto de compensación de acuerdo a la capacidad de sus motores (caranchera 5 gr, traca 6 gr y chupadera 10 gr semanales), no obstante solo 14 invitados de los 53 asistentes aportaron y el resto lo haría en los próximos días, de lo contrario

serían desalojados de la comunidad¹³. Al malestar acumulado en los años se sumó el temor por la alta deforestación y la disminución de la riqueza de los yacimientos. Regular a los invitados frente a este escenario ha llevado a entrampamientos en San José de Karene, donde el dilema se presenta entre quienes poseen motores y tienen invitados. Finalmente, las comitivas para erradicar esta modalidad han tomado fuerza en los últimos años. En Puerto Luz, a pesar de existir un reglamento que menciona explícitamente que la comunidad debe aprobar el ingreso de personas foráneas, algunas familias no informan la entrada de sus invitados y la fiscalización a lo largo y ancho del territorio es una tarea difícil, como menciona Ruben Tihuen. Las medidas más efectivas son el control del número de invitados en la comunidad y por familia.

Tras la lectura de sucesivas actas comunales, se evidencia esto en distintos momentos y con distintas autoridades, donde ambas comunidades han intentado ordenar la entrada de los invitados, estableciendo reglas claras que restringen su uso, como qué familias deberían tener uno (las que no cuentan con motores para trabajar minería), y a lo mucho un invitado por cada familia. Sin embargo, estas iniciativas no han podido implementarse del todo y las mismas autoridades comunales no cuentan con capacidad logística para darse abasto con la continua y diaria vigilancia del territorio.

En ambas comunidades, existen perspectivas críticas sobre la situación de los invitados y la dependencia de las familias al oro. La autocrítica indígena viene acompañada de un debate sobre alternativas productivas en paralelo. Por ejemplo, la necesidad de hacer chacras se ha vuelto evidente y el año pasado muchas personas empezaban el proceso de la quema, después de mucho tiempo. Para obtener ingresos, las piscigranjas familiares son opciones que están siendo exploradas y hasta la fecha conozco cuatro familias en San José de Karene que las están implementando. Muy a pesar del reconocimiento de la necesidad de alternativas productivas, la minería proporciona dinero rápido y de montos altos. En noviembre 2019, las casas de cambio de Delta 1 compraban 1 gramo de oro por un promedio de 140 soles. Este precio no puede ser igualado por la venta de castaña, peces o productos agrícolas (que además no tienen entrada comercial en la zona), por lo que dejar la minería no es una opción que se hayan propuesto, al menos, a mediano plazo. Los vientos de cambio apuntan a salir poco a poco de la subordinación del oro a la que están sometidos, más precisamente, en este momento en que hacer minería puede ser peligroso. La vida en el Karene requiere altos gastos, en la alimentación familiar de bienes industriales, manutención de los hijos que estudian en Puerto Maldonado o Delta 1 secundaria (en el caso de San José) o superior en la capital. Ambas comunidades hasta fines del 2019 no contaban con fluido eléctrico y los gastos en combustible para los generadores a diésel encarece aun más el presupuesto familiar.

Como veremos más adelante, la situación de los invitados ha podido controlarse después de largos debates y con mucho apoyo comunal, no aplicándose lo mismo a los “yernos”. Si organizarse para

¹³ Libro de actas, páginas 79 y 80.

desalojar invitados era difícil, qué hacer con los yernos mestizos se torna en una pregunta íntima y delicada para San José y Puerto Luz ya que involucra los grupos de parentesco. El crecimiento de la minería en la zona y el movimiento de poblaciones mestizas han generado un crecimiento número de matrimonios mixtos, indígenas-mestizos. La dificultad de no haber podido trabajar trabajo de campo por las condiciones sanitarias del país imposibilitan saber con exactitud la composición de las unidades familiares en ambas comunidades y el número de yernos mestizos. El presidente de San José aborda el tema de la siguiente manera “Los yernos, solamente están acá por minería por querer trabajar; llevan a su tierra e invierten en su tierra. Hay dos casos en mi comunidad: dos señoras comuneras que están abandonadas con 3 o con 4 hijos y toda esa inversión que han hecho afuera se las ha llevado su esposo”. Ilustrativamente, señala dos casos que se presentan problemáticos pues, al ser los Arakbut una sociedad patrilineal, el abandono de los hijos no solo implica la orfandad del patrilinaje, sino la pérdida de los conocimientos propios de este ciclo de vida transmitido por padres, en particular a los referidos al conocimiento de la casería, las chacras y la pesca. Por otro lado, el fenómeno del madresolterismo encarna una alta presión económica que recae en la madre, y por extensión en sus parientes. Al ser los niños dejados a su suerte, las mujeres tienen que crear alternativas económicas que les permita la manutención de los pequeños, como contar con un invitado o comerciar productos a pequeña escala. Uno de los casos advertidos por el presidente de San José causó mucha preocupación en San José hacia octubre de 2019, cuando me encontraba en la comunidad. Una mujer Arakbut había sido abandonada por su esposo, minero y natural del Cusco, dejándola sola con un niño de 8 años, sin proveerle manutención económica ni mantener ningún contacto con ellos desde que dejó la comunidad. Al cabo de un par de años el hombre regresó aduciendo que no pudo cumplir con sus responsabilidades económicas porque en la ciudad no pudo conseguir un empleo y en esta ocasión prometía pagar la manutención del niño a cambio de trabajar en la extracción de oro en el territorio comunal, acompañado de su nueva pareja, una mujer *amiko*. La madre aceptó el trato y la comunidad consideró este episodio como un acto de humillación que no se debía tolerar. Los meses pasaron y la comunidad no pudo tomar una decisión al respecto.

En muchas oportunidades, la comunidad de San José intentó establecer reglas del derecho de los yernos mestizos sobre la explotación de los yacimientos en el territorio sin ningún éxito. Las actas comunales entre 2012 y 2019 evidencian que las propuestas han incluido desde prohibir la extracción, hasta regular el número de motores que usan, exigirles que contribuyan al fondo comunal o que realicen faenas en favor de la colectividad en momentos importantes, como la construcción del camino vecinal a Delta 1, o en los aniversarios. En Puerto Luz, de acuerdo a la entrevista realizada al presidente en agosto de este año, la comunidad había procedido con el desalojo de los yernos de acuerdo al consenso logrado que versaba de la diferencia de derechos y obligaciones entre yernos y comuneros arakbut, donde los primeros ocuparían un estatus menor, prohibitivo de la explotación de

los recursos. Sin embargo, la comunidad debe montar un constante monitoreo de toda su área para hacer efectivo el cumplimiento de los acuerdos.

Estrategias indígenas para la defensa territorial

Lo relatado en la sección anterior debela formas cotidianas de adaptación y resistencia al complejo tramado de intereses que co-existen en sus territorios y no pueden controlar, intereses personificados por la población mestizo minera. Así, tenemos que la modalidad de “invitado” les permitió por un corto periodo de tiempo controlar la desordenada llegada de mestizos a inicios del nuevo milenio — cuando subió el precio del oro— y evitar la conflictividad y violencia que habían vivido en las décadas pasadas. Rápidamente esta estrategia presentó problemas que hicieron de ella una opción inviable. Lejos de ordenar la actividad en el territorio el número de mestizos buscadores de oro en el Karene aumentaba con los años y en consecuencia el número de invitados se multiplicó sin tener de lado reglas claras por parte de las autoridades comunales. Con el tiempo, los “invitados” no solo erosionaban los ecosistemas dejando cráteres lunares en otroras bosques primarios, sino también erosionaban las relaciones sociales entre los Arakbut. Al respecto de cómo resuelven los conflictos son los concesionarios, se puede decir que las comunidades no han sido consultadas sobre la otorgación de concesiones mineras al interior de su territorio por lo que apelan a las obligaciones del Estado para con los pueblos indígenas para resolver dicha vulneración. Los concesionarios han sido puestos en el territorio por el Estado peruano, sin consulta, y reconocen que solo este poder puede librarlos de los patrones. Al menos en San José, comunidad más afectada por la superposición de concesiones, por la memoria de la violencia evitan acciones de vigilancia y desalojo en el Pukiri en las concesiones tituladas pues saben que los patrones poseen una relación cercana con las autoridades locales. Dentro de su marco de acción, se permiten acciones de monitoreo y desalojo en las concesiones que se encuentran bloqueadas, extintas o en trámite, porque aún con este estatus los patrones especulan con las cuadrillas. La siguiente cita del Presidente de San José muestra una constante actitud de vigilancia de la comunidad frente a las intrusiones de su territorio, pero respetando las formalidades que mestizos algunos presentan para extraer oro.

Un señor ha venido diciendo “yo tengo concesión” y yo le dije “mira, esta semana me llega documentación. Si verdaderamente dice que tienes tu resolución como concesionario, normal. Pero si no tienes nada te desalojo” le dije. Y al final solo tenía petitorio, no tenía derecho a nada, y lo hemos votado.

