

Madre de Dios

Refugio de pueblos originarios

María C. Chavarría • Klaus Rummenholler • Thomas Moore
Editores



Madre de Dios: refugio de pueblos originarios

Edición

© Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID)
Av. La Encalada s/n, cuadra 17, Monterrico, Surco
T. 618-1200

© María C. Chavarría Mendoza, Klaus Rummenh ller, Thomas Moore
Calle Enrique Palacios 1165, departamento 502
Miraflores, Lima, Perú
T. 445-2837
E. chava001@yahoo.com

Producción editorial

Gabriel Herrera / GMC Digital
Christian Quispe / GMC Digital

Preprensa e impresión

GMC Digital SAC
Calle Santiago Távara 1830
Chacra Ríos Norte
Cercado de Lima

Primera edición
Lima, julio 2020
Tiraje: 1,000 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N  2020-03682
ISBN: 978-9972-9753-1-8

Este libro ha sido posible gracias al apoyo del Pueblo de los Estados Unidos de América a través de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). Las opiniones aquí expresadas son las de los autores y no reflejan necesariamente la opinión de USAID ni del Gobierno de los Estados Unidos de América. Este material ha sido producido por el Programa Regional Ambiental para la Amazonia-AREP.

Licencia Creative Commons (CC)

Se autoriza la libre difusión de todo o parte de la presente publicación, sin modificaciones del texto y sin distorsiones del sentido fuera de contexto, para usos sin fines de lucro, con la única condición de citar la fuente y enviar copia a los editores. Distribución gratuita no comercial.

Citación

Chavarría Mendoza, María C.; Rummenh ller, Klaus; Moore, Thomas, eds.
2020 *Madre de Dios, refugio de pueblos originarios*. Lima: USAID. 518 pp.



Detalle de telar yine. Obtenido de triptico *Mashko Yine: artesanía indígena de Madre de Dios*. FENAMAD.



Detalle de cushma ese eja elaborada con corteza de llanchama y tintes naturales.



Detalle de bolso harakbut.



Detalle de telar matsigenka.

Ilustraciones digitales: Christian Quispe



Madre de Dios

Refugio de pueblos originarios

Editores

María C. Chavarría Mendoza • Klaus Rummenhüller • Thomas Moore

Autores

María C. Chavarría Mendoza • Liliana Fernández Fabián • Alfredo García Altamirano
Heinrich Helberg Chávez • Enrique Herrera Sarmiento • Beatriz Huertas Castillo
Miguel Macedo Bravo • Thomas Moore • Tanith Olórtegui Del Castillo
Fredy Quertehuari Dariquebe • Klaus Rummenhüller • Alejandro Smith Bisso
José María Valcuende del Río





Lago Sandoval, Reserva Nacional Tambopata. Foto: Christian Quispe.



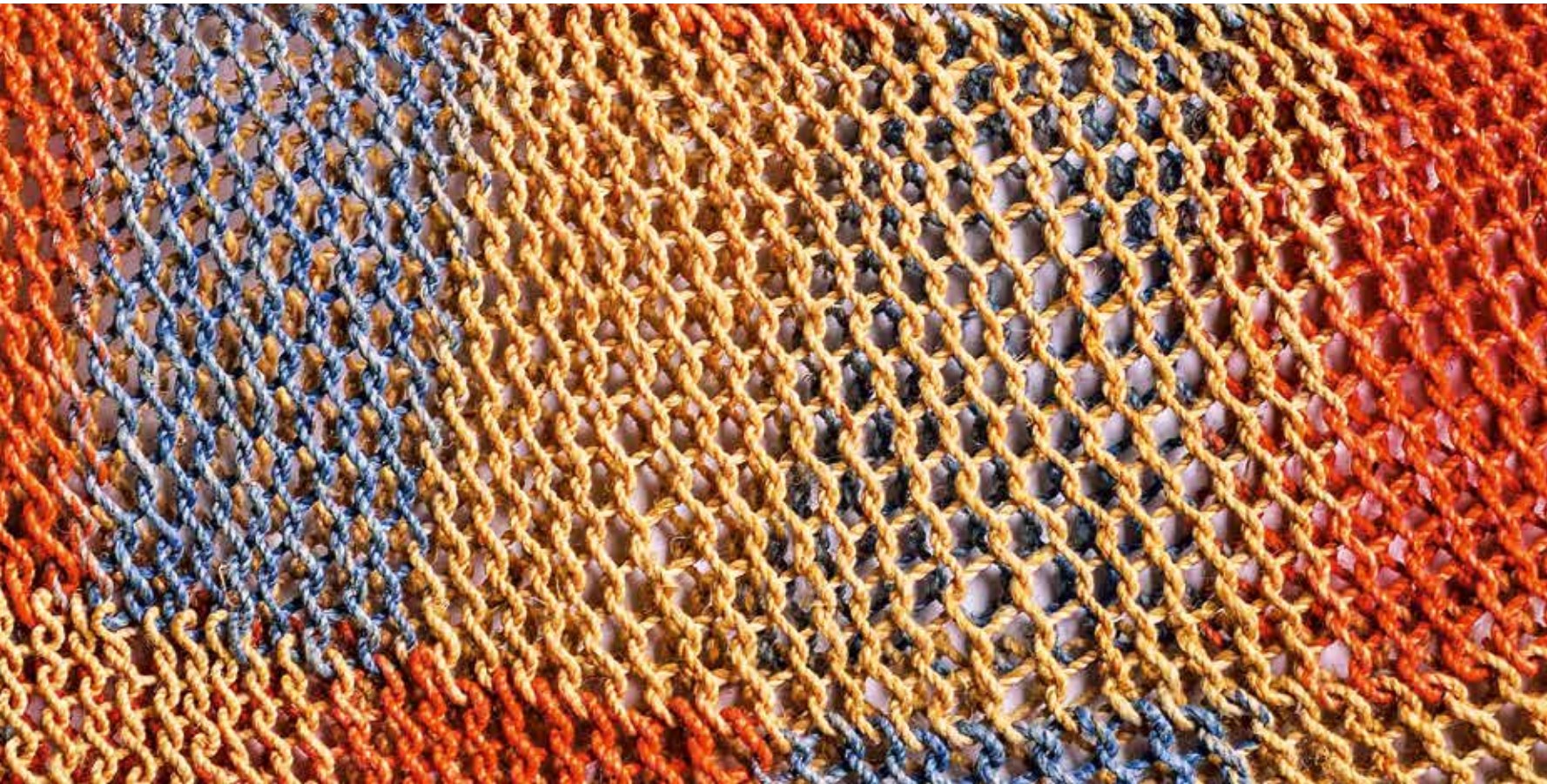
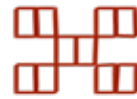
Dedicado a la memoria de José Tijé, sabio
Arasaeri, fundador de su comunidad y de
FENAMAD e inspiración para todos los
indígenas de Madre de Dios. Nos dejó el 14 de
julio de 2020, víctima de COVID-19.



Tocado de plumas elaborada en Monte Salvado. Foto: Christian Quispe.



Índice



- 11 Agradecimientos
- 12 Abreviaturas
- 15 Presentación
- 18 Introducción

22 SECCIÓN 1: LA PREHISTORIA

- 24 Madre de Dios en la antigüedad. Thomas Moore

120 SECCIÓN 2: LOS PUEBLOS

- 122 Los Harakbut, su territorio y sus vecinos. Thomas Moore
- 178 Diálogo con los Harakbut. Heinrich Helberg Chávez
- 216 La *kaha* o *ka'a* de los Harakbut. Miguel Macedo Bravo, Fredy Quertehuari Dariquebe y Alejandro Smith Bisso
- 228 El pueblo Ese Eja. María C. Chavarria Mendoza
- 266 Avatares y desafíos de la sociedad Ese Eja de los ríos Madre de Dios y Beni. Enrique Herrera Sarmiento
- 288 El pueblo indígena Yine del Perú. Alejandro Smith Bisso
- 314 Los Matsigenka: sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la actualidad. Liliana Fernández Fabián
- 338 El pueblo que habla inga: los Kichwa Runa en Madre de Dios. Klaus Rummenholler
- 356 Los Shipibo en Madre de Dios: una reseña histórica. Klaus Rummenholler
- 376 Los Amahuaca en Madre de Dios. Klaus Rummenholler
- 388 Pueblos en aislamiento y contacto inicial en Madre de Dios. Beatriz Huertas Castillo

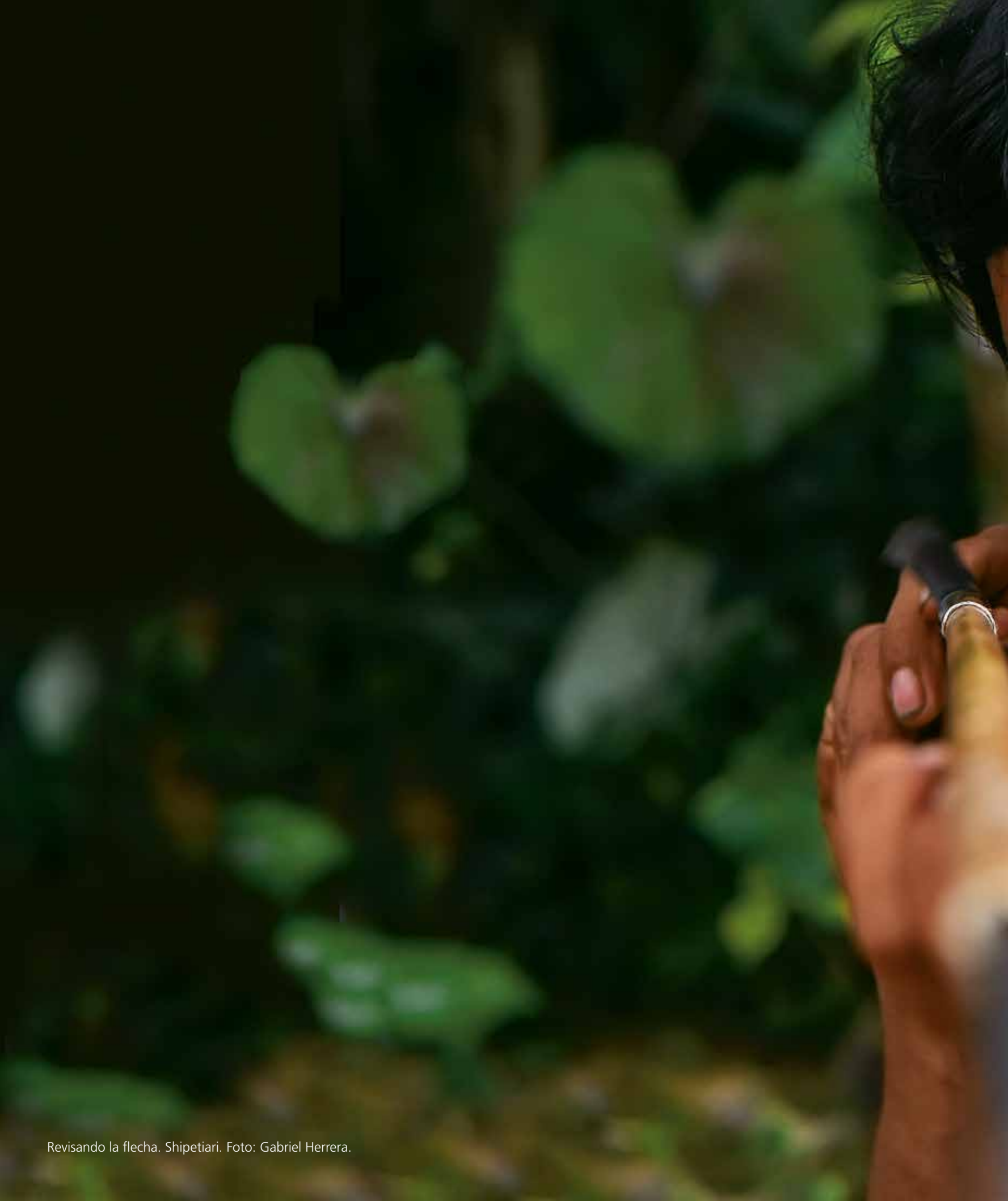
416 SECCIÓN 3: TEMAS GENERALES

- 418 Tipología de la vivienda autóctona Harakbut y Ese Eja. Tanith Olórtegui Del Castillo
- 428 Economía indígena en Madre de Dios: continuidades, cambios y perspectivas. Alfredo García Altamirano
- 464 Turismo y pueblos indígenas. José María Valcuende del Río y Alfredo García Altamirano

482 SECCIÓN 4: TESTIMONIOS

- 484 Miguel Pesha (Ese Eja)
- 489 José Tijé (Arasaeri)
- 494 Luis Tayori (Arakbut)
- 497 Juana Payaba (Shipibo)
- 500 Amancio Zumaeta (Yine)
- 502 Víctor Saavedra (Yine)
- 504 María Manuaje (Harakbut)
- 505 Alberto Inuma (Amahuaca)
- 510 Julio Cusurichi (Shipibo, presidente de FENAMAD)

- 515 Acerca de los autores



Revisando la flecha. Shipetiari. Foto: Gabriel Herrera.





Fragmento de una cushma ese eja confeccionada en llanchama con tintes naturales. Foto: Christian Quispe.

Agradecimientos

Los editores agradecemos a cada uno de los autores por su disposición y tiempo dedicados a esta publicación. Asimismo, queremos expresar nuestro reconocimiento a los dirigentes y miembros de los pueblos indígenas por su aceptación para concedernos las entrevistas y testimonios. A la Federación Nativa de Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y sus bases regionales, por el apoyo que nos han brindado siempre. Reconocemos que el Consorcio Madre de Dios impulsó inicialmente el proyecto de elaboración de la mayor parte de los textos y por ello les agradecemos, de manera especial, al ingeniero Luis Masías Echegaray.

Queremos mencionar la ayuda brindada por la Asociación Peruana de Conservación de la Naturaleza (APECO) en la búsqueda inicial de fondos para editar este libro y por compartir el artículo “La *kaha* o *ka’a* de los Harakbut”, elaborado en el contexto de un proyecto anterior, pero hasta ahora inédito. Asimismo, nuestro sincero agradecimiento a la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) por el apoyo financiero a la iniciativa de publicar un libro sobre los pueblos indígenas de Madre de Dios. Finalmente, a colegas de la comunidad académica que gentilmente apoyaron con material fotográfico, como Mnislav Zelený, y a otros que contribuyeron con nuestras investigaciones. La foto de la carátula y tres de las fotos del texto fueron proporcionados por Thomas J. Müller. De la empresa editora, GMC Digital, 23 fotos fueron tomadas por Christian Quispe y cinco por Gabriel Herrera.

Los editores extendemos nuestro reconocimiento al comunicador Yuri Gutiérrez Gavonel por su apoyo en las grabaciones de los entrevistados, a la lingüista Luz Chirre, por su prolijo trabajo de transcripción, y a Fernando Sánchez Schwartz por la cuidadosa lectura de varios originales. Agradecemos a la bióloga Claudia Gálvez-Durand Besnard su apoyo con la identificación botánica de las semillas de los collares en la foto de la página 121. Apreciamos la paciencia de la señora Isabel Lomparte, Christian Quispe y especialmente Gabriel Herrera por su atención cuidadosa a nuestras múltiples exigencias sobre detalles del texto y el diseño del libro.

A todos ellos, estamos profundamente agradecidos. Sin embargo, la responsabilidad por el contenido es exclusivamente de los autores.

Abreviaturas

a.C.	antes de Cristo
ACCA	Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica
AFIMAD	Asociación Forestal Indígena de Madre de Dios
AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
AMETRA	Aplicación de Medicina Tradicional
APECO	Asociación Peruana de Conservación de la Naturaleza
ATD	Alertas Tempranas de Deforestación
CAAAP	Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
CAF	Caja Andina de Fomento
CBC	Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas
CBD	Convención sobre la Diversidad Biológica
CDRM	Centro de Desarrollo Rural del Manu
CEDIA	Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico
CEPOYY	Central de Pueblos Originarios Yine Yami
CESVI	Centro de Cooperación para el Desarrollo
CETA	Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía
CILA	Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada
CIPA	Centro de Investigación y Promoción Amazónica
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado
CIRTB	Censo Indígena Rural de Tierras Bajas de Bolivia
COHARYIMA	Consejo Harakbut, Yine y Matsigenka
COICA	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
COINBAMAD	Consejo Indígena de la Parte Baja de Madre de Dios
COMARU	Consejo Matsigenka del Río Urubamba
CONIRSA	Consortio Interoceánica Sur
COP	Conferencia de las Partes
CORDEMAD	Corporación para el Desarrollo de Madre de Dios
CORPIAA	Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas Atalaya AIDSESP
CORPMAD	Corporación Maderera International SAC Import Export
CVIS	Corredor Vial Interoceánica Sur
d.c.	después de Cristo
DEMA	Declaración de Manejo [Forestal]
DL	Decreto Ley
ECA-RCA	Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal Amaraeri
EIA	Evaluación de Impacto Ambiental
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
FECONAYY	Federación de Comunidades Nativas Yine Yami
FEDEMIN	Federación Minera de Madre de Dios
FENAMAD	Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes
FOBOMADE	Foro Boliviano sobre el Medio Ambiente y Desarrollo
FSZ	Sociedad Zoológica de Fráncfort Perú
GEF	Global Environment Fund
GIZ	Cooperación Alemana para el Desarrollo
GOREMAD	Gobierno Regional de Madre de Dios
IANP	Intendencia de Áreas Naturales Protegidas
IBC	Instituto del Bien Común
IDL	Instituto de Defensa Legal
IEP	Instituto de Estudios Peruanos
IFEA	Instituto Francés de Estudios Andinos
IIAP	Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INADUR	Instituto Nacional de Desarrollo Urbano
INAR	Instituto Nacional de Arqueología
INC	Instituto Nacional de Cultura

INDECI	Instituto Nacional de Defensa Civil
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria (Bolivia)
INRENA	Instituto Nacional para los Recursos Naturales
IIRSA	Iniciativa de Integración de la Infraestructura Regional Suramericana
IWGIA	International Work Group for Indigenous Affairs
JVF	Junta de Vías Fluviales del Perú
LIDEMA	Liga de Defensa del Medio Ambiente
MAE	Museu de Arqueología e Etnografía, Universidade de São Paulo
MDP	Revista Misiones Dominicanas del Perú
MENT	Misión Evangélica Nuevas Tribus
MES	Misión Evangélica Suiza (Bolivia)
MINAM	Ministerio del Ambiente
MINEDU	Ministerio de Educación
MINSA	Ministerio de Salud
MINSA-OGE	Ministerio de Salud. Oficina General de Epidemiología (OGE)
msnm	metros sobre el nivel del mar
MUSEF	Museo de Etnología y Folklore
ONG	Organización no-gubernamental
ORAU	Organización Regional Aidesep Ucayali
ORPIO	Organización Regional de Pueblos Indígenas del Oriente
OTCA	Organización del Tratado de Cooperación Amazónica
OYPA	Organización Yine de la Provincia de Atalaya
PALMA	Proyecto Alto Madeira de la Universidade de São Paulo
PEA Manu	Proyecto de Educación Ambiental en la Reserva de Biósfera del Manu
PIACI	Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial
PNM	Parque Nacional del Manu
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú
RCA	Reserva Comunal Amarakaeri
REDD+	Programa de Reducción de Emisiones Derivadas de la Deforestación
RFE	Rainforest Expeditions, S.A.C.
RESSOP	Red Escolar de la Selva Sur Oriente Peruana
RIA	REDD+ Indígena Amazónico
RTMDD	Reserva Territorial Madre de Dios
SERNANP	Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas
SIG	Sistema de Información Geográfica
SIL	Summer Institute of Linguistics (inglés para ILV)
SINAMOS	Sistema Nacional de Movilización Social
SINANPE	Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas
SNIP	Sistema Nacional de Inversión Pública
SPDA	Sociedad Peruana de Derecho Ambiental
TCO	Tierras Comunitarias de Origen (Bolivia)
TIM	Territorio Indígena Multiétnico (Bolivia)
UFAC	Universidade Federal do Acre
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNOPS	United Nations Office for Project Services
URPIA	Unión Regional de los Pueblos Indígenas de la Provincia de Atalaya
OIT	Organización Internacional del Trabajo
UnB	Universidade de Brasília
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos
USP	Universidade de São Paulo
UNSAAC	Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional
VAIPO	Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (Bolivia)
WWF	Fondo Mundial de la Naturaleza
ZEE	Zonificación Ecológica Económica



Presentación

El bosque amazónico está íntimamente ligado al mundo indígena. Es su hogar y su cuidado y conservación han dependido, en gran medida, de las prácticas tradicionales sostenibles de estos pueblos. Sabemos que ellos son quienes mejor han conservado la Amazonia, un ecosistema muy importante para el bienestar humano. Madre de Dios, en particular, es hogar de nueve pueblos indígenas originarios, pero también de grupos que hallaron refugio en este departamento. Madre de Dios es también un lugar de bosques de gran diversidad, tan es así, que es llamada la “capital de la biodiversidad” del Perú.

A pesar de la gran importancia de esta zona como hogar y refugio de etnias amazónicas, poco se ha publicado sobre ellas. La historia de los pueblos indígenas en el Perú ha sido muy dura, lejana y poco conocida. Este libro documenta su historia en Madre de Dios y nos cuenta sobre cada uno de ellos, sus costumbres, su cultura y además incluye testimonios contados por ellos mismos.

A través del gran conocimiento volcado por los prestigiosos investigadores y autores del libro, queremos acercar esta información al público y contribuir a la comprensión

del mundo indígena y sus preocupaciones. Creemos que la evidencia científica y el conocimiento ayudarán a implementar mejores proyectos, a fin de que las sociedades indígenas sean capaces de dirigir su propio desarrollo. Pensamos que la participación de los pueblos indígenas es fundamental para prevenir y resolver conflictos, mejorar la gobernanza, los derechos humanos, reducir la pobreza y lograr una gestión sostenible del medio ambiente.

La Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, a través de sus colaboradores, trabaja desde hace cincuenta años en Madre de Dios, en proyectos de seguridad alimentaria, conservación y en medios de vida sostenibles; y en tiempos recientes, en resolución de conflictos sociales y rehabilitación de tierras deforestadas y degradadas. Agradecemos la oportunidad de contribuir con la conservación de uno de los lugares más biodiversos de la tierra y con su desarrollo sostenible.

MÓNICA ROMO
USAID





Comuneros de Infierno en el río Tambopata. Foto: Christian Quispe.

Introducción

En la Amazonía peruana y en la cuenca del Madre de Dios, en particular, los pueblos indígenas han sido quienes mejor han protegido sus bosques y el medio ambiente frente a las graves amenazas extractivas, como la minería aurífera y la tala forestal ilegal y desordenada, realizada tanto por colonos como foráneos. Sin embargo, ellos están siendo presionados por fuerzas socioeconómicas externas para adaptarse a patrones de extracción minera y forestal ajenos, y a perder su autoestima e identidad cultural. Con una educación pública mal adaptada a su realidad sociocultural, los jóvenes indígenas están perdiendo su lengua, y con ella, sus conocimientos y prácticas tradicionales de manera acelerada. Estos saberes ancestrales son los que han permitido a estos pueblos vivir en armonía con su medio ambiente y conservarlo de la manera más sostenible posible.

El objetivo de *Madre de Dios: refugio de pueblos originarios* es cubrir vacíos en el conocimiento de las culturas indígenas de la región, su historia y problemática actual, a través de una publicación escrita, editada y publicada por científicos sociales conocedores de la materia. Este libro pretende difundir su historia y los saberes indígenas que les han permitido conservar sus bosques y adaptarse a los distintos ecosistemas de la Amazonía.

Existe un vacío generalizado de información sobre las culturas indígenas en Madre de Dios, su contexto histórico y coyuntura actual. La población escolar y universitaria de la región Madre de Dios no cuenta con textos que llenen con rigor académico esta carencia. La necesidad de contar con fuentes bibliográficas confiables sobre esta región afecta también a los propios pobladores, funcionarios públicos,

políticos, comunicadores, turistas e investigadores que vienen a esta zona del país, atraídos por la propaganda de que están en la “capital de la biodiversidad”.

El libro que hoy presentamos fue concebido como un aporte al conocimiento de la realidad indígena en Madre de Dios para remediar la desinformación general sobre esta. También pretende ser útil para programar las intervenciones de desarrollo en la región. Uno de los objetivos que nos ha motivado a escribir esta obra ha sido el deseo de brindar información veraz y actual sobre los pueblos originarios de esta región.

Cabe aclarar que el enfoque del libro es sobre los pueblos de origen amazónico de la cuenca del río Madre de Dios y no sobre los migrantes andinos recientes. Dicha cuenca, que abarca áreas tanto de Bolivia, como de los departamentos peruanos de Puno, Cusco y Madre de Dios y colinda con territorios de los mismos pueblos originarios en Brasil, es única no solo en su diversidad biológica, sino también en su diversidad cultural. Es importante aclarar que los pueblos amazónicos de la cuenca del Madre de Dios probablemente se originaron fuera del territorio peruano, en áreas de Brasil y/o Bolivia durante milenios de desarrollo y se han desplazado a través de grandes extensiones de la Amazonía suroccidental, sin conocer los límites demarcados por países como Perú, Bolivia y Brasil recién en el siglo XX.

Breve historia del libro

Al conmemorarse el centenario de la creación del departamento de Madre de Dios, en 2012, se publicó una docena de libros sobre historia y naturaleza de la región, pero, casi sin excepción, ignoraron a los pueblos

indígenas. Aun los mejores libros sobre diversidad biológica de la región dicen muy poco o nada sobre estos pueblos que conviven y forman una dimensión crítica de su diversidad y ecosistemas.

Tratando de cubrir este vacío, en 2003, el Grupo de Trabajo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) publicaron *Pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*, editado por Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano. Este primer libro sobre los pueblos originarios de Madre de Dios, pese al tiempo transcurrido, sigue manteniendo vigencia en muchos aspectos y su lectura ha ido llenando el vacío de información durante los últimos 17 años. Sin embargo, existe abundante información y nuevas perspectivas sobre la problemática indígena de esta región, que nos obliga a ampliarlo y complementarlo. Este es el objetivo principal de *Madre de Dios: refugio de pueblos originarios*. Este libro, contribuye a difundir los saberes indígenas y promover el desarrollo sostenible de las actuales comunidades nativas, en medio de una coyuntura política y socioeconómica que les resulta adversa.

Los editores y autores de *Madre de Dios: refugio de pueblos originarios* venimos trabajando hace más de 30 años con comunidades indígenas en esta región. Uno de los objetivos principales de nuestra tarea ha sido compartir conocimiento con un público no especializado, ávido de comprender esta realidad, que solo es tratada en ámbitos académicos. Asimismo, queremos retribuir a los numerosos colaboradores y dirigentes que fueron entrevistados, aquello que nos fuera transmitido en un diálogo intercultural

enriquecedor. Apreciamos la buena voluntad de USAID para asumir este compromiso de publicarnos.

Contenido

Prehistoria. El libro comienza con una exhaustiva revisión de la literatura paleobotánica, arqueológica, lingüística-histórica, etnohistórica y etnológica comparativa, que nos da algunas luces sobre los orígenes de los pueblos originarios de Madre de Dios y las posibilidades de sus relaciones con otros pueblos amazónicos y andinos a través de los últimos 8,000 años. Ese capítulo está a cargo del antropólogo Thomas Moore.

Pueblo Harakbut. El segundo artículo, también de Moore, analiza la literatura histórica sobre la presencia del pueblo Harakbut en la cuenca del Madre de Dios, desde que existen fuentes disponibles. Con esa información se proyecta la extensión de su territorio tradicional y las interacciones con sus vecinos. Este trabajo fue preparado inicialmente como un peritaje entregado en 2015 al Tribunal Constitucional del Perú en respaldo al recurso de amparo de FENAMAD contra Hunt Oil Company, que realizaba exploración de hidrocarburos en el territorio tradicional Harakbut, sin consulta previa ni coordinaciones aceptables. A continuación, sigue una interpretación de los principales mitos del pueblo Harakbut desde una perspectiva filosófica e intercultural, valioso aporte del lingüista, antropólogo y filósofo Heinrich Helberg Chávez. Sigue un artículo inédito sobre la piña harakbut por Miguel Macedo, Fredy Quertehuari y Alejandro Smith, elaborado en el contexto de un proyecto anterior de educación ambiental en el Parque Nacional del Manu, coordinado por APECO. Estos aportes se apoyan con testimonios de tres importantes personajes harakbut: Luis Tayori, María Manuaje y José Tijé.

Pueblo Ese Eja. La lingüista y educadora María C. Chavarría brinda una descripción etnográfica del pueblo Ese Eja en el Perú, resultado de sus distintas investigaciones sobre la organización social, el sistema de parentesco y la etnoliteratura de este pueblo. Esta sección continúa con el aporte del antropólogo peruano Enrique Herrera sobre el mismo pueblo en Bolivia, con datos resultantes de varios años de su permanencia en la selva boliviana que se han dado a conocer en publicaciones recientes. Para completar esta visión, se podrá encontrar en la sección correspondiente el testimonio del líder ese eja, expresidente de FENAMAD, Miguel Pesha Toyeri, de la Comunidad Nativa Infierno.

Pueblo Yine. Este capítulo nos ofrece una renovada etnografía sobre los Yine con hallazgos en cuanto a los etnónimos de sus linajes familiares. Nos brinda el panorama de la vinculación transfronteriza del pueblo Yine del Perú, Manchineri de Brasil y los de Bolivia. Alejandro Smith Bisso, educador, consultor socioambiental y yine hablante, da cuenta del pensamiento yine sobre los Mashco-Piro y plantea este elemento a la discusión sobre el aislamiento de los Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI). Los testimonios de Amancio Zumaeta y Víctor Saavedra relatan su traslado del río Urubamba hasta el río Las Piedras para recuperar parte del territorio ancestral del pueblo Yine e Iñapari, desde donde fueron expulsados a principios del siglo XX por caucheros.

Pueblo Matsigenka. Este pueblo, que se encuentra en los departamentos de Cusco y Madre de Dios, es el tema desarrollado por la antropóloga y lingüista Liliana Fernández Fabián. Su estudio se basa en una recopilación de información que proviene de documentos históricos y etnografías modernas para presentar los aspectos socioculturales más importantes y actuales de este pueblo. El interés principal es dar a conocer la situación de las comunidades ubicadas en el Parque Nacional del Manu (PNM) y sus inmediaciones. Se presentan datos demográficos actuales, una breve reseña histórica a partir de la colonización, una síntesis de sus principales manifestaciones socioculturales, un recuento de las

políticas de desarrollo y cambio social que repercuten en las comunidades, entre otros aspectos.