Asumiendo obligaciones que solo le competen al estado peruano, los concesionarios han buscado espacios de diálogos que los comuneros de San José con el fin de no ver afectada su actividad ilegal dentro de territorio. Los Arakbut han respondido a estas promesas con desconfianza pero abiertos al diálogo pues temen a que se desate actos violentos en contra de los suyos. Por ello, y con conocimiento de que la actividad minera dentro de su territorio contraviene las reglas de la

formalización por encontrarse en zona de exclusión, aún cuando poseen una concesión, frente a este entrampamiento legal, las interdicciones se les presentan como oportunidades para desalojar a los concesionarios de su territorio y por ello Puerto Luz y San José se han plegado al pedido, junto con otras comunidades. Más allá de los resultados efectivos de esta política de intervención, es evidente que la actividad del conflicto no se ha tornado violento por las actitudes diplomáticas de ambos lados y su intención de no regresar a los años de amedrentamiento y amenazas.

En síntesis, para las comunidades indígenas Arakbut la manera más adecuada de controlar los conflictos es la defensa territorial materializada en dos aspectos: vigilancia y monitoreo del para la detección de mineros ilegales, y apelar a las entidades del Estado peruano cuando la amenaza se presenta muy grave. En las comunidades de esta zona, las estrategias de defensa territorial tienen larga data. A través de sus juntas directivas, las comunidades organizan comitivas de vigilancia permanentes, y en los momentos que encuentran actividad minera irregular, ya sea de invitados no reconocidos, de invitados que usan maquinaria prohibida como cargadores frontales o retroexcavadoras, o de otra índole, los retiran del territorio, y en caso de que insistan, en San José, rompen los tubos de los motores y queman una que otra maquinaria. En especial, estas estrategias han estado destinadas a regular a los invitados en la comunidad y a cualquier otra persona que identifiquen sin ninguna autorización. Una de las principales razones para reordenar el territorio es la creciente preocupación por la pérdida de los bosques dentro del territorio, tema que tocaremos en la siguiente sección.

Estas estrategias de monitoreo continúan en funcionamiento con el apoyo de sus organizaciones y espacios de coordinación, siendo uno de ellos el ECA-Amarakaeri. Desde la constitución de la Reserva Comunal, las diez comunidades asociadas en el Ejecutor del Contrato (ECA), incluyendo Puerto Luz y San José de Karene han trabajado en conjunto para dar forma a dos documentos de gestión importante que rigen la administración: el Plan Maestro y los Planes de vida de cada comunidad. En tanto las reservas comunales son áreas de conservación, el Plan Maestro determina el aprovechamiento sostenible de los recursos en su interior y en la zona de amortiguamiento, y los Planes de vida permiten a cada comunidad guiar su gobernanza territorial.

La actual administración del ECA representada por su presidente Walter Quertehuari Dariquebe, natural de la comunidad Queros, en el periodo 2017-2020, extendida un año más por razón de la imposibilidad de celebrar las elecciones por pandemia. La actual gestión ha implementado el Sistema de Vigilancia y Control en la Reserva, cuya estrategia de vigilancia y control rige la forma de patrullaje rutinario, patrullaje y especiales realizadas por los vigilantes comunales (figura que cada comunidad elige) y los guardaparques (empleados de SERNANP). Desde febrero de 2019 se incluyó el uso tecnología con celulares Smarthphone, drones y laptop, mediante el aplicativo para Android Mapeo Mobile y Mapeo Deskopt para computadoras. El objetivo del aplicativo es que los vigilantes

comunales puedan registrar en tiempo real la información que obtienen de los patrullajes rutinarios, especiales, de los drones, registrar las posibles amenazas en el territorio, como tala o minería ilegal, y reemplazar las fichas físicas por información almacenada en una ficha virtual en el sistema. Digitalizar y fortalecer la vigilancia ha sido posible gracias a la colaboración y alianza de instituciones como HIVOS, ISS y Digital Democracy. Este último encargado del diseño del aplicativo que funciona sin necesidad de estar conectado a un servicio de Internet ni de GPS.

Los vigilantes comunales han sido capacitados para poner en práctica el sistema de alerta temprana en sus comunidades y se ha implementado en las diez comunidades socias. Un punto en agenda que está en debate entre el ECA y SERNANP es homologar las fichas de registro de información, para que tanto guardaparques como vigilantes puedan realizar la misma tarea. Por otro lado, otro punto de abierto debate es evitar la duplicación de trabajo y trabajar en pared, ya que SERNANP posee su propio sistema de vigilancia llamado Mapeo Smart. En todo caso, Walter Quertehuari señala que el último paso es articular con FEMA, con el Ministerio del Ambiente. Aun con la digitalización de la vigilancia, lo que sigue en la cadena aún no está lista. Si el monitoreo arroja actividad ilegal dentro de la reserva, los vigilantes y guardaparques se encargan de pedir el retiro de dichas personas. Pero si la amenaza es más grave, el ECA envía documentación carta a las autoridades para que estas tomen cartas en el asunto. Este último paso, el de la resolución de las amenazas, depende de los viejos procesos que ralentizan la iniciativa indígena del monitoreo.

Evaluando la violencia que engendra la minería ilegal, el ECA evalúa necesario que el Estado peruano pueda intervenir la zona ya que las consecuencias más sentidas de esta actividad no solo se ubican en los ecosistemas terrestres y marítimo sino en las comunidades y su población. “La minería rompe esquemas, estructuras sociales”, menciona. Walter no está pidiendo la desaparición de la extracción del oro, sino una real y efectiva política de reordenamiento que se adecúe en primera instancia, a las necesidades económicas de los pueblos indígenas, y contenga las usurpaciones territoriales. Ajeno a una mirada conservacionista pura, Walter problematiza el lenguaje con que las instituciones estatales y no estatales se dirigen a los pueblos indígenas para abordar los beneficios de la conservación. “Les dicen que los beneficio son agua limpia, aire puro, pero los indígenas siempre hemos tenido eso”. El ECA-Amarakaeri apela a la importancia de una política de conservación de mano de las comunidades que habitan el territorio, con un horizonte de actividades económicas sostenibles. Sobre el proceso de vigilancia, el presidente de Puerto Luz señala:

Ahorita hay en nuestro territorio alerta temprana. La comunidad es la que manda, yo les doy la voz de alerta, les doy su refrigerio, pasaje [a vigilantes comunales]. Yo voy con ellos, con los vigilantes. Yo tomo la palabra para que detengan máquina. Les damos plazo para que se retiren. Les damos una semana o 10 días, dependiendo la distancia. Hay mineros ilegales que no quieren salir y para eso estamos esperando conjuntamente con un especialista de ECA para

ver que hacer, con los guardaparques, y nos amenazan. Ellos amenazan cuando les desalojamos, les damos plazo. Dice que van a matar al presidente, amenazas feas. Aun así hay que seguir adelante

Por otro lado, desde las comunidades misma, la pandemia por COVID-19, que llegase al territorio nacional en marzo de este año, ha significado una oportunidad para ordenar el tema de los invitados. Entre marzo y mayo del 2019, Madre de Dios reportaba un bajo índice de contagios y fallecimientos por COVID-19 y el virus se mantenía fuera de las comunidades nativas, a diferencia de la Amazonía norte, donde la diseminación crecía a pasos agigantados. Desde las primeras semanas de la alerta por la presencia del virus, la comunidad de San José de Karene y Puerto Luz tomaron medidas prontas y oportunas, cerrando las carreteras que los conecta con los centros poblados cercanos. El establecimiento de este cerco epidemiológico se realizó con el apoyo de las organizaciones indígenas y la ausencia de las autoridades sanitarias locales. Esta estrategia era una respuesta común en muchos pueblos indígenas porque apelaba a la memoria de las epidemias del pasado (Fausto 2020).

Aprovechando el cerco, en San José de Karene, la comunidad consensuó priorizar el trabajo minero indígena dentro del territorio y cada familia se encargaría de desalojar a sus invitados. La junta directiva acordó apoyar a aquellas familias que no contaban con bombas de agua o motores para trabajar independientemente sin depender de los invitados. Así, la comunidad aprovechó para desalojar a todo los invitados o mineros sin permiso en el territorio. Sin embargo, el mantenimiento del cerco epistemológico se presentaba insostenible con el paso de las semanas y la actividad minera de los poblados cercanos se fue retomando poco a poco. Los primeros días de marzo, el precio del gramo de oro en Delta 1 cayó abruptamente, llegando a los 80 soles, escaseó el combustible para los motores y el tránsito de vehículos y personas se detuvo, pero este escenario duraría poco porque el precio internacional del oro se dispararía en los siguientes meses hasta llegar a picos nunca antes registrados.

Antes de que se relajen las medidas de la emergencia sanitaria en el país, en la zona se iban retomando las labores. Muchas familias arakbut también reanudaban el trabajo minero hasta que se reportaron casos y fallecimientos de COVID-19 en el cercano distrito de Huepetuhe y las autoridades determinaron el cierre de las carreteras para frenar su propagación. Entre los meses de junio y julio, las comunidades de Puerto Luz, San José y los centros poblados mestizos del cordón minero se organizaron prohibir el paso de personas provenientes de la ciudad en Puerto Carlos, en el río Inambari, zona de acceso al Karene y Pukiri. Se organizaron grupos de vigilancia y los arakbut integraron la comitiva de vigilancia.