Pueblos Kichwa Runa y Shipibo. Los artículos “El pueblo que habla inga: los Kichwa Runa en el departamento de Madre de Dios” y “Los Shipibo en Madre de Dios: una reseña histórica” han sido trabajados por el conocido antropólogo Klaus Rummenhöller. El autor busca reconstruir la historia no escrita de ambos pueblos, originarios de los ríos Napo y Ucayali, respectivamente, basándose en la historia oral. Ambos pueblos fueron llevados a la fuerza a Madre de Dios a inicios del siglo XX y vendidos como esclavos a patrones caucheros que se asentaron en la provincia de Tahuamanu. Su cautiverio se prolongó hasta 1942, en el caso de los Shipibo, y la década de 1950 para los Kichwa Runa. Estos artículos reconstruyen la historia desde la perspectiva de los propios esclavos y sus descendientes, subrayando su rol como actores de la historiografía de Madre de Dios. Los indígenas Shipibo-Konibo de las actuales comunidades nativas El Pilar, Tres Islas y San Jacinto, así como los Kichwa Runa de Puerto Arturo son descendientes de los esclavos en la extracción de goma. Algunas familias de descendencia Kichwa Runa viven en forma independiente en el centro urbano Alerta, al pie de la carretera Interoceánica, donde estaba ubicado el fundo en que fueron recluidos como esclavos por el cauchero Mario Valdés.

Pueblo Amahuaca. En el artículo “Los Amahuaca en Madre de Dios”, de Klaus Rummenhöller, se presenta un breve resumen de la historia de este pueblo desde el siglo XVII hasta su situación actual, con una población disminuida en condiciones de alta vulnerabilidad, principalmente en los aspectos sociocultural, territorial y político. El pueblo Amahuaca se encuentra viviendo en forma dispersa en comunidades nativas y asentamientos en los departamentos Ucayali y Madre de Dios, así como en zonas fronterizas en territorio brasileño. No descartamos la posibilidad de la existencia de este grupo entre los pueblos indígenas en aislamiento en las cabeceras de los ríos Manu y Las Piedras. En Madre de Dios, los Amahuaca están incorporados en la Comunidad Nativa Boca Pariamanu, que fue reconocida en los años 1980. Durante las dos

décadas posteriores, el grupo tuvo que deslocalizarse varias veces, enfrentando múltiples obstáculos de marginalización social, económica y territorial. En la actualidad, la Comunidad Nativa Boca Pariamanu es un productor importante de castaña certificada que es exportada a Estados Unidos y Europa. El testimonio de Alberto Inuma relata sus actividades como dirigente de su comunidad, siempre vinculado con FENAMAD, de promover la salud, la educación intercultural bilingüe y las actividades productivas más sostenibles en su comunidad.

Pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial.

El artículo sobre “Los pueblos en aislamiento y contacto inicial de Madre de Dios” resume la problemática de aquellos pueblos indígenas que, por voluntad propia, rechazan el establecimiento de relaciones de interacción sostenida con personas ajenas a sus grupos o que mantienen una interacción limitada con la sociedad nacional. Cabe señalar que la región Madre de Dios es uno de los siete departamentos de la Amazonía peruana con mayor número de pueblos en aislamiento y contacto inicial. Su autora, la antropóloga Beatriz Huertas Castillo, tiene una reconocida trayectoria en el tema. Ella presenta una caracterización histórica y sociocultural de los pueblos en aislamiento y contacto inicial de la región, así como los problemas que los afectan desde diferentes perspectivas: normatividad, política y práctica estatal y vulnerabilidad, identificando las amenazas actuales. Asimismo, expone las propuestas para mejorar su protección proponiendo la articulación efectiva de los sectores y niveles gubernamentales, de las organizaciones indígenas y las organizaciones no gubernamentales en el contexto del corredor territorial transfronterizo que habitan de manera continua.

Temas generales. Poco se ha escrito sobre la arquitectura de las poblaciones indígenas amazónicas. En este contexto, contamos con la valiosa colaboración de la arquitecta Tanith Olórtegui Del Castillo, quien analiza la estructura de las malocas y viviendas tradicionales de los pueblos Harakbut y Ese Eja. El antropólogo Alfredo García Altamirano, nos ofrece una importante interpretación sobre la tensión entre la economía indígena tradicional y su relación más reciente con

la economía del mercado global que viene penetrando en la región, con serios impactos sobre los pueblos originarios. Esta sección se complementa con el análisis del turismo en comunidades nativas de la cuenca del Madre de Dios por los antropólogos José María Valcuende y Alfredo García Altamirano, ambos especialistas en el tema. Su artículo, “Turismo y pueblos indígenas amazónicos”, analiza la relación que se ha producido entre las poblaciones indígenas y el turismo desde diversas perspectivas analíticas. Si bien es cierto que Madre de Dios es un atractivo ecoturístico mundialmente reconocido, con un flujo significativo de turistas extranjeros, la construcción de la imagen del “indígena” en el producto ecoturístico, solo ha beneficiado marginalmente a las poblaciones indígenas.

Testimonios. Los editores pensamos que era indispensable concluir con la voz de los dirigentes y personas reconocidas de estos pueblos indígenas. Esta ha sido una tarea difícil, pero aquellos hombres y mujeres que fueron entrevistados nos respondieron amablemente, y queríamos incorporar sus propias palabras para el conocimiento de los lectores de este libro, que entregamos en tiempos difíciles para todos. El libro termina con el testimonio del presidente de FENAMAD, Julio Cusurichi Palacios, del pueblo Shipibo.

Con estos aportes, esperamos haber logrado nuestros objetivos y contribuir activamente en la definición del futuro de los pueblos originarios de Madre de Dios en términos que faciliten un desarrollo en armonía con el ambiente natural y socialmente inclusivo, de manera que facilite su mejor preparación en la conservación de sus territorios frágiles, así como su adaptación al cambio climático que ya están sintiendo como nunca antes.

Lima, julio de 2019

María C. Chavarría
Klaus Rummenhüller
Thomas Moore



Detalle de una cushma ese eja. Foto: Christian Quispe.



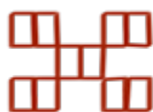
SECCIÓN 1

LA PREHISTORIA





▲ Piezas líticas del Museo Indígena de Puerto Maldonado, en Madre de Dios. Foto: Christian Quispe, 2019.



Madre de Dios en la antigüedad

Thomas Moore

PRESENCIA HUMANA EN LA CUENCA BAJA DEL MADRE DE DIOS

La cuenca del río Madre de Dios, especialmente sus tierras bajas, ha sido mayormente ignorada y marginada por los arqueólogos. Esto se explica en parte por la falta de evidencia de restos de cultura material conservados en los bosques húmedos, pero también por el sesgo en esa profesión que prioriza las culturas o civilizaciones “altas”, sin valorar debidamente las culturas con organización social igualitaria que no muestra indicios de mayor estratificación social en estructuras de estados o imperios, con la tiranía que implican dichas estructuras. Las sociedades más sencillas e igualitarias, sin arquitectura monumental, merecen nuestra admiración, no desprecio. Este artículo pretende revelar algunas de las realidades y posibilidades prehistóricas en esta tierra con el aprecio debido a las culturas más aisladas y sencillas.

¿Desde hace cuánto tiempo hay gente en la cuenca del río Madre de Dios? ¿Quiénes eran y cómo llegaron allí? ¿Qué idiomas hablaban? ¿Qué actividades productivas realizaban? ¿Qué formas tenían sus expresiones rituales y culturales? ¿Cómo se desarrollaban a través del tiempo y el espacio? No podemos responder a ninguna de estas preguntas con seguridad. La arqueología incipiente de la cuenca del río Madre de Dios carece del desarrollo suficiente para poder responder a estas preguntas y no ha sido complementada con trabajo de otras disciplinas.

Hemos revisado rigurosamente las principales fuentes que tratan no solo la cuenca del Madre de Dios, sino de su entorno mayor en la Amazonía suroccidental, desde las perspectivas de la paleoecología, arqueología, lingüística histórica, etnohistoria y etnología comparativa de pueblos mejor documentados de esta más amplia región. Pretendemos integrar estos diversos enfoques y aclarar las relaciones entre los pueblos de Madre de Dios y otros pueblos amazónicos y andinos más cercanos.

Las áreas de piedemonte de las cuencas del río Madre de Dios y el río Beni, en la vecina Bolivia, han sido reconocidas como de muy alta diversidad biológica (Prance, 1982; CDC, 1985; N. Myers, 1988; N. Myers *et al.*, 2000; Conservation International, 1991, 1994; Tovar y Valdez, comps., 1995; Wilson y Sandoval, eds., 1996). Estas mismas áreas también demuestran extraordinaria diversidad etnolingüística (Taylor, 1999; Dahl *et al.*, 2011), con cuatro familias lingüísticas amazónicas, ocho idiomas aún no clasificados y 19 pueblos originarios que reivindican su propia identidad étnica.

Interpreto el área de esa cuenca y la del Beni como un refugio de pueblos originarios, por su aislamiento del resto de la Amazonía y de los Andes por barreras geográficas y por la incapacidad de las sociedades externas de dominar ese espacio al menos durante los períodos colonial y

republicano, y posiblemente antes. El concepto de región de refugio se originó con el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) para referirse a las zonas del territorio mexicano donde se refugiaron los pueblos originarios de ese país para esquivar las agresiones contra ellos de la sociedad y economía colonial y nacional en tiempos históricos. Se aplica a Madre de Dios desde esa perspectiva con mayor antigüedad.

La evidencia concreta más antigua de la presencia humana en la cuenca del Madre de Dios consiste en registros de fitolitos de flora identificados en núcleos de suelos tomados por el equipo de paleoecólogos liderado por Crystal McMichael (McMichael *et al.*, 2012:1430, Tabla S2) en un promontorio sobre el río Los Amigos. Su antigüedad fue registrada por análisis del isótopo radioactivo de carbono (C^{14}) con fechas de entre 2341 a.C. y 947 d.C. Ellos mostraron un impacto humano leve y migrante, sin concentración de población ni alteración importante del bosque.

Datos similares fueron recogidos por el paleoecólogo Mark Bush y sus colegas (Bush *et al.*, 2007) en muestras de suelos con carbono de origen humano asociados con pólenes de maíz (*Zea mays*) y de yuca (*Manihot esculenta*) en sedimentos del lago Gentry, a poca distancia al este de la carretera Interoceánica al norte de Puerto Maldonado. Las fechas C^{14} son de entre 1700 a.C. y 1500 d.C. para el maíz, y entre 400 a.C. y 1500 d.C. para la yuca. No hay vestigios de cerámica ni otros artefactos asociados que darían indicios de quiénes eran aquellos agricultores ni de cómo llegaron allí. Solo podemos afirmar que han existido poblaciones humanas en esta cuenca desde hace por lo menos 4,000 años y que cultivaban maíz y yuca. Pensamos que los resultados de estas investigaciones podrían ser diferentes, si las muestras se hubieran tomado en áreas de confluencia de los ríos amazónicos principales en vez de sitios conocidos por su alta diversidad biológica cercanos a albergues turísticos.

La evidencia arqueológica

Los primeros antropólogos que documentaron pueblos indígenas en la actual región Madre de Dios fueron el sueco Erland Nordenskiöld y William Curtis Farabee, del Museo Peabody de la Universidad Harvard, en pleno auge de la extracción cauchera. Nordenskiöld estuvo entre 1904 y 1905 por los ríos Tambopata, Inambari, bajo Madre de

Dios y Sonene, además de los ríos Mamoré y Beni, en Bolivia. Entre 1907 y 1908, Farabee recorrió los ríos Tambopata y Manu. No documentaron restos arqueológicos en las tierras bajas de la cuenca, aunque Nordenskiöld sí lo hizo en las partes altas de ella.

Concepción González del Río (1971, 1973) y Aura Inés Del Águila (1974-1975) reportaron fragmentos de cerámica con pintura e incisiones, además de torteras de hilar y fragmentos de herramientas de piedra procedentes de lago Sandoval, a poca distancia de la desembocadura del río Tambopata en el Madre de Dios. Thomas Myers (1970:130) nota la similitud de algunos de los diseños en la cerámica de lago Sandoval con la tradición policroma del alto río Ucayali, asociada por Donald Lathrap con pueblos Tupí-hablantes¹.

Sheila Aikman (1983), describió hachas de piedra, algunas en forma de T, y fragmentos de cerámica con pintura roja encontrados en las comunidades nativas San José de Karene y Puerto Luz, en el río Karene o Colorado. Además, Roger Ravines (1993) encontró una colección de vasijas y tinajas enterradas en una terraza ubicada en el bajo río Inambari, que él llamó Tambopata por error. Son 13 vasijas de cuerpo compuesto con pedestales altos y decoración geométrica pintada de color rojo sobre un fondo blanco, con diseños similares a los motivos textiles de los pueblos originarios Yine, Shipibo y Konibo contemporáneos.

En 1998, el profesor Neil Medina Mugaburo recuperó cerámica en el denuncio minero Playa Los Pachecos, cerca de Laberinto, similar a la encontrada por Ravines. El mismo año, Florentino Champi encontró fragmentos de cerámica de color negro con corrugación en el cuello de las vasijas en el fundo castaño de la familia Gonzales Erpillo, en la quebrada Gamitana, en el bajo río Madre de Dios (Maqqe, 2005:83-84; González Erpillo, 2013:230).

Los informes de Mónica Panaifo (1994, 1996) realizados para los estudios de impacto ambiental (EIA) para la exploración sísmica de la compañía petrolera Mobil, reproducen información y gráficos de estudios previos con algunas omisiones. Además, describen muestras superficiales tomadas en las zonas de Mazuko, Choque, Huepetuhe, Quincemil, Marcapata, Patria, Shintuya, Inambari y alto Karene. Panaifo (1994:127) intenta una cronología, comparando los estilos

¹ No sabemos a ciencia cierta qué idioma o proto-idioma hablaban los creadores de determinados estilos cerámicos prehistóricos. Las referencias a Tupí-, Arawak- Pano- o Takana en este texto son referencias hechas por otros investigadores que intentan vincular dichos estilos con familias lingüísticas, algo que consideramos sujeto a cuestionamiento.

de cerámica en su área de estudio en Madre de Dios con los del bajo Urubamba y el Ucayali analizados por Donald Lathrap, Thomas Myers y otros. Esta cronología es un importante esfuerzo, pero tiene limitaciones en las muestras e interpretaciones, debido a los objetivos de la EIA de documentar a poco costo lo que hay para facilitar la exploración de hidrocarburos, sin ubicarlo en el contexto más amplio de la prehistoria, que sería un interés más académico.

Con mejor descripción y fotografías están los registros de yacimientos realizados por Wilber Bolívar y el equipo del Instituto Nacional de Cultura peruano (INC) para el EIA del Consorcio Interoceánica Sur (CONIRSA), ejecutor de la Fase 3 de la carretera Interoceánica en su paso por Madre de Dios (Bolívar Yapura, 2006; Bolívar y Maqqe, 2008). Ellos describen fragmentos de cerámica tomados en El Triunfo, Pampa Hermosa (km 50 de la carretera Puerto Maldonado-Iberia), Gamitana y Santa María. El Triunfo, un sitio ubicado frente a Puerto Maldonado, fue estudiado por Ada Medina y Juan Carlos Guerrero, para el mismo EIA.

Bolívar y Maqqe (2008) reproducen, además, la información sobre las muestras halladas por Gonzáles del Río y Del Águila en lago Sandoval, así como unas hachas de piedra pulida encontradas en Santa Rosa y las cabeceras del río Jayabe, afluente del Inambari por la margen derecha. Estos autores describen también los tres fragmentos de un bloque de roca arsénica con petroglifos encontrados en el cauce de la cuenca baja del río Madre de Dios, en territorio peruano.

En un recorrido por la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) en junio de 2015, representantes de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), el Consejo Harakbut, Yine y Matsigenka (COHARYIMA), el Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal Amarakaeri (ECA-RCA) y el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP) hallaron restos de construcciones por la quebrada Piswe (<http://servindi.org/actualidad/134293>).

Asociados, encontraron herramientas u objetos en piedra elaborados con granito, riolitas y esquistos. Ellos asumieron que dichas construcciones serían inka, pero el arqueólogo Víctor Hugo Evangelista Reyes, del Ministerio de Cultura, visitó este sitio y no pudo determinar si eran o no.

En 2016, un equipo de investigadores, que incluía a dos arqueólogos, acompañado por ocho miembros de la comu-

nidad nativa Puerto Luz visitaron el sitio y realizaron prospecciones en superficie, sin excavaciones. En su informe (Guzmán Vinatea, 2016) describen un conjunto arquitectónico en un área de 5,940.72 m², que incluye una sucesión de dos plataformas rectangulares escalonadas de material de piedra arenisca canteadas, y cara al exterior con piedras de entre 10 y 20 cm de ancho en forma de adobes unidos con mortero de barro. Tiene abundante cobertura vegetal, pero hay disturbios de huaqueros en la superficie.

La segunda plataforma, también rectangular, mide 28 metros de largo y 22 metros de ancho. Los muros laterales de contención miden entre 70 y 120 cm de altura. Solo se pudo documentar el espacio de acceso desde la quebrada Piswe. Por su arquitectura, la autora deduce que estas plataformas tenían fines ceremoniales y que tendrían una ocupación continua desde periodos tempranos “formativos” hasta el periodo inka.

Petroglifos

Además de la cerámica y las herramientas líticas descritas arriba, tenemos los petroglifos de Pusharo, en el alto río Madre de Dios, dados a conocer por el sacerdote dominico Vicente Cenitagoya (1922) y mostrados en numerosas publicaciones (Polentini Wester, 1979, 2009; Neuenschwander, 1983; Baer, Ferstl y Dubelaar, 1983; Aparicio Bueno, 1985; MacQuarrie y Bärtschi, 1998:276-277; Deyermenjian, 2000; Höstnig, 2003:259-261; Höstnig y Carreño, 2006; Jamin, 2007).

Se trata de figuras antropomorfas, zoomorfas y geométricas grabadas en roca, algunas de las cuales han sido decoradas con tintes vegetales. El análisis más sólido de ellos hasta ahora es el de Rainer Höstnig y Raúl Carreño Collatupa, quienes los consideran obra de un pueblo amazónico anterior a los inkas.

Similares figuras se encuentran en el sitio del río Queros, Q'osñipata, Cusco, llamado Hidkiori por los Wachiperi, reportadas por el padre José Álvarez (1943), por Alicia Fernández Distel (1972-1973) y por Höstnig (2008a). Estos petroglifos tienen diseños similares a los encontrados en la cuenca del río Urubamba (Barrales Ardura, 1978; Gamonal Quillilli y Pineda Justiniani, 2007). Luis Román Villanueva (1983:97-98) los interpreta como hitos fronterizos entre los pueblos Yine y Asháninka.

Las diferentes formas de petroglifos, geoglifos y pinturas rupestre tienen una vasta distribución en casi todo el territorio nacional peruano y boliviano, así como en el resto



1



2



3

1 y 2. Diversas formas de cerámica excavadas en Madre de Dios. Foto: Christian Quispe, 2019. Cortesía Dirección Desconcentrada de Cultura, Madre de Dios.

3. Dos formas de hacha lítica encontradas en Madre de Dios. Foto: Christian Quispe, 2019. Cortesía Dirección Desconcentrada de Cultura, Madre de Dios.

4. Torteras de hilar encontradas en lago Sandoval. Foto: Christian Quispe, 2019. Cortesía Dirección Desconcentrada de Cultura, Madre de Dios.



4

del hemisferio (Rouse, 1949; Höstnig, 2003, 2007; Rivera Casanovas y Strecker, 2005). No todos son precolombinos. Höstnig (2007, 2008b, 2011) también encontró pintura rupestre y artefactos propios de culturas amazónicas a menores alturas, en la provincia de Carabaya, Puno, Perú.

La cuenca del Madre de Dios en el norte de Bolivia

A continuación de la cuenca peruana del río Madre de Dios, en el estado de Pando, Bolivia, el arqueólogo Marcos Michel López (1993) documentó cerámica en el sitio Alta Gracia, en una elevación sobre el río Manuripi, a 100 km al sur de Cobija. Estas muestras son fragmentos de ollas grandes con capa de antiplástico de caripé similares en sus formas a la cerámica documentada en el río Karene, en Madre de Dios, por Aikman (1983: figs. 1-4). Michel López también encontró hachas líticas pulidas en forma de T en Alta Gracia de estilo común en el piedemonte peruano y boliviano, también documentado por Aikman para el río Karene.

Jorge Arellano López (2002) recorrió el río Orton² y sus afluentes, Tahuamanu y Manuripi, y proporcionó información descriptiva sobre los sitios Porvenir, Puerto Rico, Palestina, Victoria, Ingavi, Candelaria, Humaita, Fortaleza, La Granja, Loma Alta, Las Piedras y Las Palmeras, así como de la cerámica asociada con ellos. Distingue la cerámica de esta zona por su capa de antiplástico que utiliza caripé, a diferencia del cauxí y caolín utilizadas en los Llanos de Mojos. Arellano López asoció las estructuras habitacionales en estos sitios con las zanjas circulares y las registradas para Las Piedras, Tumichucua y otros sitios cercanos (2002:71).

Las Piedras, Tumichucua y otros

De especial importancia es la estructura de Las Piedras, cerca de la confluencia del Madre de Dios con el Beni, a poca distancia de la ciudad de Riberalta, Bolivia, que tuve la oportunidad de visitar en 1986. Fue mencionado por Marius Del Castillo (1929) y en 1950 por Said Zeitum (1991:151-152), quienes asumieron que era inka. William Denevan (1980:51) la visitó en 1961 y dudó de su relación con los inkas.

Las primeras investigaciones arqueológicas en Las Piedras fueron realizadas por Víctor Bustos Santelices y Kenneth Lee (Bustos Santelices, 1977), quienes encon-

traron sucesivos estratos de cerámica que incluían keros (vasos ceremoniales de madera) inkas y material colonial; obtuvieron fechas C¹⁴ de 600 a.C. para algunas hachas líticas en forma de T (p. 6).

El arqueólogo del Instituto Nacional de Arqueología (INAR) de Bolivia, Juan Faldín Arancibia (1999) describió el sitio de Las Piedras y otros cercanos en un resumen para esa zona. El equipo finlandés liderado por Martti Pärssinen (Pärssinen, Siiriäinen y Korpisaari, 2003:54-72) también realizó excavaciones en las construcciones de Las Piedras. De unos 5,000 fragmentos de cerámica registradas allí, la mayoría fueron de estilos amazónicos pre-inkas. Había poco más de 20 identificables como estilo inka, de los cuales cuatro tenían fechas C¹⁴ del siglo XV (2003: 67-71).

En Tumichucua, a poca distancia al sur de Riberalta, el arqueólogo Dean Arnold y personal del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) realizaron las primeras excavaciones (Arnold *et al.*, 1988). La arqueóloga Sanna Saunaluoma (2010, 2013) del equipo finlandés, registró ocupaciones de los sitios Tumichucua, Estancia Girasol, Las Palmeras, Estancia Giese y El Círculo. Para Tumichucua, las fechas C¹⁴ son de 200 a.C. hasta 300 d.C., para Estancia Giese y Las Palmeras desde los siglos II hasta VI d.C.; coincidiendo en sus inicios con la última ocupación de Tumichucua. Para El Círculo, hay una fecha calibrada en 86-531 d.C.; las más recientes son de los siglos XIII y XV d.C. Casi todas son pre-inka, aunque también aparecen keros y otros artefactos de origen andino tardío (Saunaluoma, 2013:32).

Futuras investigaciones permitirán mejores revelaciones de lo que había en esta cuenca, así como sus vínculos con otras expresiones culturales antiguas de su entorno, pero hasta contar con mejor evidencia debemos fijarnos en el entorno mayor del área de nuestro enfoque para buscar secuencias comparables que nos den algunas luces que ayuden a comprender las relaciones con ella.

² En los mapas bolivianos, el nombre de este río se transcribe "Orthon". Conservo la ortografía del apellido del explorador norteamericano del siglo XIX, James Orton, por quien fue nombrado el río.



1



2



3



4



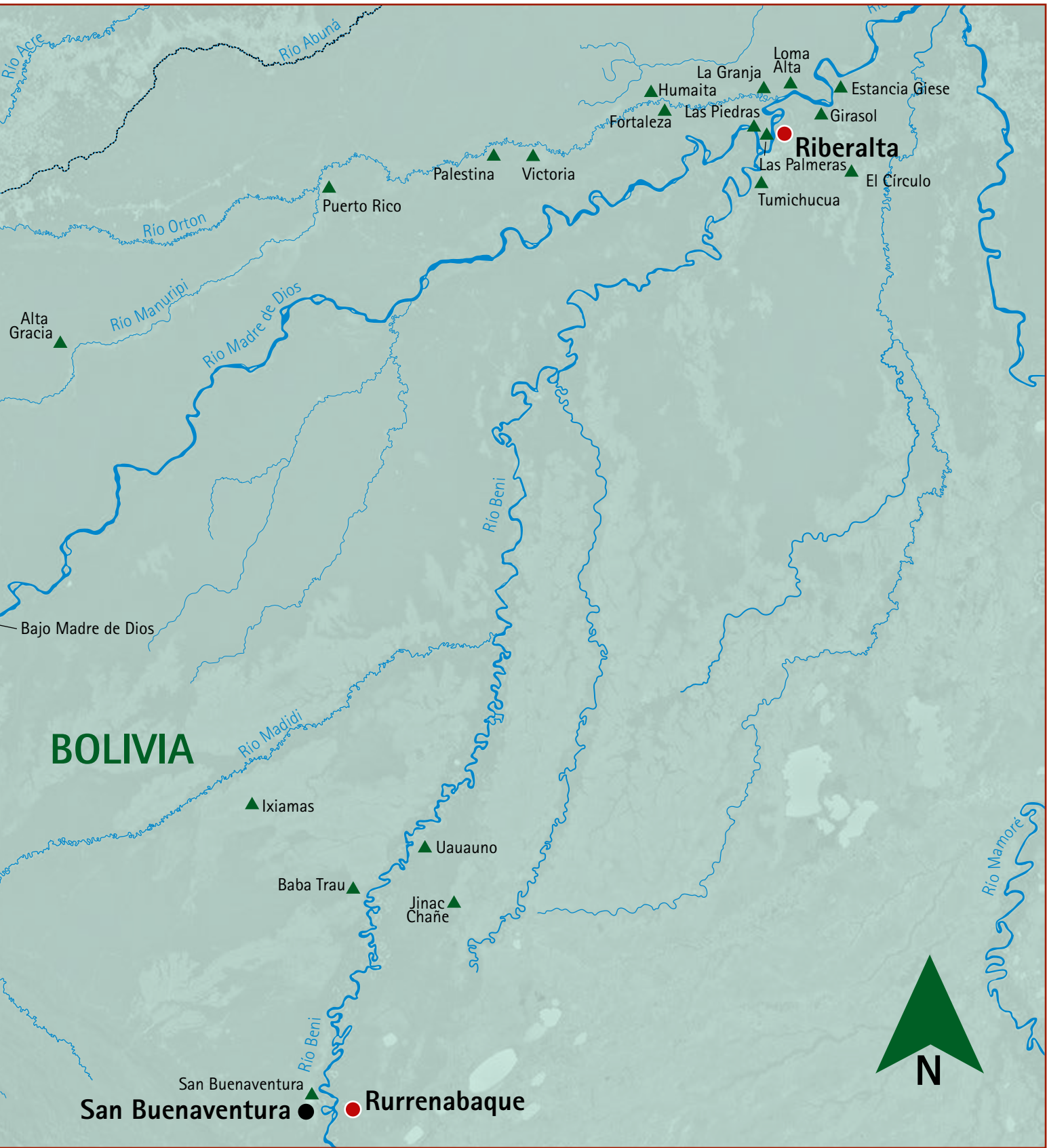
5

- 1 y 2. Fragmentos de piedra tallada de la quebrada Piswe. Fuente: FENAMAD
- 3. Cara exterior del muro lateral, lado este de la primera plataforma. Fuente: Guzmán Vinatea (2016).
- 4. Sección del muro oeste de la segunda plataforma. Fuente: Guzmán Vinatea (2016).
- 5. Líticos, herramientas, fuente y mortero. Fuente: Guzmán Vinatea (2016).

Mapa 1: Registros arqueológicos en tierras bajas de la cuenca del Madre de Dios.



Elaboración: Graciela Mostaccero y Gabriel Herrera, en base a la información proporcionada de las fuentes citadas y el autor.





1



2



3



4

1. Pintura rupestre de Llamaqaqa en la ruta Ollachea-San Gabán, Puno. Horizonte Tardío. Foto: Rainer Höstnig (Höstnig 2008b:28).
2. Motivo de Petroglifo de Pusharo. Foto: Rainer Höstnig. [Http://www.bibliotecapleyades.net/arqueologia/pusharo.htm](http://www.bibliotecapleyades.net/arqueologia/pusharo.htm).
3. Muralla del sitio arqueológico Las Piedras, Pando, Bolivia. Foto: Agencia de Noticias Fides. <https://www.noticiasfides.com/nacional/sociedad/voces-de-la-amazonia-las-ruinas-de-las-piedras-en-pando-como-indicios-de-culturas-avanzadas-376138>.
4. Muestras de cerámica de Las Piedras, Pando, Bolivia. Foto: Agencia de Noticias Fides. Tomado de <https://www.youtube.com/watch?v=e69MjsydAE4>.

EL CONTEXTO DE LAS CUENCAS VECINAS

La cuenca del Ucayali

Es el área de la Amazonía peruana mejor documentada por los arqueólogos y constituye el referente principal para los peruanos sobre la prehistoria amazónica. Allí, Lathrap, con sus excavaciones en Yarinacocha y el trabajo complementario de sus alumnos y colaboradores cercanos William Allen, Thomas Myers, Warren DeBoer, Scott Raymond, Peter Roe, Ronald Weber y Angélica Gebhart-Sayer, establecieron las principales secuencias cronológicas de los restos excavados en esa cuenca con sus formas y estilos de cerámica características. Las resumimos aquí para examinar las posibles relaciones con ellas de los antiguos pobladores de la cuenca del Madre de Dios.

La tradición Tutishcainyo

Estas secuencias comienzan con Tutishcainyo, registrado por Lathrap en Yarinacocha. La cerámica excavada allí incluye vasijas de boca ancha con borde labial y paredes laterales cóncavas consideradas recipientes de cocina, vasijas pequeñas que habrían sido utilizadas para tomar masato o ayahuasca, y vasijas anchas y abiertas para servir comida. Además, se encontraron botellas de doble pico con puente intermedio (Lathrap, 1958:383-384, 1962, 1970:84-89).

Allen (1968) documentó el complejo Cobichaniqui, en el sitio Casa de la Tía, con fechas C^{14} desde 1778 \pm 65 a.C. hasta 1418 \pm 77 a.C., seguido por los complejos Pangotsi, con una fecha C^{14} de 1275 \pm 68 a.C. y Nazarátegui con fechas C^{14} desde 670 \pm 100 a.C. hasta 604 \pm 69 d.C. El complejo Pangotsi, que siguió al de Cobichaniqui, demuestra la presencia de mayor población. La cerámica de Cobichaniqui y Pangotsi es gruesa, mientras que la de Nazarátegui es más elaborada y fina.

Estos complejos en el río Pichis y sus afluentes³ son contemporáneas con las de la tradición Tutishcainyo en Yarinacocha que Lathrap (1970:110-112) asocia con la cerámica del complejo Saladero en el bajo río Orinoco, en Venezuela (Rouse y Cruxent, 1963:112-125), así como la cerámica temprana de Machalilla, en la costa del Ecuador, todos con fechas C^{14} de entre 1000 y 1200 a.C.