Para evitar que el virus entrase a la comunidad, en tanto los mestizos son posibles agentes de contaminación y diseminación del virus, las comunidades decidieron la expulsión de todos los invitados en el territorio indígena. Valiéndose del principio de la autonomía territorial, se han

refugiado en sus organizaciones indígenas, prohibiendo el ingreso de personas foráneas. Pese a estas medidas, a fines de julio se registró en San José de Karene 70 personas diagnosticadas por COVID-19, y 35 casos en Puerto Luz, esta última cifra es preliminar.¹⁴ Aunque el número de contagios entre las comunidades Harakbut se disparó entre julio y agosto, no se han registrado víctimas mortales. La pandemia ha significado la oportunidad de implementar los acuerdos a los que habían

¹⁴ Información de San José obtenida en comunicación personal con Milagros Flores Casa, enfermera del Puesto de salud. Información de Puerto Luz obtenida en comunicación personal con Héctor Sueyo, líder y empleado del Gobierno Regional.

V. TRAGEDIA AMBIENTAL: DEFORESTACIÓN Y PÉRDIDA DE FUENTES DE ALIMENTACIÓN

Cuando empezamos a trabajar era artesanal en aquellos tiempos era monte cerrado. Todo era virgen, más vegetación. Y los caños cristalinos, menos contaminación. A lo que, a comparación de ahora, a cada paso hay lodo, pozos de agua. Mucha, mucha depredación. Y fuera de eso, a lo que antes yo comía, algo natural, mono, pescado del caño, ahora no se puede, muchos, muchos tienen ya gusanos, mercurio, cosas así. Es lo que siempre le dije a mis paisanos, siempre les comento: qué haremos más adelante, se acaba el oro, se acaba el territorio, Cesar Quique, comunero de San José

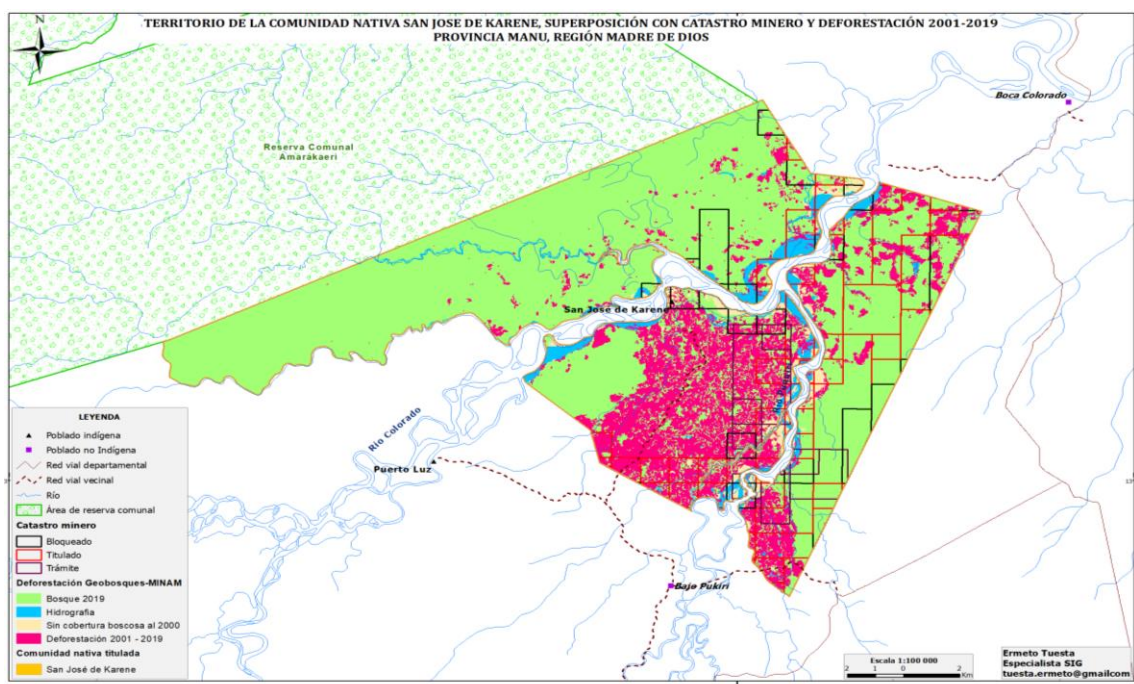
Los cambios ambientales más dramáticos, producidos por la minería, como lo comentado por César Quique, ha sido el alto nivel de deforestación y la contaminación de los suelos y los ríos con mercurio. Este último es un problema ambiental en auge en Madre de Dios advertido por diversos especialistas (ver Osorio et al 2010, y Grandez et al 2012). En un estudio realizado para evaluar la exposición al mercurio, en habitantes de seis comunidades mineras en Madre de Dios y de Puerto Maldonado, tomando el cabello como muestra, Ashe (2012) encontró que las personas que viven en las zonas mineras tienen niveles mayores de mercurio que los que viven en Puerto Maldonado de forma significativa (0.05) porque están constantemente expuestos a los vapores del mercurio cuando queman la amalgama o por los vapores de los locales que compran el oro. En este estudio se concluyó que el sexo masculino estaría más expuesto ya que los varones (3.39 ug/g promedio) presentaron niveles significativamente más altos que las mujeres (2.23 ug/g), donde el nivel de mercurio no saludable fue: varones 18% y mujeres 6%. Lamentablemente, no contamos con información de contaminación de mercurio entre comunidades Harakbut de Madre de Dios, tampoco de los centros mineros cercanos como Delta 1 y Boca Colorado, lo que limita nuestra mirada de una problemática de salud más cercana a la actual. Vale recordar, que siendo Madre de Dios una región declarada constantemente declarada en “Emergencia sanitaria” por epidemias endémicas (dengue, malaria, zika), las enfermedades relacionadas a la contaminación por metales pesados ser priorizadas ya que los estudios al respecto demuestran un nivel alarmante de bioacumulación de mercurio en la región que posteriormente se albergan en las personas. En el distrito de Madre, donde se encuentran San José de Karene, Puerto Luz, Boca Colorado y Delta 1, existen 7 establecimientos de salud categoría I-1 (postas médicas) y 2 establecimientos categoría I-2, sin laboratorios para el análisis y monitoreo de mercurio en la zona, insuficientes también para atender a una población expuesta no solo al mercurio, sino a los peligros relacionados a la actividad minera (respiraciones agudas, accidentes de derrumbes, dolores de cabeza, debilidad muscular, entre otros).

Por otro lado, en los espacios donde existe (y existió) minería aluvial semi-mecanizada existe deforestación. Si bien en las comunidades indígenas algunas familias aun realizan trabajo artesanal, muchas cuentan con métodos de extracción (tracas, chupaderas o balsas) que tienen un alto impacto en

los suelos. Al interior de los bosques, el proceso de extracción del oro abarca el desbroce de la vegetación (tala de árboles y de toda especie orgánica alrededor), formando una abertura enlodada en la que se succiona el suelo. En el río Pukiri, los patrones mineros trabajan con “shutes”, un método que requiere alta inversión económica y el uso de maquinaria pesada. El trabajo en las playas de los ríos que altera el cauce y el suelo boscoso removido por las cargadores frontales y volquetes se deposita en las aguas, destruyendo los hábitats acuáticos, por esta razón el Pukiri es un río muerto. Nadie pesca, ni se baña ni lava ropa en sus aguas, y cuando desembocan en el río Karene enturbian el caudal cuyo recorrido final es el río Alto Madre de Dios, zona de comunidades indígenas del Parque Nacional del Manu, pueblos en aislamiento y/o contacto inicial.

De acuerdo al Ministerio del Ambiente, entre 2001-2019, la región Madre de Dios ha sufrido una deforestación de 231,111 hectáreas de bosques, mientras en la provincia del Manu se ha deforestado un total de 51,693 hectáreas. Usando las herramientas de análisis geográfico, podemos ver que la pérdida de bosques en San José y Puerto Luz es un problema creciente, siendo San José la más golpeada por su cercanía al río Pukiri y a Delta 1. En el mismo periodo de tiempo (2001-2019), San José ha perdido 4597.87 hectáreas de bosques, lo que representa el 21.8 % de su territorio comunal. En comparación, Puerto Luz la deforestación es de 1120.78 ha, que por la gran extensión de su territorio representa el 2%. Como una muestra de la creciente deforestación en la zona, otra comunidad indígena vecina, Barranco Chico, sufre los mismos males con un total de 2769.11 hectáreas perdidas, lo que también equivale al 21.9% de su territorio.