Parte de la tradición Tutishcainyo tardía es representada por el complejo Shakimú con fechas C^{14} de 650 \pm 200 a.C., con

vasijas decoradas con incisiones y pasta de engobe de color rojo. Lathrap (1958:384, 1962, 1970:94-95, 2010:128-129) relaciona esta cerámica con estilos de Chavín y otras culturas andinas, además de la tradición Barrancoide del bajo Orinoco (Rouse y Cruxent, 1963:81-90), que tiene una amplia representación en el Amazonas central (Hanke, 1966; Hilbert, 1968).

DeBoer (1972) realizó sus excavaciones iniciales en tres sitios del alto Ucayali: Iparía, Shahuaya y Sonochenea. Pudo asociar aspectos de la cerámica de estos con el estilo Shakimú, con incisiones de línea gruesa y engobe rojo. La más temprana, lleva fecha C^{14} de 830 \pm 130 a.C. (DeBoer, 1972-1974:95). DeBoer también propuso (1972-1974:97) que el estilo Shakimú temprano habría dominado gran parte de la cuenca del Ucayali durante el primer milenio a.C. La cerámica bruñida y con decoración incisa del estilo Binó registrada por DeBoer en Iparía tiene fechas C^{14} de 830 \pm 135 a.C., contemporánea con la cerámica de Kotosh en el valle del río Huallaga. DeBoer concluye que ello evidencia relaciones de intercambio por todo el río Ucayali y con las cuencas de los ríos Huallaga y Marañón desde principios del primer milenio a.C.

El siguiente complejo en el Ucayali, Hupa-ya, fue considerado por Lathrap (1958:384, 1970:117-120) como evidencia de una población nueva, originada en el Amazonas central, que desplazó a los habitantes anteriores.

La tradición Cumancaya

A estos complejos les siguieron los de Yarinacocha, con fecha C^{14} de 90 \pm 110 d.C. (Lathrap 1958, 1962; T. Myers, 1970:40, 1976) y Pacacocha, con sus tres fases Pacacocha, Cashibocaño y Nueva Esperanza, por el Ucayali central. Lathrap (1962, 1970:131-145) describió la tradición Cumancaya en la zona de Yarinacocha con presencia de unos 400 años a partir de 400 a 500 d.C. Allen (1968:257-285) también describió el complejo Naneini de cerámica elaborada de bobina (*coil pottery*) asociada con esa tradición, con fecha C^{14} de 701 \pm 51 d.C. en varios sitios de la cuenca del Pichis y el posterior complejo Enoqui (1968:286-327). Allen (1968:359) asocia el complejo Enoqui con ancestros del pueblo contemporáneo Yanasha de lengua Arawak.

Raymond (1972) realizó excavaciones en la Granja de Sivia, por el río Apurímac, territorio históricamente ancestral de los Asháninka contemporáneos. Raymond (1972:62; Ray-

³ Allen refiere al área de sus excavaciones como alto Pachitea. Las realizó en los ríos Pichis, Nazarátegui y otros afluentes del Pichis que, aguas abajo al unirse con el río Palcazu, forma el río Pachitea.

mond, DeBoer y Roe, 1975:86) registró fechas C¹⁴ de entre 905 ±105 d.C. y 1285 ±90 d.C. Encontró (1982) poca relación entre restos de la Granja de Sivia y los de Quimpiri, en una zona aguas arriba por el río Apurímac, asociada con ancestros de los Asháninka y Ashéninka de hoy.

Roe (1973) realizó sus excavaciones en Cumancayacocha, en el río Ucayali central, aguas arriba de la ciudad de Pucallpa. Raymond, DeBoer y Roe (1975) describieron la cerámica del conjunto Cumancaya y desenredaron las relaciones entre estos complejos. Thomas Myers (1970, 1972, 1975, 1976, 1990) realizó excavaciones en Yarinacocha con Lathrap y en la exmisión franciscana de Sarayacu del río Ucayali central. Las formas son diversas y de diferentes tamaños, mayormente ollas abiertas con bordes corrugados y diseños muy elaborados en tiras.

Estos trabajos establecieron los parámetros de la tradición Cumancaya considerado tanto por ellos (Raymond, DeBoer y Roe, 1975:138) como Lathrap (1970:140) como ancestral a la tradicional cerámica producida hasta hoy por los pueblos Shipibo y Konibo. DeBoer y Lathrap (1979) brindan una excelente descripción y análisis de dicha tradición ceramista, la historia de su desarrollo, diseño, procesos de elaboración e implicancias socioculturales. Estos estilos se complementan con los análisis cosmológicos de Roe (1982), Lathrap (1983) y Gebhart-Sayer (1984).

Lathrap (1970:144-145), junto con Raymond, DeBoer y Roe (1975:136) coinciden en incluir el estilo Naneini del río Nazarátegui (Allen, 1968:257-285) en la tradición Cumancaya. A mediados del primer milenio d.C. este pueblo, que Lathrap presumía ancestro de pueblos Pano-hablantes contemporáneos, abarcaba un territorio que incluía no solo el alto Ucayali, sino las cuencas del Pachitea y del Apurímac, áreas actualmente ocupadas por Asháninka. Lathrap (1970:142) relacionó la cerámica de la tradición Cumancaya con el estilo tricromo pre-Tiwanaku de Mojocoya en las cabeceras del río Pilcomayo, en Chuquisaca, Bolivia, y con la del río Palacios en los Llanos de Mojos. Para él, esto sugiere una migración de pueblos hablantes de idiomas Pano desde territorios actualmente bolivianos hacia la cuenca del río Ucayali alrededor de 400 a 600 d.C. (Raymond, DeBoer y Roe 1975:138).

Lathrap (1962:561-566) propuso que conflictos bélicos entre poblaciones invasoras con los portadores sedentarios de tradiciones Barrancoides favorecieron a los invasores y permitió el dominio del Ucayali central por los ancestros de los Shipibo, Konibo y Xétebo contemporá-

neos. Así, estos pueblos habrían consolidado su control del Ucayali alrededor de 500 d.C. (Lathrap, Gebhart-Sayer y Mester, 1985:59-62).

Investigaciones posteriores en el bajo río Ucayali de Daniel Morales Chocano (2002, 2008) y Jorge Carranza Orbegoso (2017) han documentado la presencia de cerámica de la tradición Cumancaya allí, además de cerámica y artefactos de fechas posteriores más similares a los diseños y técnicas de la cerámica de los Shipibo contemporáneos.

La tradición policroma de Caimito

La policroma de Caimito es la última tradición cerámica documentada por Lathrap (1970:145-159) y por Thomas Myers (1967) y Weber (1975). Myers obtuvo el primer registro para el complejo Olaya de Pirococha, en el bajo río Ucayali. Hay una mayor presencia en Imiriácocha, por el río Tamaya, aguas arriba de Masisea y que, con el primero, constituye un curso antiguo del río Ucayali. En Imiriácocha, hay un registro de cerámica de estilo Cumancaya con fecha C¹⁴ de 810 ±80 d.C. (Weber, 1975:11), además de las del estilo Caimito del siglo XIV d.C. (T. Myers, 1967; Lathrap, 1970:145; Weber, 1975:430). Entre las formas registradas destacan urnas funerarias antropomorfas, además de torteras de hilar y hachas líticas en forma de T (Lathrap, 1970:149-150; Weber, 1975:371-379, 408, 483).

Concluyen, además, una continuidad histórica a través de los Omagua históricos y los Kukama y Kukamiria contemporáneos, hablantes de un idioma Tupí (Lathrap, 1970:151-17; Weber, 1975:431-435). Presumen, en base a la documentación histórica sobre los Omagua, la migración de un pueblo que habría hablado un idioma Tupí desde el río Amazonas central hacia el alto Amazonas a partir del siglo XIV. Sin embargo, otro alumno de Lathrap, José Brochado (1984) desarrolló un modelo diferente para la expansión de los pueblos Tupí adentro y afuera de la Amazonía a partir de 1200 d.C., con la llegada de la cerámica policroma de tipo Miracanguera hasta el río Ucayali, desde Brasil y Bolivia, para constituir la tradición Caimito, no vía el río Amazonas como asumían Lathrap y Weber.

La relación del Ucayali con la cuenca del Madre de Dios

Como hemos visto, la cuenca del Ucayali fue ocupada durante tres milenios por sociedades relativamente complejas, con inicios de estratificación social. No hay, hasta ahora, claras evidencias de secuencias de cerámica similar en la cuenca del río Madre de Dios. La relación entre las culturas de ambas cuencas se limitaría probablemente a

movimientos de grupos élites que se dedicaban al intercambio de bienes de prestigio entre ellos. Los estilos de uno de estos grupos sugieren una posible relación con los Arawak desde hace dos o tres milenios y otro posiblemente pano-hablante desde hace unos 1,500 años, si las interacciones propuestas por Lathrap se confirman en futuras investigaciones y las indicaciones de filiación etnolingüística se comprueban.

Al parecer, la ruta de interacción entre el Ucayali y el resto de la Amazonía suroccidental fue por el río Purús, como proponía Brochado, y posiblemente también por el río Las Piedras; esas rutas podrían haber sido utilizadas durante milenios por pueblos comúnmente asociados con lenguas Arawak y Pano. Ahora debemos mirar más al este para orientarnos sobre posibles vínculos con la prehistoria de la cuenca del Madre de Dios.

La cuenca del río Beni

Aspectos de la prehistoria de la cuenca del río Beni, al este y sur de la cuenca del Madre de Dios, además de las zonas limítrofes más al este, han sido documentados por arqueólogos profesionales desde principios del siglo XX. Nordenskiöld (1913, 1917a, 1922, 1924, 2001) recorrió los ríos Beni y Mamoré en Bolivia, entrando desde Cochabamba. En su expedición de 1913-1914, Nordenskiöld (1924) halló en el río Beni urnas funerarias con forma humana y sitios de vivienda de gran tamaño en las zonas de Chimay, la misión franciscana de Covendo y Buturo, en el territorio del pueblo Masetén⁴. Además, encontró cerámica de cuatro patas en un estrato en este sitio, similar a la que él había encontrado en el estrato inferior de Loma Velarde, en el sur de los Llanos de Mojos (Nordenskiöld, 1913) y que él asoció con el período Arawak Temprano, además de cerámica con diseños de espiral parecidos a los de Tiwanaku y Mizque del altiplano y también en la zona de Cochabamba (Nordenskiöld, 1917a:1415; Ben-

nett, 1936:396-404). Nordenskiöld también describió a los pueblos Masetén, Tsimane, Maropa⁵, Yuracaré⁶ y Karipuna⁷, a inicios del siglo XX. Lathrap (1970:123-127) descartó la relación entre Chimay y Tiwanaku por un simple diseño. Ubicó en la tradición Barrancoide a los complejos de Chimay, en el río Beni, y de Loma Velarde, en los Llanos de Mojos, descritos por Nordenskiöld con fechas de 600-700 d.C., indicando una migración Arawak desde el noroeste del continente. Marcos Michel López y Carlos Lémuz (1992) identificaron al complejo en el río Maniquí, afluente del Mamoré al este del pueblo de San Borja, como de estilo Barrancoide. En su re-análisis de la cerámica Chimay de Nordenskiöld, Carla Jaimes Betancourt (2016b) concluye que los complejos de Chimay revelan ocupaciones multiétnicas aun no aclaradas.

No debemos asumir que todos los creadores de la tradición Barrancoide hablaban idiomas Arawak. Existe abundante evidencia de similitudes en los diseños de artefactos de cultura material por pueblos que hablaban idiomas diferentes. Las Lomas Velarde, Henmarck y Masicito, excavadas por Nordenskiöld en los Llanos de Mojos se ubican en territorio histórico de pueblos de habla tanto Guaraní como Arawak. Más aún, las investigaciones del equipo polaco liderado por Andrzej Karwowski (Karwowski, 2008; Karwowski, Obalek y Spanowicz, 2008) en el sitio Uuauno de la cuenca baja del río Beni, revelan prácticas funerarias similares a las de los indígenas Takana contemporáneos, con entierros profundos y vasijas de cerámica con ofrendas junto a los esqueletos.

Al norte de Covendo en el río Beni, en Rurrenabaque, el arqueólogo austriaco Arthur Posnansky (1928) encontró una urna funeraria en forma humana con pies y brazos, además de otra urna ancha y un pectoral de bronce y cerámica pintada y con incisiones de tres y cuatro patas. En 1962, el fotógrafo y arqueólogo boliviano Gregorio Cordero Miranda (1984), recorrió el río Beni, buscando

⁴ Masetén ahora se considera, con Chimane (Tsimane'), como un solo idioma aislado con tres dialectos: Masetén de Covendo, Masetén de Santa Ana y Chimane (Sakel, 2003:287, 2009:333). Ellos mismos se consideran etnias diferentes (Sakel, 2009:333). Aparecen en la literatura por primera vez en el informe del capitán Francisco Angulo (1906) de 1588, en el pueblo llamado Amo, donde le contaron de las riquezas de oro en Corocoro (Métraux, 1948b:486).

⁵ Los Maropa, llamados Reyesanos por algunos autores, debido a su historia en la misión jesuita Los Santos Reyes en el río Beni desde 1706, fueron esclavizados por los caucheros que operaban en la zona a fines del siglo XIX y después. Hablan un idioma Takana, aunque solo quedan 12 hablantes mayores. El idioma fue analizado recientemente por Antoine Guillaume (2008, 2012).

⁶ Los Yuracaré (Yurucare, Yurujure) resistían el contacto con las sociedades colonial y nacional boliviana desde el siglo XVI, cuando eran considerados aliados de los Chiriguana contra de los inkas y españoles. Los misioneros jesuitas y franciscanos incorporaron a algunos de ellos en las misiones de Mojos. Los sobrevivientes actuales cuentan con sus Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en la zona del TIPNIS en el Chapare, al norte de Cochabamba, donde les agreden colonos y narcotraficantes. Rik van Gijn (2006, 2014b) analizó su idioma y lo clasifica como aislado de las principales familias lingüísticas.

⁷ Los Karipuna (Caripuná, Kkaripuná) se ubicaban en los siglos XIX y principios del XX en el río Guaporé, en Bolivia, y en el alto Madeira y Purús, en Brasil (Martius, 1867:ii:240; Métraux, 1948b:449-450). Su idioma, de filiación Pano, es considerado extinto (Fleck, 2013:80, 96).



◀ Muralla de piedra del sitio arqueológico Ixiamas. Foto ampliamente diseminada por el internet y atribuida a Freddy Arce Helguero.

evidencia de la presencia inka en la zona, sin lograr su objetivo. Halló algunas tumbas con ofrendas de cerámica. Luego, en Baba Trau, por el alto río Beni, el arqueólogo boliviano Max Portugal Ortiz (1978) halló un aríbalo (cántaro grande) y un hacha de bronce de estilo inka, lo que para él evidencia una relación comercial en la época inka, pero no ocupación ni presencia permanente. Portugal Ortiz (1978:12-14) propuso una Cultura Beni en la cuenca de río Beni al norte de Rurrenabaque. Él la relacionó con el grupo lingüístico Arawak. En 1989, el arqueólogo del INAR, Jedu Sagárnaga, excavó una tumba que incluía un ajuar que muestra algunos rasgos inka en San Buenaventura (Tyuleneva, 2010:95). Más al sur, en las comunidades Tambo Kusi Chojllaja y Corralpagta, del alto río Beni, provincias de Larecaja y Muñecas, La Paz, Juan Faldín Arancibia (1987, 1990:78-79) documentó restos de la cultura Chiripa, del Formativo lacustre, con fechas entre 850 y 500 a.C.

En el sitio Jinac Chañes, ubicado a 420 msnm al noreste de la comunidad mosetén llamada Asunción de Quiquibey, a orillas del río Quiquibey, afluente derecho del río Beni en la Reserva de Biósfera y Territorio Indígena Pilón Lajas, un equipo boliviano-polaco recuperó 106 fragmentos de cerámica alisada sin engobe (Machicado Murillo y Quiroga Taborga, 2009). No establecieron secuencias cronológicas.

Un equipo de investigadores polacos excavó un cementerio antiguo en el sitio Uauauno, sobre la margen derecha del río Beni a unos 25 kilómetros al norte del sitio Baba

Trau y 60 kilómetros al norte de Rurrenabaque, en un área ocupada en diferentes momentos por los pueblos Takana, Maropa, Tsimane y Ese Eja (Karwowski, 2008; Karwowski, Obalek y Spanowicz, 2008). Hallaron nueve tumbas con restos humanos enterrados en urnas similares a los encontrados por Cordero (1984) y a los de las lomas de los Llanos de Mojos. En dos de estas tumbas había recipientes de cerámica rodeando el esqueleto y fragmentos de cuencos con soporte anular sin decoración y un tambor cerámico con decoración modular. Por la acumulación de piedras encima de las tumbas y la decoración similar a los tejidos de los indígenas takana contemporáneos, los autores las asocian con los antepasados de dicha cultura⁸.

Ixiamas

El arqueólogo francés Louis Girault (1975) describió la muralla de piedra de Ixiamas ubicada a unos 900 msnm en el río Tequeje, un afluente derecho del río Madidi en la provincia de Abel Iturralde, La Paz. Faldín Arancibia (1978, 1984) sugiere que su origen sería Mollo (pre-inka). El arqueólogo finlandés Martti Pärsäinen y sus colegas (Pärsäinen, Siiriäinen y Korpisaari, 2003:45-46) lo califican como fortificación inka.

El geógrafo y explorador genovés Yuri Leveratto (2013:100-101) también lo describe y presenta fotografías de esta construcción, que él considera pre-inka, pero utilizada por los inkas para fines no defensivos. Esta posición es afirmada también en comunicaciones inéditas del arqueólogo

⁸ Agradezco a Andrzej Karwowski por facilitarme estas referencias.

boliviano Freddy Arce Helguero. Faltan investigaciones arqueológicas más completas con secuencias de cerámica y análisis de diseños y formas, sin atribuirlos a determinadas agrupaciones étnicas o lingüísticas, además de mayor precisión sobre su antigüedad.

Los Llanos de Mojos

En la cuenca del río Mamoré, al este de la cuenca del río Beni, las lomas de origen humano de Velarde, Hernmarck y Masicito, en la zona sur de los Llanos de Mojos, Nordenskiöld (1913, 1917a) realizó excavaciones que revelaron culturas no andinas de mucha elaboración, con entierros que incluían cerámica antropomorfa de diversos tipos.

Luego de medio siglo de abandono, estas construcciones y otras obras de tierra y campos elevados de los Llanos de Mojos llamaron la atención pública durante la década de 1960 en el contexto de la exploración petrolera, cuando el geólogo George Plafker (1963) los registró, y Denevan (1963, 1966, 1980) describió con mayor precisión y detalle las monumentales obras para el manejo de agua, peces, tierras para el cultivo y demás recursos naturales.

Los “paisajes domesticados” de los Llanos de Mojos han sido el enfoque de una amplia investigación y discusión durante las últimas décadas. Clark Erickson, quien estudió con Lathrap, colaboró con el INAR en un reconocimiento inicial por el gobierno de Bolivia (Erickson y Faldín Arancibia, 1979; Faldín Arancibia, 1984). A continuación, arqueólogos argentinos de la Universidad de La Plata realizaron excavaciones allí y documentaron la antigüedad de las ocupaciones humanas tanto continuas como intermitentes a través de tres milenios, llegando hasta la conquista europea (Dougherty y Calandra, 1981, 1981-1982, 1984, 1985; Dougherty, 1985). Sus perspectivas sobre culturas amazónicas tempranas en la zona fueron reafirmadas por Erickson (2005:90).

Ha quedado claramente demostrado que los pobladores de una vasta área de sabana inundable del norte de Bolivia transformaron el paisaje con la construcción de miles de lomas bajas pero de altura suficiente para proteger de las inundaciones a los asentamientos de mayor población, campos elevados para el manejo del agua en sus cultivos, calzadas elevadas para su transporte, canales y sitios habitados rodeados por zanjas circulares, reservorios y esclusas de peces, un conjunto de obras complejas que permitían una gran concentración de población en un área muy extensa (Denevan, 1966, 1980, 2001:239-251;

Erickson, 1980, 1995, 2005, 2008, 2009, 2010; Walker, 2004, 2008, 2011; Erickson y Balée, 2005; Erickson y Walker, 2009). Para su construcción se requería de una impresionante mano de obra, lo que indica una sociedad con al menos los inicios de estratificación social y poder centralizado que podía movilizarla.

Los referidos estudios han enfocado el espacio geográfico y sus modificaciones en el sector noreste de los Llanos de Mojos, sin documentación significativa de secuencias de cerámica y otros artefactos. Asumieron que estas obras corresponderían a la tradición policroma asociada con Barrancoide, siguiendo los criterios de Lathrap. En el sur y sureste de los Llanos de Mojos ahora contamos con análisis de secuencias de cerámica en las lomas Bella Vista, Salvatierra, Mendoza y Casarabe por Heiko Prümers, Carla Jaimes y Rubén Plaza (Prümers, Jaimes y Plaza, 2006; Jaimes Betancourt, 2010, 2012, 2016a, 2016c; Prümers, 2012; Prümers y Jaimes, 2014). Esta extensa documentación revela continuidades y rupturas entre diferentes estilos de cerámica amazónica durante un milenio en esa área.

En el sitio El Paquió, en el borde del lago Rogoaguado de los Llanos de Mojos, Gori-Tumi Echavarría López (2014) documentó un conchal con cerámica pintada de características propias que no se ha podido relacionar con las muestras de otros sitios del área ni con la documentación histórica del área ni ubicarse en el tiempo.

Jaimes Betancourt (2010:64-133) distingue cinco fases en su cronología que reflejan continuidad con variaciones y modificaciones, pero no transiciones abruptas. Sus fechas, 600 a 1400 d.C. son cercanas a las de Dougherty y Calandra (1981-1982), de entre 500 y 1200 d.C. para Loma Salvatierra. John Walker (2011) complementa esta documentación con su análisis de cerámica de estilo policromo en San Juan, en el sector central de la cuenca del río Mamoré.

Lombardo y Prümers (2010) documentaron con tecnología del Sistema de Información Geográfica (SIG) una mayor extensión de campos elevados al norte de Santa Ana, de lo que se conocía antes. Ellos cuestionan las conclusiones sobre la capacidad productiva y nivel de complejidad social asumidos por Erickson, Walker y sus colegas. Consideran que el objetivo principal de las obras de tierra era el control de las inundaciones (Lombardo *et al.*, 2011; Lombardo, 2012; Lombardo, May y Veit, 2012). Las fechas C¹⁴ asociadas a la cerámica en áreas de las obras de tierra, sin incluir las lomas del sur del área, son de 600 a 1300 d.C.

Jaimes Betancourt (2017:44) concluye que las diferencias encontradas en la cerámica de los Llanos de Mojos reflejan un paisaje multicultural, con el afloramiento de una diversidad cultural marcada por el desarrollo simultáneo de diferentes pueblos con distintas fases y tradiciones cerámicas en diferentes lugares.

Los pueblos Guaraní en Bolivia

La información histórica aceptada hasta hace poco asumía que pueblos hablantes de idiomas Guaraní llegaron a territorio actualmente boliviano recién en 1520 con una migración de los Chiriguana, acompañados por el portugués Alejo García (Nordenskiöld, 1917b:103-121; Métraux, 1948a:75). La historiadora Catherine Julien (1997, 2006) mostró que el término Chiriguana es genérico y se refiere a diversos grupos étnicos que tenían relaciones hostiles entre sí. Además, ella (1997:29) resalta la hostilidad que había entre el grupo de Chiriguana del entorno del puesto de avanzada español de Asunción, capital de Paraguay contemporáneo, y los Guaykurú al norte en territorio actualmente brasileño, lo que permitió una alianza militar coyuntural entre los españoles y estos Chiriguana, mientras otros, aliados con Arawak-hablantes, ancestros de los Chané, se unieron contra los inkas.

Como señala Lorenzo Calzavarini (1980:62-67), los Guaraní del Gran Chaco tenían relaciones antiguas de intercambio (mujeres-esclavos-metales) con los Andes y ese movimiento se intensificó con la migración de los *Itatines* o *Guarayu*. En respuesta a la colonización española a principios del siglo XVI, se establecieron en el espacio ocupado por los Chané, a quienes eventualmente dominaron, mientras su organización sociopolítica se transformó en un aparato militar para consolidar su espacio político.

Además, Pärssinen (2003, 2008) presenta evidencia sobre la presencia de la tradición Guaraní, de un pueblo que él presume hablante de idiomas Guaraní, en el departamento de Chuquisaca, en el sur de Bolivia, con fechas C^{14} desde el año 135 ±90 d.C. y hasta 1530 d.C. Entonces, había la tradición Guaraní en Bolivia durante los dos milenios de la era cristiana, sus posibles desplazamientos hacia el norte explicarían las urnas funerarias antropomorfas, de cerámica corrugada, con incisiones por uña de mano y otros aspectos de dicha tradición arqueológica en las cuencas del Beni y Mamoré en el norte de Bolivia, asociados con la tradición

Caimito en la cuenca del Ucayali, aunque siempre debemos cuestionar la relación entre estilos cerámicos y determinadas asociaciones étnicas y lingüísticas.

Un problema que queda por resolver es la posible relación entre los creadores de las lomas y obras de tierra de los Llanos de Mojos con los ancestros de los pueblos Sirionó y Yuquí, de habla Guaraní, del tronco Tupí. Los estudios etnográficos de estos pueblos que entraron en contacto permanente con la sociedad nacional en diferentes momentos del siglo XX (Holmberg, 1948, 1969:10-16; Stearman, 1987, 1988:22-39; García Jordán, 2011:9-39) destacan su condición de nómadas, en condiciones culturales muy sencillas, sin horticultura en el momento de contacto.

Sin embargo, David Jabin (2016)⁹ documentó en detalle relaciones de esclavitud endógama entre los Yuquí, lo que sugiere un nivel antiguo de estratificación social con organización económica compleja para este pueblo. Recordemos al aporte clásico de Claude Lévi-Strauss (1963:101-119) sobre “culturas regresivas” con horticultura y organizaciones sociales más complejas antes de la experiencia colonial de su entorno. William Balée (1993:219-225) contrasta las formas de aprovechamiento de las plantas entre los horticultores Ka’apor y los recolectores Guajá de la cuenca del Tapajós de la Amazonía oriental de Brasil, con indicios de regresión agrícola en el caso de los Guajá atribuida a las presiones de los contactos coloniales.

Una explicación similar la otorga Carlos Fausto (2001:169-174) para los casos Parakanã, Guajá, Yuquí, Sirionó y Aché-Guayakí, todos de la familia lingüística Guaraní. Como veremos líneas abajo, los idiomas del tronco Tupí en las tierras bajas y en el Chaco boliviano son de la familia Guaraní, mientras los de los pueblos Tupí-hablantes en el vecino Estado de Rondônia en Brasil, son de otras ramas. ¿Cuál ha sido la relación entre ellos y los Guaraní-hablantes en Bolivia? Falta mayor documentación arqueológica.

El alto río Madeira, el Acre y el Purús

La zona de cachuelas del alto río Madeira en el estado brasileño de Rondônia, cerca de la frontera entre Brasil y Bolivia, constituye una barrera de transición ecológica y reúne condiciones extraordinarias para favorecer el desarrollo de culturas humanas. El arqueólogo brasileño Eurico Theófilo Miller (1999:333) resalta la importancia de la abundancia

⁹ Agradezco a Diego Villar por facilitarme esta referencia.



▲ Pesca en Cachoeira Teotônio antes de la construcción de la represa hidroeléctrica Santo Antônio. Foto: Michael Goulding (Goulding, Smith y Mahar, 1996:108).

◄ Artefactos excavados de la zona Cachoeira Teotônio, de $\pm 5,000$ a.C. Colección Elétronorte. Foto: Thomas Moore, Porto Velho, 15 de mayo de 2016.

de proteína animal obtenida del manatí (*Trichechus inunguis*), paiche (*Arapaima gigas*), charapa (*Podocnemis expansa*) y taricaya (*Podocnemis unifilis*), además de numerosas especies de palmera que incluyen el babasú (*Orbygnia martiana*), chonta (*Attalea excelsa*), shapaja (*Scheelea phalerata*), aguaje (*Mauritia flexuosa*), chambira (*Astrocaryum chambira*) y pijuayo (*Bactris gasipaes*), así como la abundancia de castaña (*Bertholletia excelsa*).

Entre 1979 y 1989, antes de la construcción de la represa hidroeléctrica de Santo Antônio, Michael Goulding, Nigel Smith y Dennis Mahar (1996:109) documentaron la producción de entre 900 y 1,500 toneladas de peces por los pescadores de Porto Velho en esa zona. Tal abundancia favorecía el asentamiento y desarrollo de poblaciones humanas, además que la articulación de la Amazonía suroccidental con el resto de la Amazonía y, vía el río Guaporé al sureste, con la cuenca del río de La Plata.

En el área del alto río Madeira, cerca a la desembocadura del río Jamarí, Miller y otros (1992:36, citado por Eriksen, 2011:59) establecieron secuencias precerámicas y cerámicas a través de diez milenios. La fase Itapipoca, presente en cuatro sitios, tiene fechas C^{14} de entre 6320 ± 100 años y 4970 ± 60 años a.C. Lo siguen la fase Pacatuba, con fechas de entre 4090 ± 130 y 3210 ± 70 años a.C. y la fase Masagana, con fechas de entre 2780 ± 70 y 640 ± 60 a.C.

Miembro del equipo del Proyecto Alto Madeira (PALMA), organizado por el arqueólogo Eduardo Neves, del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo, Silvana Zuse (2011:37-38, 2014:379), en el contexto del EIA para la planta hidroeléctrica de Santo Antônio, identificó en una capa del sitio Garbin materiales precerámicos con fechas de casi 6,000 a.C., así como indicios de restos similares por ambas riberas del río Madeira. Respalda esta interpretación, Cliverson da Silva (2012:39), de la Universidad

Federal de Rondônia, realizó excavaciones en la isla Santo Antônio, aguas arriba de la ciudad de Porto Velho, y documentó estratos precerámicos con fechas desde 5,760 ±70 a.C. que incluían material lítico que había sido transportado de otras zonas donde hay piedra en la naturaleza.

Los sitios con materiales líticos de la fase Massangana son Teotônio, Garbin y otros dos del río Majari medio y bajo. El equipo PALMA encontró en el sitio Teotônio cerámica sencilla con incisiones con fechas de 400 d.C. y determinó que pertenece al estilo Pocó del bajo río Amazonas, asociada con la tradición Barrancoide (Neves, 2008:57; Almeida, 2013:349). Similar cerámica ocurre también en el sitio Nova Vida con fechas cercanas a 200 d.C. (Almeida, 2013:349). Así, la cerámica de la primera mitad del primer milenio d.C. no forma parte de la tradición Polícroma, sino de la tradición Barrancoide. Su encuentro con los portadores de la tradición Polícroma ocurrió en esa zona antes de 700 d.C. (Almeida, 2013:350).