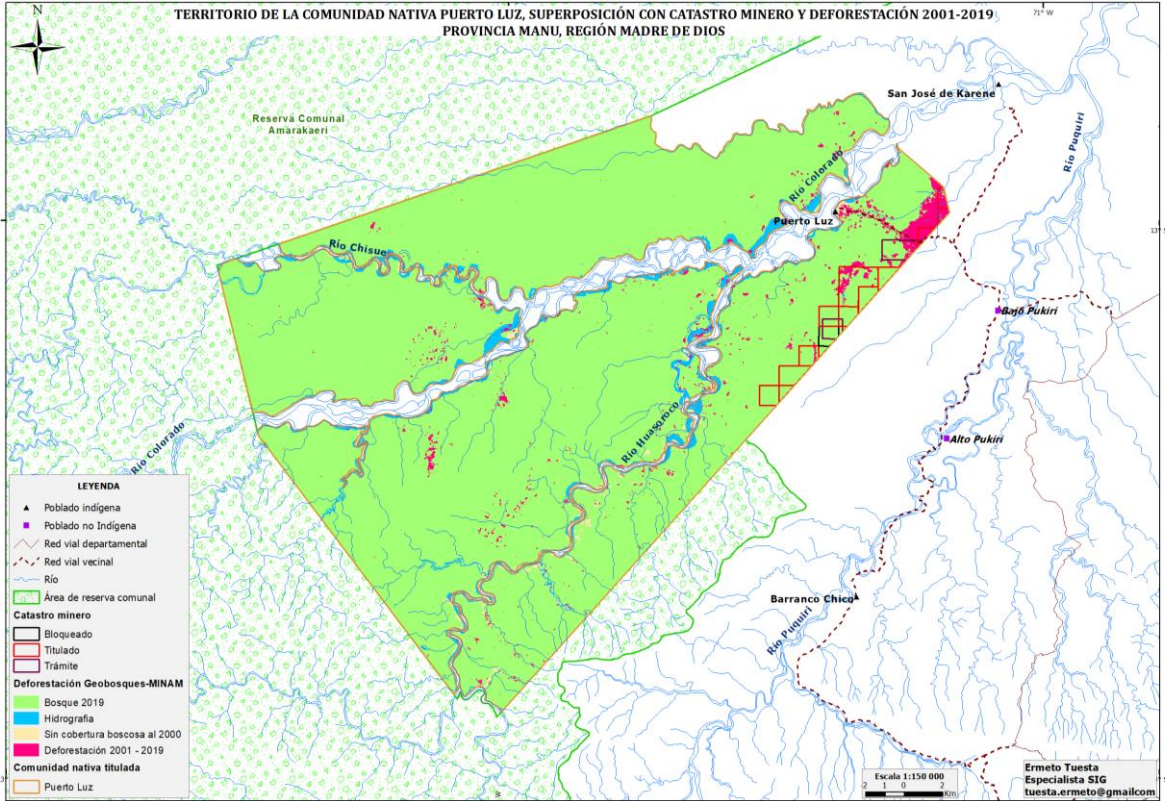
Imagen 4: Deforestación en San José de Karene, periodo 2001-2019



Fuente: Geobosques-MINAM y FENAMAD. Elaboración: Ermeto Tuesta

En San José de Karene, la deforestación sigue la línea de la carretera de trocha que los une a Delta 1 y con Puerto Luz. Las gestiones para esta carretera de conexión iniciaron en 2012 y aunque tomó algunos años su construcción fueron las propias comunidades quienes movilizaron fondos comunales provenientes de la minería y pidieron apoyo a la Municipalidad de Boca Colorado y a los concesionarios mineros del Pukiri para culminarla, esto último en el caso de San José. Las imágenes 4 y 5 muestran el peso de las concesiones mineras sobre la deforestación. Los bosques deforestados en San José se ubican en las concesiones tituladas, en trámite e incluso bloqueadas; es decir, en aquellas cuyos propietarios no incurrieron en los pagos para mantenerlas y fueron suspendidos. Sin embargo, el foco de deforestación que se irradia desde Delta 1 ratifica los testimonios indígenas que denunciaban las olas migratorias de mineros que no pudieron detener exitosamente, viéndose desbordados por ella. Imposibilitados de ejercer un control efectivo sobre sus territorios y debilitadas las fuentes de alimentación de los bosques, la minería se presenta como una actividad inevitable.

Imagen 5: Deforestación en Puerto Luz, periodo 2001-2019



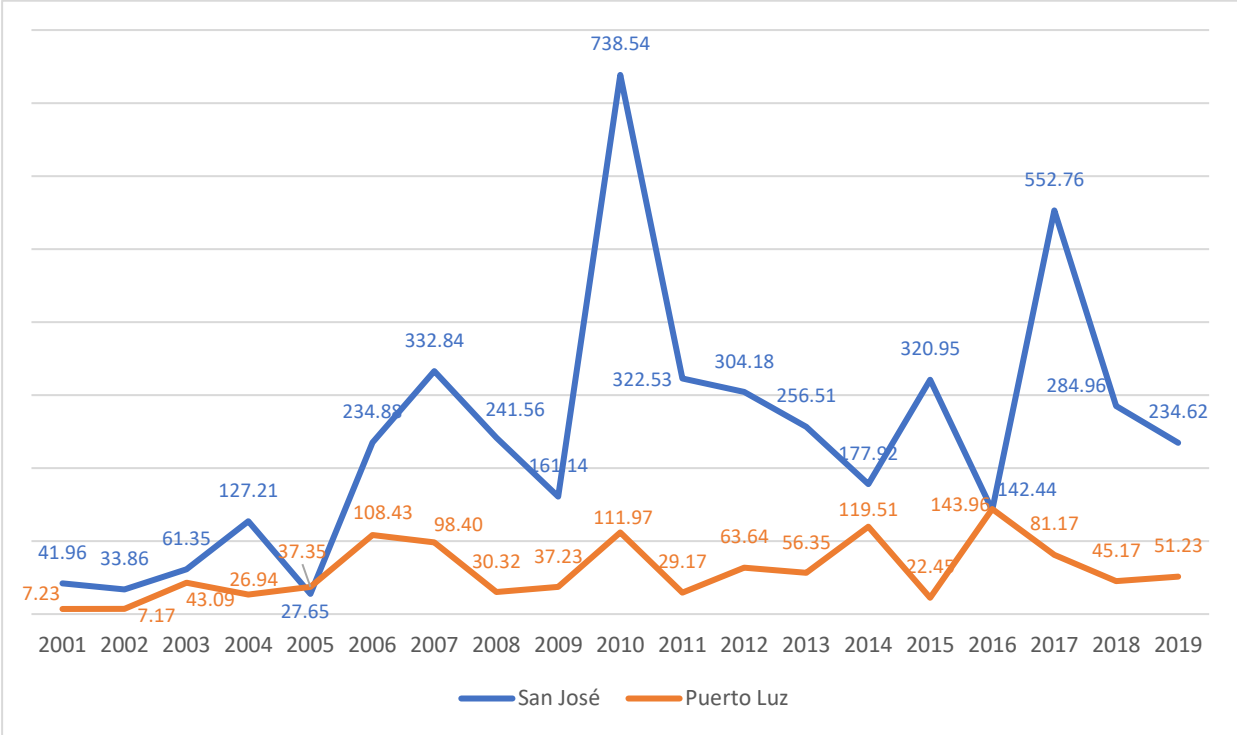
Fuente: Geobosques-MINAM y FENAMAD. Elaboración: Ermeto Tuesta

Desagregando los totales de deforestación en ambas comunidades podemos observar que las hectáreas de bosques depredados se disparan desde 2006, año que coincide con la tendencia al alza del precio del oro internacional, que inicia su cuesta arriba ese año partiendo de USD 500 la onza de oro, hasta llegar en 2018 aproximadamente con USD 1200. Sin embargo, estos son los años en que finaliza el

proyecto de infraestructura vial que cimentará la minería (y su consecuente deforestación) hacia la zona del Pukiri y Karene: III tramo de la Interoceánica Sur.

Como hemos mencionado en la primera parte de este trabajo, distintos caminos carrozables o trochas conectaban la cuenca hacia Cusco y Puno desde mediados del siglo pasado y el tramo 3 de la (Puerto Maldonado-Inambari) ya era transitado, pero esto no significa que los pasivos ambientales producidos por la Interoceánica no sean importantes. Reconociendo el impacto que las carreteras han tenido en la Amazonía peruana, Dourojeanni (2006) advierte que “Madre de Dios y las regiones de Selva Alta y Ceja de Selva de los departamentos de Cuzco y Puno constituyen actualmente el sector mejor conservado de la Amazonía peruana, es decir el que proporcionalmente tiene la mayor cobertura forestal. Por eso, el impacto socioambiental indirecto adicional que puede esperarse al mejorar y asfaltar la Interoceánica será enorme”. Advierte que la carretera abarataría los costos del transporte facilitando la minería aluvial y abriría el acceso a los ríos de las áreas naturales protegidas, en particular el riesgo en la Reserva Comunal Amarakaeri era muy alto.