La cerámica Jamari, de Miller y otros (1992) provendría de una red de intercambio extensiva en el alto Madeira (Almeida, 2013:350), sin descartar (Almeida, 2013:351) la posición de Miller (2010) de que la subtradición Jamari fuera producida por hablantes del idioma Tupí-Arikém. En base a lo arriba expuesto, podremos concluir que el área de las cachuelas del Madeira fue ocupada por milenios por diferentes pueblos que transformaron la Amazonía (Almeida, 2013:354) y produjo un mosaico cultural con presencias de culturas de pueblos que podrían haber sido hablantes de idiomas proto-Arawak, -Pano y -Tupí, sin excluir otras posibilidades tales como proto-Harakbut, -Jê, -Takana y -Arawá, en la Amazonía suroccidental. En coincidencia con esta conclusión, Zuse (2014) documentó en 14 sitios excavados en el alto río Madeira una extraordinaria variabilidad de la cerámica del período de 2470 a.C. hasta 500 d.C.

Esta posición sobre la variedad de estilos de cultura material incorporadas en una red de comunicaciones e intercambio es consistente con lo que DeBoer (1990) y ayuda a explicar la variedad de estilos de cultura material en una misma región (Hornborg y Eriksen, 2011:132). Probablemente, procesos similares de interacción multiétnica ocurrieron en zonas peruanas, bolivianas y brasileñas del alto Amazonas entre ancestros de hablantes de idiomas Arawak, Pano, Takana, Tupí, Arawá y Harakbut.

Si estas interpretaciones son correctas, y si se sigue confirmando la antigüedad de las fechas con las investigaciones en curso y futuras, entonces, la zona de las cachuelas del

alto río Madeira sería el fogón desde donde provendrían no solo las sociedades más complejas que se consolidaron en los Llanos de Mojos, el Acre y el Ucayali durante los últimos cuatro milenios, sino también fuente de dispersión de los diversos primeros pobladores del piedemonte de las cuencas del Madre de Dios, Beni y Mamoré.

Lathrap pensaba (1968) que no había una adaptación efectiva de pueblos cazadores y recolectores antiguos en los bosques tropicales de la alta Amazonía, que dicha región se habría poblado primero por agricultores que se asentaron en las márgenes de los ríos principales y que las zonas interfluviales se habrían ocupado cuando pueblos más poderosos los desplazaron de los ríos preferidos posteriormente, resultando en migraciones al interior con degeneración cultural. La agricultura sedentaria y estable se daba en áreas de *varzea* cercanas a los ríos principales dejando los espacios interfluviales menos fértiles para el cultivo de tala y quema migrantes (Lathrap, Gebhart-Sayer y Mester, 1985:54-59). Pero en fechas más recientes, se han presentado evidencias de pueblos antiguos no agricultores en la Amazonía y también de sociedades complejas en zonas interfluviales (Schmitz *et al.*, 1982; Roosevelt, 1998; Roosevelt *et al.*, 1996; Pärssinen, Schaan y Ranzi, 2009), lo que invalida la hipótesis de Lathrap.

El Acre y el Purús

Más al norte, en las cuencas del Acre y alto Purús en Brasil, los estudios recientes de Pärssinen, Denise Schaan y Alceu Ranzi documentan 281 montículos de tierra en formas geométricas, que ellos llaman geoglifos (Pärssinen *et al.*, 2003; Schaan *et al.*, 2007; Pärssinen, Schaan y Ranzi, 2009; Schaan, 2012:141-175) y que evidencian la presencia de sociedades complejas con algún nivel de estratificación social y con ocupación entre 1 y 1300 d.C. (Schaan *et al.*, 2012), con una población de aproximadamente 100,000 personas.

Pirjo Virtanen (2011) destaca la similitud de estos diseños geométricos con los dibujos de visiones de ayahuasca de los Manchineri del río Iaco, quienes hablan un idioma Arawak con diferencias dialectales del idioma Yine. Además, la forma circular de las zanjas (Schaan, 2012:157; Schaan *et al.*, 2012) es similar al patrón de las aldeas circulares en la cuenca del Tocantins en Brasil central descritas por Irmhild Wüst y Cristiana Barreto (1999) y en el alto río Xingú por Michael Heckenberger (2005), como característica de las aldeas de pueblos de la matriz Arawak.

En resumen, tenemos evidencia clara de que tanto en los Llanos de Mojos como en el Acre los diversos pueblos

asentados allí durante los tres milenios anteriores a la llegada europea desarrollaron sociedades complejas con el inicio de la estratificación social, con desarrollo político-religioso mayor y más complejo de lo que había en la selva sur peruana. Además, probablemente dichas sociedades se constituyeron con movimientos de bienes, personas e idiomas entre estas dos áreas y la cuenca del Ucayali, por el río Purús y los caminos interfluviales del área.

LOS PUEBLOS DE LA SIERRA ANDINA EN LA SELVA AMAZÓNICA

La tesis de Julio C. Tello (1942, 1943) atribuye influencias amazónicas a importantes aspectos de la cultura Chavín de Huántar, que floreció en la cuenca alta del río Marañón, Áncash, Perú. Propuso que la adaptación de tubérculos amazónicos como la yuca (*Manihot esculenta*), en los valles interandinos sentaría la base para el desarrollo de los cultivos de tubérculos andinos y la ganadería de camélidos en la sierra y costa andinas, de manera que permitiera la consolidación no solo de Chavín, sino también de las civilizaciones posteriores de Moche, Nazca, Wari, Tiwanaku y Chimú, en base a la papa y otros tubérculos andinos (Lumbreras, 1989:44-55).

Para Lathrap (1973a, 1973b, 1977), lo que permitió la articulación entre las culturas sedentarias de horticultura en toda la Amazonía y más allá fue el intercambio de bienes prestigiosos entre diferentes zonas del conjunto de participantes en una red de intercambio a larga distancia. Estas actividades parecen haber sido muy importantes a nivel de toda la Amazonía y también entre la Amazonía y la sierra y costa norte.

Así, al menos en el norte del Perú y en Ecuador, los pueblos andinos y de la costa sostuvieron interacciones con pueblos amazónicos durante por lo menos cinco milenios. En restos de la civilización más antigua del Perú conocida hasta ahora, Caral-Supe, en el norte de Lima, Ruth Shady (2003:118-119, 2009:115) registra vegetales como el achiote (*Bixa orellana*), palillo (*Campomanesia lineatifolia*), semillas de wairuro (*Ormosia* sp.) y tutumo (*Crecentia kujete*), además de caracoles (*Megalobulimus* sp.) procedentes de la cuenca amazónica.

El horizonte medio andino en el sur peruano y norte boliviano

No contamos con evidencia similar tan antigua para el sur peruano y Bolivia. Para el Horizonte Medio andino –aproximadamente 500-1,100 d.C.– hay indicios de intercambio Wari-Cumancaya en la Granja Sivia de la selva de Apurímac (Raymond, 1972:222-223, 1982). Hay documentación, además, del sitio Wari en Espíritu Pampa, Vilcabamba, donde Javier Fonseca Santa Cruz (2011, 2016) halló 12 tumbas selladas con personajes de élite ataviados con oro y plata, además de cerámica y otros artefactos. Este hallazgo complementa a los sitios Wari documentados en Pikillacta (McEwan, 2005) y Huaro (Glowacki, 2002), al sureste de la ciudad de Cuzco¹⁰. Lyon (1981:9) propone a la Granja de Sivia como posible sitio de intercambios anuales o un puesto de frontera entre los Wari y los creadores de la tradición Cumancaya.

Katharina Schreiber (1992:48-49) considera a las laderas orientales de los Andes en el Perú, como periféricas al desarrollo de las tradiciones Centro-Andinas. Excluyó a esa región de su análisis de lo que ella llama el imperialismo Wari. Para su integración, las sociedades andinas complejas, incluyendo Wari, aprovecharon caravanas de camélidos durante el Horizonte Medio (Núñez y Dillehay, 1995). Los camélidos no se adaptan bien al medio de los bosques tropicales.

Gordon McEwan (2005:75) propone que la madera utilizada en las minas de yeso en las cercanías de Pikillacta habría sido traída desde los bosques selváticos, sin indicar el origen exacto de esa madera. Los bosques tropicales más cercanos están en la ceja de selva del río Arasa, cuenca del río Madre de Dios. Véronique Belisle y Alan Covey (2010:92), proponen que los Wari de Pikillacta y Huaro compartieron el dominio del alto río Vilcanota con Ak'awillay del Llano de Xaquixaguana, fundamentándose en redes de bienes de prestigio, lo que habría conducido al establecimiento de colonias agrícolas. Concluyen que los Wari explotaron las redes de bienes de prestigio para obtener productos de los bosques tropicales y de la cuenca del lago Titicaca.

Probablemente no hubo aislamiento absoluto de la influencia Wari en la cuenca de Madre de Dios, ya que

¹⁰ A partir de 1971, se hizo costumbre escribir “Cusco” y no “Cuzco” por iniciativa del alcalde del momento. Cerrón Palomino (2007) demuestra que es un error lingüístico, ya que la “z” representa un sonido del español colonial que se ha perdido posteriormente. Por tanto, el Centro Bartolomé de las Casas cambió su estilo, adoptando la forma tradicional “Cuzco”. Empleo “Cuzco” para referirme a la antigua capital inka y “Cusco” para designar la región subnacional, porque es su denominación oficial todavía. En años recientes, “Cuzco” viene adquiriendo mayor aceptación tanto académica como en el uso popular.

tendría sentido que los pobladores de ambas regiones tuvieran relaciones indirectas de intercambio a través de los portadores de las tradiciones Cumancaya y Caimito en las cuencas vecinas del Apurímac y Urubamba. Sin embargo, no hay indicaciones de que la cuenca de Madre de Dios, protegida por las barreras geográficas de montañas muy empinadas y pueblos que resistían, fuera un espacio importante para los Wari y su esfera de influencia política y comercial.

Durante el mismo período se desarrolló la cultura Tiwanaku centrada en el entorno del lago Titicaca, donde predominó durante casi un milenio. Su órbita de influencia tuvo una orientación hacia el sur, abarcando áreas desde Moquegua hasta Cochabamba, en Bolivia, y llegando al noroeste argentino y el norte de Chile.

Faldín Arancibia (1987:2-3, 1990:79-80, 1991) y Charles Stanish (2003:135) documentaron la presencia de cerámica de estilo Chiripa, del Formativo lacustre, 850-500 a.C., en el área de Larecaja, cabeceras del río Beni. Esta cerámica, procedente del lago Titicaca, se compara con la de Cochabamba, más a sureste, que tenía lazos intensos con la cultura Tiwanaku (Stanish, 2003:191). Los *yungas* (tierras cálidas en aimara) de Cochabamba proveían de coca a las élites de Tiwanaku (Kolata, 1993:49-50); los cocales en el valle de Larecaja fueron posteriores. Stanish y colegas (2010) documentaron colonias informales tiwanaku, no controlados por el estado central, dedicadas al intercambio de bienes, a cientos de kilómetros del lago Titicaca hacia Moquegua y el sur. El área que abarcaron estas actividades incluía Larecaja. Las incursiones de Tiwanaku tardío en la cuenca de Madre de Dios llegaron hasta Ollachea a 2,800 msnm, en Carabaya, Puno (Coben y Stanish, 2005).

John Janusek (2008:46), resalta la importancia de plantas psicotrópicas como el yopo (*Anderanthera* spp.) y floripondio (*Brugmansia* spp.), procedentes de los yungas de la cuenca del Beni, en ritos shamánicos de Tiwanaku. Destaca el papel de los Kallawayas en la provisión de estas plantas, además de la coca. Rodica Meyers (2002) afirma que los Kallawayas sirvieron de intermediarios entre pisos ecológicos de puna, valles y yungas mediante la producción de excedentes agrícolas, el aprovechamiento de camélidos para el transporte y la consolidación de rutas de intercambio a partir de Camata, Azángaro y Corocoro. Estas redes permitían que piedras cotizadas, como turquesas y lapislázuli, además del oro de Carabaya y el

cobre, llegaran desde la sierra andina hasta los desiertos de Atacama, en Chile, la costa norte del Perú y Ecuador, y la costa del Pacífico en México.

En tiempos pre-inkas, los Kallawayas habrían articulado a su espacio de intercambio la sal de la selva central peruana, mates de guayusa (*Ilex guayusa*), rapé de yopo, tabaco (*Nicotiana* spp.), tintes ceremoniales como el achiote (*Bixa orellana*), además de coca, maderas y plumas, todos de procedencia amazónica (R. Meyers, 2002:65-94).

Burger (2013), con evidencia arqueológica, afirma que algún nivel de intercambio mercantil existía durante todo el período pre-colonial en los Andes centrales con áreas más allá del control político de los que tenían el poder centralizado antes y durante el régimen de los inkas. La ruta principal del intercambio Wari-Amazonía suroccidental habría sido el río Apurímac. Entre Tiwanaku y sus sucesores inmediatos la ruta sería por el río Beni. Los Qolla aprovechaban los ríos Inambari y Tambopata, y los inkas los ríos Apurímac, Urubamba y Beni. La presencia de cerámica inka en áreas del río Madidi y el bajo río Beni no implica control político por los inkas de esas áreas sino intercambios. Las influencias y presiones de culturas andinas sobre la cuenca del río Madre de Dios fueron tardías y limitadas. Esta situación se mantuvo durante el inkato, cuya presencia en las áreas de acceso a estas zonas duró menos de un siglo. Las fronteras eran elásticas, avanzando y retrocediendo en función a los intereses de las coyunturas, en zonas de ceja de selva entre 600 y 2,000 msnm.

En sus excavaciones efectuadas en 1940, Marion Tschopik (1946), documentó tres períodos diferentes para estilos de cerámica en la actual región Puno en Perú para el período entre el colapso del estado Tiwanaku y la ocupación de esa región por los inkas: Collao, compartido entre los territorios Qolla, Umasuyu y Lupaqa, incluyendo Sillustani, el más temprano; Chucuito, de fabricación local en Arapa, Samán y Taraco; y Urcusuyo Polícromo, con influencia inka anterior a su ocupación del área (1946:50-53). Tschopik (1946:45-49) registra artefactos de piedra, hueso, cobre y estaño y muestras de textiles, sogas, cestería y cuero de llama, pero no materiales amazónicos.

Qolla, Lupaqa y Pacaxe

La dispersión del poder hacia los segmentos del anterior estado Tiwanaku antes de la llegada de los inkas, permitió surgir a las agrupaciones políticas Qolla, Lupaqa y Pacaxe en el entorno del lago Titicaca. Fue acompañado, además, por

una migración de población y de actividades productivas hacia el sector *Umasuyu* –*uma* = agua en aimara¹¹ + *suyu*, región en quechua– en los yungas de La Paz de las cabeceras del río Beni (Kolata, 1996:204). John Murra (1968:121-125) describe las colonizaciones Lupaqa para ejercer el control vertical de los pisos ecológicos donde podrían aprovechar el maíz, la coca y otros cultivos no disponibles en el altiplano. Menciona a los valles de Larecaja, yungas de Cochabamba y la ruta por Moquegua hasta el Pacífico.

Según la crónica del fraile dominico Reginaldo de Lizárraga (2002 [cap. LXXXIX]:191-192), a finales del siglo XVI, los Pukina eran el pueblo de mayor población en la provincia de Umasuyo en Larecaja. Eran ganaderos y en Larecaja tenían más trigo y maíz que en otras partes. El camino a Umasuyo comenzaba en Ayaviri, ahora en Puno, Perú, entonces Collao y abarcaba el lado oriental del lago Titicaca hasta Carabaya y Larecaja. Bouysse-Cassagne (2010:288) señala presencias Pukina en las cabeceras del Beni en Camata, Larecaja, Sonqo y Coroica.

El historiador francés Thierry Saignes (1983:358-362) refiere a Kallawaya, antes de la entrada en la zona de los inkas, como señorío al este del Lago Titicaca que abarcaba los flancos de las cordilleras de Carabaya, posteriormente incorporado a la provincia colonial de Carabaya, ahora peruana, y Apolobamba, incorporado en la provincia colonial de Larecaja, ahora boliviana, con las cabeceras de los ríos amazónicos Inambari, Tambopata y Beni. Era un solo territorio fragmentado por el régimen colonial, lo que generó la diferencia toponímica entre Carabaya y Kallawaya.