Gráfico 1: Deforestación anual, San José y Puerto Luz, en hectáreas, periodo 2001-2019



Fuente: Geobosques-MINAM y FENAMAD. Elaboración propia

Bajo esta deforestación, las estrategias productivas familiares se han orientado hacia el trabajo minero, dejando de lado, en algunos casos, la agricultura. A mediados de la década de 1980, Andrew Gray (1986) señalaba que productos como el aceite, el arroz y el azúcar se habían vuelto indispensables en la dieta de San José de Karene, ya que la economía del oro se articulaba a la economía de subsistencia. A fines del 2019, encontré una dieta similar en San José solo con una gran diferencia: los papeles se

habían invertido. Ahora, la economía de subsistencia, basada en la agricultura y la caza, complementa la dieta predominante de bienes comerciales. El dinero de la minería permite sostener el consumo de estos alimentos. Si bien esta tendencia es común en muchas comunidades indígenas amazónicas producto de la monetización de las economías familiares y la penetración de circuitos comerciales (Belaunde 2011, Pinedo 2014); en San José y Puerto Luz, las extenuantes labores mineras y la sofisticación de las técnicas de extracción dejan poco margen de tiempo para la dedicación de las chacras, la pesca y la caza. La minería es reconocida por ser un trabajo realizado principalmente por hombres (aunque no únicamente) pero requiere de la asistencia (o involucramiento como par) de las esposas, por lo que las horas dedicadas al cuidado de las chacras por partes de las mujeres se ha visto afectado.

Los Arakbut señalan que han disminuido la práctica agrícola y todos los productos de las chacras familiares están orientadas al autoconsumo, ya que no pueden posicionar sus productos en el circuito comercial de la zona. En ocasiones es posible ver a algunas mujeres Arakbut atestadas en una callecita de Delta 1 o Boca Colorado vendiendo arrobas de yucas o plátano a bajo precio. No disponemos de datos sobre cuántas chacras posee cada familia, ni las hectáreas productivas ni el inventario del producto porque no fue posible levantar esta información sin trabajo de campo, solo los testimonios de las entrevistas que insisten en señalar que “muchas familias han dejado de hacer chacras por depender de mercados de afuera”, y quienes continúan con la práctica afirman que “sigue habiendo chacras, mientras están trabajando sus esposos [en minería]. Se meten ahí a sembrar yuquita, papa”. La disminución de la agricultura fortalece el ciclo de dependencia del dinero obtenido de la extracción y comercialización del oro y quienes no poseen sembríos compran productos de los vecinos que ofertan sus cosechas. En San José existe un pequeño comercio de plátano y yuca en las bodegas de la comunidad y eventualmente algunos yernos mestizos ofrecen en venta peces fresco del Karene, aunque la pesca familiar sigue manteniéndose como una actividad de autoconsumo con bastante presencia en la comunidad y cada tanto los esposos salen a pescar con barbasco o liñada río arriba.

Una segunda consecuencia ambiental de envergadura en la comunidad es la disminución de los animales disponibles para la caza. La pérdida de la masa boscosa y el sonido de la extracción que hacen los motores las 24 horas espantan a las especies animales que antes se comía con regularidad, como monos, picuro, huanganas, pavas, carachupa, entre otros animales. Mitayar continúa siendo una práctica masculina, aunque en disminución entre la población más joven y escolarizada. Al menos en San José, cuyo territorio muestra una alta deforestación cerca del núcleo residencial de casas, los hombres deben adentrarse cruzando el Karene en busca de presas por las noches. Sin embargo, mitayar es símbolo de prestigio y los hombres se acomodan a cualquier momento libre para ir a cazar, incluso cuando se encuentran en sus campamentos mineros, aprovechan las noches para conseguir presas.

La dramática situación en que se encuentran los Arakbut, cercados por la minería, sin otras opciones de desarrollo económico más que la extracción y con el incremento de la pérdida de bosque, preocupa a las familias que ven en el oro una promesa lejos de alcanzar. Las estrategias para desembarazarse de su dependencia no vienen sola, existe una conciencia de que los yacimientos no son tan ricos como antes y el territorio está próximo a terminar, por lo que el regreso a la agricultura y otras alternativas, como piscigranjas o extracción de castaña integra un plan de acción para evitar la desgracia. Precisamente, la comunidad de Puerto Luz, desde el año pasado es parte del Programa Nacional de Conservación de Bosques del Ministerio del Ambiente, intervención de transferencias condicionadas que promueve la conservación de los bosques a la vez que impulsa programas productivos sostenibles. San José de Karene ha iniciado hace un par de años el proceso de afiliación y se encuentra en espera.

VI: SÍNTESIS Y CONCLUSIONES

Los discursos e imaginarios de una Amazonía inhabitada han justificado empresas de colonización y evangelización desde nuestra temprana historia colonial. El auge de la industrialización de los países del norte en el siglo XIX llegaría hasta el territorio de la cuenca del río Madre de Dios, hasta ese momento, desconectada del país y del mundo, sin vías de acceso ni comunicación. Encargados de abrirse paso en la cuenca, los caucheros crearían una corta economía regional basada en el comercio de las gomas que, tras su caída, la fundación de la ciudad de Puerto Maldonado y la creación del departamento Madre de Dios, nuevos ciclos extractivistas se vivirían a lo largo del siglo XX. En este proceso de anexión de la cuenca Madre de Dios, sus habitantes originarios, los pueblos indígenas de las familias Harakbut y Arawak habían sufrido de enfermedades y violencia, que afectaron gravemente su crecimiento población; mientras que los caucheros introdujeron otros grupos étnicos del río Ucayali y Perené.

Los lavaderos de oro eran poco conocidos y una población esporádica y migrante los explotaba rudimentariamente a inicios del siglo XX. En el territorio Harakbut, en la década de 1930, comenzó la extracción artesanal de oro en el río Inambari como una actividad económica de importancia. En este momento, las parcialidades Harakbut aún no tomaban relaciones permanentes con la sociedad nacional, por lo que algunos territorios, como el río Araza se convertían en destino de los buscadores de oro. El proceso de contacto con la parcialidad Arakbut, de donde proviene la población de las comunidades de San José y Puerto Luz, culminaría en la década del 50, cuando los actuales fundadores de la San José se establecieron una década en la misión de Shintuya, y la actual comunidad de Puerto Luz (antes llamada Puerto Alegre) recibió en el Alto Karene a los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Es entre la década del 40 y 50 que la impronta minera, encabezada por campesinos empobrecidos del Surandino, llegaría al territorio ancestral neurálgico, el río Karene y río Pukiri. Una vez constituidas las comunidades en sus actuales núcleos, los Arakbut se encontraron con un pequeño número de mineros mestizos en lo que una década atrás había sido su territorio.

La expansión minera de los años posteriores se apoyaría en las políticas de promoción de la minería en la década del 70 que buscaban monopolizar el comercio del oro y ordenar el acceso a los yacimientos. Descompuesta la entidad reguladora de aquel entonces, el germen del conflicto anidaría por el control de los yacimientos en el río Pukiri con los patrones mineros, en el territorio de San José de Karene, con un episodio de violencia en 1986, que concluyó con el asesinato de un joven de 17 años. Por el lado de Puerto Luz, en esta década también se presentarían conflictos de usurpación de tierra por mineros, en particular con un ciudadano alemán que obtuvo derechos mineros. Las disputas de estas décadas provendrían de la otorgación desordenada de derechos para el acceso de los yacimientos que vulneraban las tierras indígenas, incluso cuando las comunidades fueron reconocidas y tituladas en 1980 y 1986, respectivamente. Disputas que se materializaban en las agresiones y

amedrentamientos a ambas comunidades por parte de los patrones mineros, hecho que condujo a San José de Karene a abandonar el río Pukiri y quedarse en mano de los mineros mestizos.

Las concesiones mineras al interior de las comunidades se otorgaron sin procesos de consulta, aun después de que el Convenio 169 de la OIT entrara en vigor en febrero de 1994. De hecho, en la década del 90 otras políticas de promoción minera, acompañadas de constantes fiebre del oro, consolidaron la actividad minera aurífera informal en la región y el reconocimiento legal de localidades mineras que tenían algunos años de vida, como Huepetuhe, Laberinto, Mazuko. En la zona del Karene y Pukiri, otros centros poblados como Delta 1, Delta 3 y Delta 4 crecieron desde el 2000 creando un cordón de población mestiza-minera alrededor de las comunidades nativas. La situación actual de las concesiones mineras en la zona revela que sobre el territorio de San José de Karene se superponen 47 concesiones tituladas, 8 concesiones en trámite, que representan un 41.46%. En el caso de Puerto Luz, son 14 las concesiones sobre su territorio, 2 en trámite, que por cuya extensión representa solo el 2.63% de su territorio. Esta problemática es fuente principal de los conflictos en la zona.

Hemos definido tres actores con los cuales se desarrollan los conflictos en Puerto Luz y San José: patrones o “concesionarios”, invitados y yernos. Estas tres figuras son personas no indígenas, migrantes de los Andes peruanos, en particular Puno y Cusco. Los patrones mineros o concesionarios son mineros que tienen una concesión minera superpuesta al territorio indígena, pero el desarrollo de esta actividad al interior de las comunidades está al margen de la legalidad. La multiplicación de patrones mineros tiene sus orígenes en la desordenada política que rige la pequeña minería y la minería aurífera. Los Arakbut mantienen en su memoria los episodios de violencia vividos en el Pukiri en la década del 80 y han desarrollado formas cotidianas de adaptación, sin dejar de reconocer que este es un problema impuesto por el Estado peruano y son sus organismos los que deben resolver el asunto considerando la inalienabilidad de la propiedad colectiva del territorio indígena. Siendo San José la comunidad más afectada, han optado por desalojar únicamente a quienes continúan trabajando pese a tener una concesión bloqueada o extinta. Los concesionarios han buscado espacio de diálogos a fin de conseguir autorización del uso superficial de la tierra, requisito fundamental para formalizar la actividad, pero la comunidad en distintas asambleas se ha bloqueado esta iniciativa pues consideran que las actividades que los concesionarios hacen en beneficio de la comunidad (como poner a disposición peones y maquinaria para la carretera, contribuir al fondo comunal o al mejoramiento de la posta médica) no remedia el daño ambiental que han causado en el río Pukiri ni el historial de violencia. Los Arakbut prefieren recurrir a los organismos estatales para que los problemas de seguridad territorial. Un ejemplo de ello ha sido la lucha del pueblo Harakbut por la creación de su Reserva Comunal Amarakaeri tras dieciocho años de lucha, concretada finalmente en 2002, cuyo fin último es la conservación de bosques frente a la creciente amenaza de la extracción ilegal de oro y madera. Sobre la superposición de derechos y, considerando que la actividad minera en el Pukiri contraviene la normativa, recurren también a las autoridades competentes y hasta lograr una solución

al callejón sin salida de las superposiciones, ambas comunidades han solicitado a las fuerzas del orden que se operativos de interdicción minera en sus territorios, para frenar la destrucción ambiental.

Los invitados son mineros mestizos que explotan los yacimientos mineros de la comunidad a cambio de una regalía a la comunidad o a la persona anfitriona. En un principio, esta fue una medida que pretendía ordenar las constantes incursiones al territorio que sobrepasaban la capacidad de respuesta de la comunidad. Con el paso del tiempo, el establecimiento de reglas poco claras trajo consigo el incremento del número de invitados, conflictos entre familias y por último la deforestación. Desde que estas tres consecuencias recrudecieran, ambas comunidades discutían la importancia de plantar nuevas normas sobre la modalidad de invitado, restringiendo su uso solo a ciertas personas, e insistían en privilegiar el trabajo indígena independiente. Una revisión de las actas comunales de San José muestra que la intención de prohibir la modalidad de invitado ha sido objeto de constantes discusiones en asambleas comunales, logrando consenso en algunas oportunidades pero sin concretar los acuerdos en el terreno. No obstante, las comunidades aprovecharon las restricciones de la pandemia, la breve paralización de la actividad minera y el cierre del flujo de personas para cumplir los acuerdos y terminar los acuerdos con los invitados, desalojando uno por uno.

La defensa del territorio es una estrategia que las comunidades de esta zona han usado tradicionalmente para protegerla de usurpaciones. Actualmente el ECA-Amarakaeri viene implementando desde febrero de 2019 un sistema de alerta temprana haciendo uso de nuevas tecnologías y del aplicativo Mapeo Mobile, para celulares Android y Mapeo Desktop. Para registrar la información de los patrullajes de monitoreo en el aplicativo, el ECA junto con sus aliados cooperantes han provisto a los vigilantes comunales de celulares Android y drones. Una vez levantada la alerta, los vigilantes comunales solicitan el retiro de quienes encuentren realizando actividades ilegales en la Reserva o comunidades y, en caso de encontrar resistencia o posibles agresiones, el ECA-Amarakaeri traslada la documentación de los casos a las Fiscalías Medioambientales para que estas tomen cartas en el asunto. Este sistema permite a las comunidades reconocer oportunamente las agresiones a sus territorios y tomar acciones al respecto frente a las incursiones de pequeños mineros o buscadores oro. Al margen de la estrategia del ECA, las comunidades mismas establecen comités de vigilancia que desalojan a mineros sin permisos, quienes al no cumplir con los plazos del desalojo, son retirados a la fuerza y su máquina dañada. Sin embargo, quienes no han sido objetivo de esas intervenciones son los “yernos” mestizos, que en San José no cuentan con ninguna regulación de sus deberes y obligaciones, y en Puerto Luz, a pesar de contar con un reglamento, fácilmente se trasgrede las normas. Encontramos, por ejemplo que al incorporarse los yernos a los grupos de parentescos, estos son protegidos por la familia de la esposa, quienes abogan por una igual de derecho sobre los yacimiento. Recientemente, el creciente número de matrimonios mixtos ha terminado con el abandono de mujeres e hijos, introduciendo un fenómeno nunca antes visto en la sociedad Arakbut, el “madresolterismo”.

Otra problemática traída por la minería es el incremento de la deforestación. En Puerto Luz el bosque perdido asciende a 1120.7 hectáreas, representando al 2 % de su territorio, mientras que en San José esta cifra asciende a 4597,8 hectáreas, con un total del 21,8% del territorio.

Resumida las principales ideas de la investigación sugerimos las siguientes conclusiones:

La intensidad de los conflictos socioambientales en ambas comunidades varía de acuerdo a los actores mineros en cuestión. En los momentos de crisis, ya sea en los conflictos activos con los patrones e invitados y en latencia con los yernos, existen factores que han contribuido a contener las expresiones de agresividad y violencia, propias de décadas anteriores.

- Al promover el Estado la cesión de derechos en territorio indígena por más de 50 años, ha propiciado una tensa convivencia en un mismo espacio de la población mestiza e indígena. Si bien las primeras décadas estuvieron marcadas por la muerte y el miedo, los Arakbut perdieron el control de los yacimientos del río Pukiri y adoptaron los conocimientos y habilidades del mundo mestizo para aprender a defenderse y a convivir con ellos. Ejemplos emblemáticos de este proceso son la titulación de las comunidades, la escolarización y educación superior de sus líderes, conformación de sus organizaciones representativas, la creación de la Reserva Comunal Amaraakaeri y las acciones de desalojo de “concesionarios” siguiendo las normas dictadas por la legislación de pequeña minería. A pesar de que la deforestación crece circundando las concesiones, las comunidades esperan del Estado peruano que este responda por el desorden creado sobre su territorio.
- Para contener las presiones sobre los yacimientos en territorio comunal, se concibió la figura de “invitados”, como una estrategia que involucra el intercambio monetario (más precisamente en gramos de oro que luego será vendido) por el derecho de que un *amiko* trabaje al interior de la comunidad. Dicha estrategia fue planteada por algunas familias a inicios del 2000, cuando el precio del oro en el mercado internacional crecía aceleradamente y contener las usurpaciones excedían la capacidad de la comunidad. Sin embargo, con los años, la posibilidad de una vida rentista ha enfrentado a los indígenas. Emergieron conflictos entre Arakbut que extraen oro independientemente y quienes dependen de un invitado para su subsistencia. Por otro lado, imposibilitados de controlar efectivamente la proliferación de invitados y de hacer respetar los acuerdos que norman a esta figura, las comunidades han retirado, sin el menor escalamiento de violencia, a todos los mineros no indígenas sin concesión de sus territorios. A este respecto cabe resaltar la importancia de tener presente los gastos elevados que hacen las familias Arakbut para vivir en sus comunidades, como el precio del combustible para los peque-peque, los generadores de electricidad, el precio de los alimentos, entre otros gastos que exceden la capacidad adquisitiva de familias que se dedican únicamente a la agricultura. Lejos de una lógica rentista, los ingresos de los invitados, cuando

se recaudaban exitosamente, daban un descanso a las familias de los extenuantes sobrecostos de una vida en la sociedad nacional. Pese a esto, las comunidades han declarado la extinción de esta figura y pronto veremos sus consecuencias en las economías familiares.

- Los yernos son personas no indígenas que se han vinculado mediante el parentesco (el matrimonio con jóvenes mujeres) a las familias Arakbut. Casarse con un mestizo era un deseo que inicialmente algunas familias buscaban pero que terminó opacándose tras los, cada vez más frecuentes, casos de fracasos maritales y abandono de hijos. Sin embargo, restringir a los yernos de derechos sobre los yacimientos es un tema espinoso: nadie quiere ser responsable de la precariedad económica del esposo de una hermana; es decir, del padre de un sobrino propio. De igual manera,

Las estrategias que los Arakbut desplegaron para adaptarse a la convivencia con la población minera también se debe a la creciente actividad minera de las economías familiares. La agricultura ya no goza del lugar preponderante en el consumo de alimentos, y, por el contrario, son los bienes industrializados como fideos, sal, azúcar, enlatados parte fundamental de la dieta cotidiana. Al respecto podemos señalar algunas reflexiones:

- La extracción de oro es la única actividad económica disponible para las poblaciones cercanas al río Pukiri y Karene. Entre 1990 y el 2000 se consolidó un cordón de población mestiza minera alrededor de las comunidades nativas; pero sobre todo, se forjó una economía local basada en la extracción y comercialización de este mineral, en primer lugar, y en actividades comerciales y de servicios, en segundo lugar. Es decir, con la creación de este circuito económico quedó en mano de los mestizos las principales actividades económicas y los cargos políticos, al margen quedaron las comunidades indígenas, cuya participación en el mercado local dependería únicamente de su capacidad extractiva o rentista. Las poblaciones mestizas poseen el monopolio de los productos agrícolas que se comercializan en los mercados locales, sin lugar para la pequeña producción indígena, orientada desde siempre al autoconsumo. Por ello, la dedicación a la minería tiene un correlato en la disminución de las chacras, más aún en la pérdida de diversidad de productos, como las variedades de piña, papa de monte y algunas zonas de altura, propicias para barbasco están siendo deforestadas rápidamente. Algunas familias que venden en las calles de Delta 1 o Boca Colorado, yuca o plátano son aquellas que están pasando apuros económicos, posiblemente porque no tienen motobombas para el trabajo minero o el río no tiene las condiciones necesarias para extraer artesanalmente.
- La minería produce ingresos económicos rápidos y elevados respecto a las actividades agrícolas. Por la mañana se extrae grava aurífera, se procesa el material, que por la tarde puede venderse en las casas de cambio de Delta 1. No es posible obtener el mismo beneficio económico de la venta de productos de la chacra. Por otro lado, su vinculación con la sociedad nacional ha generado una serie de nuevas necesidades que implican una inversión que, de

acuerdo a su ubicación en una economía local extractiva, solo pueden obtener mediante la extracción. Dentro de estas nuevas necesidades está el deseo de la educación superior. En Puerto Luz, existe una escuela inicial, primaria y secundaria; mientras que en San José solo existe inicial y primaria. Los comuneros de San José que desean que sus hijos completen su educación básica tienen opciones de colegios secundaria en Delta 1, Boca Colorado y Puerto Maldonado, y aun en el poblado más cercano (Delta 1), la inversión en pasajes diarios (10 soles ida-vuelta, viaje en tolva), uniformes, cuadernos, excede la capacidad económica de los hogares. Sostener una educación superior (universitaria o técnica) solo es posible en Puerto Maldonado o Cusco y la manutención de un hijo en la ciudad es la principal razón por la que muchos padres trabajan más tiempo en la explotación de yacimientos. En otras palabras, podemos decir que su nueva identidad como peruanos es a la vez el mandato de hacer minería.

- En San José se registraron dos proyectos productivos que pudieron ser una oportunidad para salir de la dependencia del oro, pero no fueron exitosos: plantación de cacao y pozos comunales de piscigranja. Este último dejó en las familias la curiosidad de sus beneficios y a la fecha de hoy, cinco familias han implementado piscigranjas rudimentales donde crecen boquichicos, pacos y taricayas. No obstante, estas piscigranjas se construyeron sin ayuda técnica ni estudios de calidad de agua por lo que no se cuenta con la seguridad de no fueran, antaño, cráteres lunares característico de la extracción con chupadera. Por otro lado, la comunidad de Puerto Luz inició el año pasado su afiliación al Programa Bosques y aún es temprano evaluar sus efectos sobre la disminución de la deforestación y actividades productivas económicas sostenibles. Más allá de estas experiencias, y otras con poco éxito, hasta el momento las comunidades no son beneficiarias de ningún programa productivo, sea estatal o no, y esta suele ser una constante queja cuando los Arakbut se sienten cuestionados por su actividad minera.

Entender la conflictividad de la zona requiere, en primer lugar, comprender no solo el contexto histórico y regional que condujo a las comunidades Arakbut a extraer oro, preguntarse qué significa para ellos realizar esta actividad, qué formas ha tomado con los años y qué planes hacen las familias sobre los beneficios económicos que van a obtener. Considero que es importante levantar agendas de investigación que problematice el proceso del contacto Arakbut para comprender las formas actuales de su vinculación con la minería. Dentro del territorio Arakbut conviven muchos mundos cuyos caminos no conducen a la extracción de recursos, ni sus formas de socialización se definen por el mundo mestizo. De la misma manera, esta investigación mantiene una deuda con los mineros mestizos. Hemos abordado la problemática desde la perspectiva indígena, sus representaciones, sentidos y estrategia. ¿Qué los lleva a dejar sus comunidades de origen y enrumbarse a la calurosa selva, en condiciones precarias, para buscar oro? ¿Cuáles son sus sueños, sus proyectos de vida, sus

planes en la Amazonía? Este lado de la historia, más esquivo que el mundo indígena, aún no está narrado.

VIII. RECOMENDACIONES DE POLÍTICA

Sobre la base de lo desarrollado en esta investigación, se han elaborado recomendaciones para la resolución de los conflictos mineros, con el fin de mejorar sus condiciones de vida. Estas recomendaciones se encuentran en los siguientes niveles: a) Organismos estatales, b) Organizaciones indígenas, c) Comunidades Nativas.

- Organismos estatales:
 - Mesas de diálogo y consulta: consultas para la resolución de las concesiones mineras (MINEM): Existe un entrapamiento a nivel normativo de las concesiones superpuestas en territorio indígena, que se otorgaron sin respetar la consulta previa en toda la región. La zonificación de la Región Madre de Dios ha excluido a las comunidades nativas como zonas para la actividad minera, sin embargo continúa el trabajo minero en concesiones tituladas sin claridad sobre sus efectos en el proceso de formalización. En ese sentido, le compete al Estado peruano implementar mesas de diálogo sobre el futuro de las concesiones mineras. Las mesas de diálogo deben garantizar la participación de toda la comunidad, respetando el enfoque intercultural y de género, en el que estén convocadas sus organizaciones representativas, regionales y de base, así como la Defensoría del Pueblo.
 - Implementar una estrategia de prevención de pasivos ambientales (MINAM): Sugerimos la creación de una estrategia cuya finalidad sea la generación de capacidades de prevención en los mineros indígenas para la mejora de sus prácticas y el uso del mercurio que incluyan: a) la asistencia técnica para la reducción de las emisiones y liberaciones de mercurio en el ecosistema en el trabajo extractivo, b) campaña de sensibilización sobre los efectos del metilmercurio en el organismo, desde un enfoque intercultural para garantizar la participación de la comunidad, c) implementación de sistemas que reduzcan la liberación de mercurio como las retortas y capacitación sobre los métodos alternativos al mercurio. Esta estrategia se alinea a los objetivos y estrategias del Plan de Acción Nacional para la extracción de oro artesanal y en pequeña escala en Perú, en conformidad con el Convenio de Minamata sobre el mercurio
 - Levantamiento de línea de base de pasivos ambientales en la zona del Colorado: (MINAM y MINEM): No se cuenta con información sistematizada ni actualizada sobre los pasivos ambientales en esta zona, solo algunas aproximaciones realizada por estudios científicos. Por ello, consideramos necesario con una línea de base extensiva que incluya los siguientes atributos: área de influencia, permanencia de los efectos, acumulación, reversibilidad, causa-efecto, entre otros. Esta información es requisito

para implementar acciones de recuperación ambiental en las zonas, de mano de las comunidades afectadas.

- Remediación de pasivos ambiental mineros (MINAM): Una vez obtenida información precisa sobre el estado de la zona del Colorado y sus comunidades nativas, sugerimos al Ministerio del Ambiente, que en el ámbito de sus funciones y del Plan de Acción instale una mesa de diálogo y consulta con las comunidades de esta zona para trabajar en conjunto en la estrategia 6 del Plan de Acción, “estrategia de salud pública en la exposición al mercurio de los productores mineros artesanales, sus comunidades y la población vulnerable”.
- Promoción de alternativas económico-productivas en el Colorado (MIDIS): Una de las conclusiones de este estudio es la poca oferta de programas productivos que reciben las comunidades. Salir de la dependencia del oro es un trabajo que requiere esfuerzos coordinados, por eso sugerimos que el MIDIS trabaje en la zona la implementación del programa Noa Jayatai para las familias de San José y Puerto Luz.
- Organizaciones indígenas
 - Sistema de alerta temprana para la gobernanza indígena: las comunidades socias del ECA-Amarakaeri cuentan con un sistema de vigilancia digital, llevada a cabo por vigilantes comunales. Reconociendo esta iniciativa, y que el problema de la minería informal afecta a otras comunidades indígenas, sugerimos a FENAMAD la implementación de un sistema de alerta temprana con dispositivos digitales que incluya estas iniciativas, y otras que puedan estar desarrollando las mismas comunidades, con la finalidad de articular esfuerzos con las Fiscalías de Medio Ambiente en Puerto Maldonado. La importancia de este sistema radicaría su rápida capacidad de respuesta frente a las agresiones de los territorios. Este trabajo debería articularse también a las iniciativas que SERNANP ha desarrollado para sus áreas protegidas en la región, para no duplicar esfuerzos.
- Comunidades
 - Planificación y fortalecimiento de la vigilancia comunal: Se recomienda a las comunidades de San José y Puerto Luz planificar las acciones de vigilancia comunal y los comités de comuneros que en ocasiones especiales han patrullado el territorio. Es importante que se sostenga y fortalezca a los vigilantes comunales y se generen espacios de discusión sobre las acciones que tomaran.
 - Generar un fondo comunal para las gestiones en la junta directiva en la ciudad, relacionadas al diálogo con las autoridades regionales en materia minera. En algunas ocasiones, los costos del traslado desincentivan a las comitivas; por ello, es importante contar con un respaldo económico para estas acciones.

IX. PLAN DE INCIDENCIA

Como parte de la investigación se ha diseñado un plan de incidencia que tiene como objetivo compartir las principales conclusiones y recomendaciones de política y generar impacto en tres actores involucrados: a) Organizaciones indígenas y espacios representativos, c) comunidades nativas y d) actores estatales y de la sociedad civil que diseñan intervenciones en temas mineros y ambientales.

El objetivo de compartir los resultados con los actores indígenas radica en que estos puedan contar con información actualizada de los conflictos sociales y ambientales, del nivel de deforestación y de la problemática de superposición, para el diseño de sus intervenciones. Se ha identificado a la organización regional Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), una organización de base Consejo Harakbut, Yine y Matsigenka (COHARYIMA) y el Ejecutor del Contrato de la Reserva Comunal Amaraeri, compuesto por técnicos indígenas. Con las comunidades indígenas involucradas en la investigación también se buscará dar a conocer los resultados de la investigación, recoger sus puntos de vista sobre estos y poner a discusión las principales ideas del texto.

Respecto a los actores estatales hemos identificado a los funcionarios del Ministerio de Energía y Minas, en particular a la Dirección General de Formalización Minera, y en Ministerio del Ambiente, la Oficina General de Asuntos Socio Ambientales, así Como a funcionarios del Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA). En ese sentido, las actividades propuestas son:

Participantes	Actividad
Organizaciones indígenas y espacios representativos	Taller privado
Comunidades nativas	Exposición pública y discusión del texto en una asamblea y otro espacio comunal.
Actores estatales	Taller privado

Por otro lado, las organizaciones indígenas y las autoridades de las comunidades nativas recibirán una copia impresa y digital del informe. final, así como todas las personas que contribuyeron a la realización de esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Albert, Bruce

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

Arhem, Kaj

1993 Ecosofía Makuna, en: Correa, F La selva humanizada: ecología y alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Arriarán, Gabriel y Cynthia Gómez

2008 Entre el oro y el azogue. La nueva fiebre del oro y sus impactos en las cuencas de los ríos Tambopata y Malinowski. En: Perú: El problema agrario en debate. SEPIA XII / Seminario Permanente de Investigación Agraria. Lima, SEPIA, 2008.

Bebbington, Anthony (ed.)

2007 “Elementos para una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas mineras”. En: *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de las transformaciones territoriales*, pp. 21-46. Lima: Instituto de Estudios Peruano, CEPES.

Bebbington, Anthony y Denise Humphreys

2009 “Actores y ambientalismos: conflictos socio-ambientales en Perú”. En: *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 35. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

Belaunde, Luisa Elvira

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*, pp. 181-206. Lima: CEPES.

Chirif, Alberto

2009 “Imaginario sobre el indígena en la época del caucho”. En: Chirif A. y M. Cornejo, Eds. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. CAAAP, IWGIA, UPC.

2010 2010. “Los achuar del Corrientes”. En: *Anthropologica*, XXVIII (28) Suplemento 1. PUCP.

Damonte, Gerardo y Gerardo Castillo

2010 “Presentación: una mirada antropológica a las industrias extractivas en los Andes”. En *Anthropologica*, año XXVIII, N 28, pp. 5-19. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

De Echave, José; Diez, Alejandro; Huber, Ludwig; Revesz, Bruno; Lanata, Xavier Ricard y Martín Tanaka

2009 *Minería y conflicto social*. Lima, CBC, CIPCA, CIES, IEP.

De la Torre, José Carlos

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

Descola, Philippe

1988 La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Lima: IFEA.

Echeverri, Juan Alvaro

2009 Pueblos indígenas y cambio climático: el caso de la Amazonía colombiana. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38 (1), 13-28.

Escobar, Arturo

- 2005 “El “postdesarrollo” como concepto y práctica social”. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, pp. 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Folchi, Mauricio

- 2001 “Conflictos de contenido ambiental y ecologismo de los pobres: no siempre pobres, ni siempre ecologistas”, en: *Ecología política*, N° 22. Barcelona: Icaria editorial/Fundación Hogar del Empleado.

Fontaine, Guillaume

- 2007 *El precio del petróleo: conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región amazónica*. Quito y Lima: FLACSO, IFEA, Abya-Yala.

García, 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 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*, vol 8, N° 32

Gil, Vladimir

- 2009 *Aterrizaje minero. Cultura, conflicto, negociaciones y lecciones para el desarrollo desde la minería en Áncash, Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

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.
- 2008 “La ropa como aculturación en la amazonia peruana”. En: *Amazonia Peruana*.

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.

Gudynas, Eduardo

2009. “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”. En: Schuldt, J. et al Eds. *Extractivismo, política y sociedad*. CAAP.

Harvey, David

2005 “El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión”. En: *Socialist register 2004*. Buenos Aires: CLACSO

Kjaerby, Claus y Flores, Elba

2010 Gobernanza y gestión territorial en el pueblo indígena chiquitano de Monteverde; una experiencia en construcción. CEJIS.

Kuramoto, Juana

2001 La minería artesanal e informal en el Perú. *Mining, Minerals and Sustainable Development*, September 2001, N° 85. IIED: Londres.

Lederach, John Paul

2003 *The Little Book of Conflict Transformation*. Intercourse: Good Books.

Lehm, Zulema

2001 Los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: Economía. *Perspectivas Rurales Nueva Época*, 5(10), 91-105.

Leifsen, Esben y Elaine Hogan

2017 “Desposesión por contaminación. La gobernanza de un desastre ambiental de evolución lenta”. En: Karolien van Teijlingen, *et al.* (Coords). *La Amazonía minada: minería a gran escala y conflictos en el sur del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Lima, Tania Stolze

2007 “El dos y su múltiple: reflexiones sobre una cosmología tupi”. En: *Amazonía Peruana* p. 59-84. Lima: CAAAP.

López Acevedo, Víctor

2003 Nuestras necesidades no son nuestras debilidades. Gestión de conflictos socioambientales y defensa de derechos de los Pueblos Indígenas del centro sur de la Amazonía ecuatoriana. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. FLACSO, Quito.

Lyon, Patricia

2003 “Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios”. En: Huertas, Beatriz y Alfredo García (eds.). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia etnografía y coyuntura*. 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.

Moore, Thomas y Felipe Pacuri

1992 Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo harakbut en Madre de Dios, Perú.

Moore, Thomas

1983 “Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios”. En *Shipihui*, vol. VIII, N° 28.

1984 “El ILV y una tribu recién encontrada. La experiencia amarakaeri”. En: *América Indígena*, vol. XLIV, N° 1.

2016 “Los harakbut, su territorio y sus vecinos”. Documento de peritaje antropológico presentado al Tribunal Constitucional por FENAMAD.

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
- Ortiz, Pablo
 1999 Aportes teórico-conceptuales para el diseño de una propuesta metodológica de manejo de conflictos socioambientales a través de la forestería. En *Comunidades y conflictos socioambientales: Experiencias y desafíos en América Latina*. Quito: Abya-Yala
- Pachas, Hugo
 2007 El gran ausente: Conflicto en la minería artesanal de oro de Madre de Dios. En SEPIA XII.
 2015 Análisis de la comercialización de oro en el proceso de formalización minera en Madre de Dios. DESCOSUR.
- Pinedo, Danny
 2014 *The Politics of Sociality: Social Networks and Indigenous Mobilization in Peruvian Amazonia*. Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Florida.
- Polanyi, Karl
 1992 La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico
- Ráez, Ernesto
 2009 “Viene más pobreza: conflictos socioambientales y Megaproyectos de Infraestructura vial y Energética en la Amazonía peruana”. En: Perú: El problema Agrario en Debate, SEPIA XIII.
- Rodríguez, Juan
 2015 “Poder, gobernanza y representación territorial en contextos de extracción minera en Madre de Dios”. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rumrill, Roger
 1986 Madre de Dios: el Perú desconocido. Puerto Maldonado: Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMADD)
- 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.
- Salas, Guillermo
 2008 *Dinámica social y minería. Familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1997 - 2002)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Santos Granero, Fernando y Federica Barclay
 2010 “Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana”. En: *Anthropologica*, 28(28), 21-52. PUCP
- 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.

2014 “Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía”. En: Ministerio de Cultura. *Fronteras y diálogos: Andes y Amazonía* Serie diversidad cultural 2.

Smith, Richard Chase

2004. Donde nuestros ancestros alguna vez caminaron territorialidad y lugares sagrados amuesha en la Amazonía andina del Peru central. Lima: Instituto del Bien Común

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.

Surrallés, Alexandre

2007 “Los candoshi”. En: Santos Granero y Frederica Barclay (ed.). En: *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen VI. Lima: Institut français d'études andines, Smithsonian Tropical Research Institute.

Thompson, E.P

1971 The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. En: *Past & Present*, Volume 50, Issue 1.

Thorp, Rosemary.

1998 Progreso, pobreza y exclusión. Una historia económica de América Latina en el siglo XX. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.

Vieira, Jaci; Rodrigues da Silva, Paulo y Victor Dornelles

2011 “Violência contra os Povos Indígenas em Roraima e luta pela homologação da Reserva “Raposa Serra do Sol” (1970-2009)”. En: *Canoa do Tempo*, 5/6 (1).

Vilaça, Aparecida

2002 Making kin out of Other in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 8, No. 2

Viveiros de Castro, Eduardo

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.

XI Concurso
Anual de
Investigación
CIES 2019



CIES
consorcio de investigación
económica y social

Construyendo conocimiento para mejores políticas