Por el lado del territorio qolla, al noroeste del lago Titicaca, la arqueóloga Elizabeth Arkush (2006, 2011, 2012) resalta la importancia de numerosas *pukaras* (fortificaciones en puntos elevados). La cronología de los *pukaras* se remonta al período Formativo Andino Medio, con fechas de cerámica asociada entre 800 y 540 a.C. Sin embargo, su desarrollo como asentamientos surgió en el período Intermedio Tardío, a partir de 1300 d.C., después del colapso de las civilizaciones Wari y Tiwanaku y la intensificación de la violencia en ausencia de un estado centralizado antes de la expansión inka (Arkush, 2011:183, 2012:314).

Arkush (2011:203-204) no acepta la hipótesis de Alfredo Torero (1987, 1992) de una invasión aimara que despla-

zara a pueblos que hablaban Uru y Pukina. Ella (Arkush, 2011:204-212) considera más probable que resultaran del crecimiento de la población y por la competencia por los recursos naturales en condiciones climáticas adversas debido a sequías prolongadas y eventos de El Niño. Xavier Albó (1987) afirma que la identidad aimara se formó en tiempos de la expansión inka hacia el altiplano boliviano.

El dominio qolla de las zonas al norte del territorio lupaqa incluía toda el área designada Urcosuyu y Umasuyu desde Ayaviri, el límite con los Q'ana, y abarcaba las zonas al norte del lago Titicaca de Pucará, Azángaro y Huancané, hasta la altura de Chucuito. Ese dominio se mantuvo militarmente con las defensas de los *pukaras* hasta la llegada del Inka Pachakuti en 1450 (Rowe, 1944:59; Arkush, 2011:21-58).

Tanto las *pukaras* como las *chullpas* (torres funerarias) están presentes en los valles de Sandía y Carabaya de la cuenca del Madre de Dios en Puno (Tapia Pineda, 1985). Isbell (1968) documentó *chullpas* pre-inkas en la zona alta de Chiapata, cerca de Sandía, así como andenería de estilo inka. Nordenskiöld (1905b:292-295, 1906:113-118) registró varias *chullpas* en las cuencas altas de los ríos Ollachea, Siaca y Sina, en Carabaya, Puno, que contenían implementos de bronce y piedra, pero muy poca cerámica. Las *chullpas* de los Qolla tuvieron un estilo que fue adoptado posteriormente por los inkas. Se habrían originado en el altiplano de Pakasa (Pacaxe) al sur del lago Titicaca (Kesseli y Pärssinen, 2005).

En la cuenca del río Ollachea, en Carabaya, Puno, Lawrence Coben y Charles Stanish (2005) encontraron *chullpas*, construcciones de compuestos de vivienda pre-inka, con estilos similares a los de Chucuito en el lago Titicaca. Hay cerámica pre-inka, con construcciones inkas superpuestas sobre ellas y andenería de estilo inka en un área entre 800 y 1,200 msnm en Colocolo e Isillumá, en la cuenca del río Inambari. Una *chullpa* similar de estilo pre-inka fue registrada por el arqueólogo Raúl Cholán (s.f.:9-11) en El Horno a unos 1,600 msnm, en el Parque Nacional del Manu, accesible a pie desde Calca y Lacco, en Cusco. Muy cerca, en Choroquia, encontró andenería de estilo inka.

También en la zona de selva puneña, en el contexto de la EIA para ese tramo de la Carretera Interoceánica, las arqueólogas Nancy y Silvia Román (2012) identificaron *chullpas* y

¹¹ Bertonio (1984:374).



◀ Chullpa de Chichacori cerca a Ollachea, Puno. Foto: Rainer Höstnig (Höstnig, 2008b:28).

abrigos funerarios con y sin arquitectura, del período Qolla (post-Tiwanaku) en las partes altas del valle. Para las provincias puneñas de Sandía y Carabaya, los arqueólogos Flores, Cornejo y Cáceda (2013) establecieron periodos que ellos denominaron Altiplano, Qolla e Inka.

La tradición cerámica Mollo se desarrolló al noreste del lago Titicaca, entre 1200 y 1485 d.C. extendiéndose hasta el valle de Larecaja, donde Jorge Arellano López (1985:24) describe siete patrones de ocupación. Los portadores de esta tradición construyeron la fortaleza de Iskanwaya, al noreste de La Paz, en la cordillera Real (Faldín Arancibia, 1990, 1991), de manera similar a las *pukaras* en Puno, siglos antes de la llegada de los inkas (Arellano López, 1975a, 1975b). La cultura Mollo habría surgido de una mezcla de descendientes de los portadores de la tradición Chiripa, los primeros colonizadores de los valles de Larecaja y Muñecas

con una diáspora Tiwanaku (Faldín Arancibia, 1990:81). Saignes (1985:7-13) describe presiones prehistóricas sobre el espacio entre Tiwanaku y los Llanos de Mojos y propone que la cultura Mollo defendiera ese espacio.

Los inkas en la Amazonía suroccidental

Rowe (1946:206-207) relata la primera campaña liderada por el Inka Pachacuti hacia la Amazonía, por el río Urubamba y Vilcabamba después de su victoria sobre los Chanka y la campaña de su hijo Topa Yopanqi para retomar el área al norte del Cusco y entrar a las tierras de los Chuncho y Mojo. Su fuente principal fue el jesuita Bernabé Cobo (1956 [libro XII, caps. 12, 14]:77, 83). Garcilaso de la Vega (1991 [tomo 2, libro 7, caps. XIII-XIV]:450-454) describe la entrada del Inka Topa Yopanqi a los *Musus* (Mojo), pasando por el territorio de los *Chuncho*¹² lo que es correcto geográficamente. Una descripción de ellos de fines del siglo XVI,

¹² Según Francis Ferrié (2018:47-49) las referencias a los chunchos en el siglo XVI no eran a una etnia concreta, sino término genérico para los ocupantes de un área o provincia geográfica. Es probable que incluyera a varias etnias refugiadas a la zona de Apolobamba desde tiempos anteriores, Tiwanaku e Inka.

sin información lingüística, se encuentra en una carta del cura Miguel Cabello Balboa (1906).

Garcilaso refiere a un grupo, probablemente *Manari* u *Opatari*, sin distinguirlos, que se estableció en el valle del río Tono (1991 [tomo 2, libro 7º]:453) donde su padre había tenido un cocal que él heredó. A continuación, Garcilaso (1991 [tomo 2, libro 7º, cap. XVI]: 456-458) se refiere a la entrada de Juan Álvarez Maldonado al río Madre de Dios y a los *Chunchu* que este conoció en el alto río Beni. La falta de distinción entre los diferentes pueblos llevó a la confusión posterior.

Los inkas distinguían geográficamente a los pueblos selváticos con los que mantenían algún nivel de contacto y distintas formas de relacionarse en las diferentes cuencas. Así, ubicaban a los *Anti* en la cuenca del río Apurímac, que era la antigua ruta de intercambio entre sierra y selva; los *Manari*¹³ en la cuenca del río Urubamba, más abajo de Machu Picchu, la hacienda particular del Inka Pachaquiti (Rowe 1990); y los *Opatari* en la zona del Pongo de Q'oneq donde se inicia el río Madre de Dios.

Todas las referencias a los *Chunchu* en el siglo XVI eran a pueblos del alto Beni, no a los que en aquel entonces se encontraban en las cuencas ahora peruanas al norte y este de Cuzco. La identidad étnica del pueblo o los pueblos llamados *Chunchu* por los inkas en tiempos precoloniales y en el siglo XVI es confusa. Renard-Casevitz y Saignes (1986:170-178) refieren a los Chunchos *stricto sensu* como Arabaona, Uchupiamona y Eparamona del río Tuichi que serían Takana- y Quechua-hablantes.

Sin embargo, se dieron profundas transformaciones y procesos de etnogénesis entre el colapso de la civilización Tiwanaku con las expansiones qolla y mollo y la posterior entrada de los inkas hasta Ayaviri y el valle de Larecaja en las cabeceras del río Beni y también en el siglo XVI con el colapso del Tawantinsuyu antes que los españoles pudieran consolidar su control del área. Según Francis Ferrié (2012:110, 2018:47-96), en el siglo XVI, la zona del río Tuichi, ahora límite entre los pueblos Leko, Takana y Uchupiamona, era un área multiétnica confederada y nudo de un circuito de intercambio entre los Andes y la Amazonía.

Los inkas destacaron *mitmaqkuna* (colonizaciones estratégicas) Aimara-hablantes para colonizar áreas de los yungas del alto Beni para el cultivo de la coca (Renard-Casevitz y Saignes, 1986:117-119) y a los lavaderos de oro en esa área (Berthelot, 1986:78-80) además de los *yanakuna* (indios de servicio) que se refugiaron allí. Roberto Santos Escobar (1990) describe un complejo de "etnias yungas" de diversos orígenes andinos en las cabeceras del Beni, Larecaja.

En su análisis de la tasa de la *Visita General* del virrey Toledo efectuada entre 1570 y 1575, Thérèse Bouysse-Casagne (1975:319, 321-327) identificó a 135 tributarios que incluían 29 *mitmaqkuna* en Larecaja y Usadca, yungas de La Paz; en su análisis etnolingüístico de ellos, solo identificó a Aimara-, Quechua- y Pukina-hablantes. Concluyó que la presencia del idioma quechua allí era débil, atribuido a los *mitmaqkuna*, y que el aimara dominante reflejaba una expansión inka poco antes de la llegada de los españoles.

Cuando escribía Garcilaso, refugiados andinos habían migrado a los valles del norte y este para evitar obligaciones de tributo y trabajo en las minas. Josep Barnadas (1973:22) cita al gobernador del siglo XVII Juan Recio de León, quien afirmó que los *Chuncho* serían descendientes de los soldados fronterizos dejados por los inkas con mujeres locales. Identifica su área étnica en el siglo XVI como el entorno del cerro Paititi, provincia de Larecaja, entre las poblaciones de Konsata y Mapiri.

Saignes (1985:26) propone un *continuum* cultural en el sector Umasuyu del altiplano de Pukina-hablantes que incluiría a los Kallawaya y los grupos de idioma Takana y posiblemente Arawak al este del río Beni. Pablo Ibáñez Castillo (2011:45-73) sugiere que el término *Chunchu* en el siglo XVI refiere a las etnias autóctonas Takana, Leko y Aguachile, mezclados con descendientes de los *mitmaqkuna* inkas y refugiados coloniales. Concluimos que el término es genérico para los diversos pueblos que se habían unido en la zona del alto río Beni para hacerles resistencia a las incursiones inkas desde Ayaviri y Camata y posteriormente las españolas por la misma vía. La ampliación del término *Chuncho* a todos los pueblos originarios de la Amazonía ahora peruana fue después que Garcilaso de la Vega publicó sus *Comentarios reales*.

¹³ En varias crónicas se escribe en plural Manaríes; esto implica que en singular sería Manarí, lo que no convence, pues ninguno de los idiomas de los pueblos contemporáneos del área tiene agudos. De manera similar, las referencias a los Opataríes, indican que el singular sería Opatarí. Se trataría de una mala transcripción de los autores.

Otras crónicas de los siglos XVI y XVII

Una relación importante sobre la entrada de Pachaquiti a zonas de selva se encuentra en la declaración de los *quipokamayos* (registradores inkas) al gobernante español, licenciado Cristóbal Vaca de Castro, entre 1542 y 1544 (Quipocamayos, 1921). Dichos interlocutores habían vivido antes, durante y después de la llegada de los españoles y era su responsabilidad registrar los hechos. Según esa fuente (1921:19-20), el Inka Pachaquiti:

«conquistó todas las poblaciones de la cordillera de Andes y Carabaya... y lo que no podía por armas y guerra, los trajo a sí con halagos y dádivas, que fueron las provincias de los Chunchos y Mojos y Andes hasta tener sus fortalezas junto al río Paitite y gente de guarnición en ellas. Pobló pueblos en Ayavire, Cane y el valle de Apo, provincia de los Chunchos. Hizo reformar los caminos y tambos en toda la tierra...»

Según Julien (2000:140), este manuscrito habría servido de fuente para las crónicas posteriores de Sarmiento de Gamboa y Cabello Balboa. Hoy llamaríamos plagio a esta práctica de copiar de fuentes anteriores, pero era práctica común en el siglo XVI.

Una fuente similar es la *Probanza de los Inkas Nietos*, residentes en Cuzco, al teniente corregidor Lic. Juan Ayllón en 1569. Según su testimonio (Rowe, 1985:211-213) sobre la entrada del Inka Topa Yopanqi y sus hermanos:

«...entraron tres hermanos en la provincia de los andes y conquistó la provincia de paucarmayo y tomina hasta los yscaycingas y luego pasaron delante y conquistaron la provincia de opatari y manari y luego conquistaron la provincia de yanpussi y luego la provincia de paucarguambo y a ualapi y manupampa y chicoria a donde prendieron en batalla campal a sus rreyes llamados sant aguamauió vinchincayna y a uariço.»

Julien (2000:23-48) explica que los ayllus reales de los inkas reivindicaban derechos de sucesión hasta la derrota en Vilcabamba en 1572. Así se explica la contradicción entre la versión de los *quipocamayos* que daba el crédito a Pachaquiti para la expedición hasta las provincias de Chunchos y

Mojos, y la de los inkas nietos que la atribuyeron al hijo de este, Topa Yopanqi, su ancestro.

Cieza de León

El primer cronista español que en el siglo XVI relatara con una visión histórica las relaciones de los inkas con los pueblos selváticos fue Pedro de Cieza de León. Él llegó al Perú en 1548 entre los soldados reclutados por el presidente de la Audiencia, Pedro de la Gasca, para combatir a Gonzalo Pizarro. Viajó mucho por territorios que ahora son de Perú y Bolivia. De la Gasca quedó impresionado por el estilo y atención a los detalles que describía en sus escritos y le encargó la preparación de una historia del Perú con enfoque en la gestión de los españoles, especialmente en las guerras civiles, desde la perspectiva de los almagristas (Pease, 1984:xii-xiii).

Cieza de León, utilizando intérpretes, obtuvo su información exclusivamente de fuentes nativas nobles: los orejones¹⁴, llamados así por sus aretes grandes de oro que alargaban sus orejas. Ellos habían vivido directamente en Cuzco las experiencias de las dos o tres generaciones anteriores y mantenían la historia oral. Cieza de León aprovechó sus conocimientos del terreno escenario de las historias que relató y sus vínculos familiares para su información. En su descripción de la ruta a Chuquiabo, ahora La Paz, Cieza de León (1984 [cap. cii]:278-279), refiere al *«riquísimo río de Caruaya: donde en los años pasados se sacaron más de vn millón y setecientos mill pesos de oro tan fino que subía de la ley...»*

Esta información, de la década de 1540, es confirmada por los estudios del historiador francés Jean Berthelot (1986) quien documentó el aprovechamiento de los inkas del oro de Carabaya, en la parte puneña de la cuenca alta de Madre de Dios. Los españoles lo conocieron después por boca de los inkas.

Cieza de León (1985:II:[cap. XVIII]:49-50) se refiere al *Andesuyo*, así como al camino que entra a las montañas, *«las faldas y vertientes»* de ellas. Sobre la gestión del segundo Inka, Sinchi Roca, Cieza (1985:II:[cap. XXXI]:94-95) menciona que dicho gobernante mandó traer abono de los Andes para los cultivos. No está claro de qué parte de los Andes; podría haber sido la fértil pampa de Anta, cerca de Cuzco, que se ubica en Antisuyo¹⁵.

¹⁴ Los "orejones" inkas no deben confundirse con el pueblo amazónico Majjuna de Loreto, Perú, también llamados "Orejón" en la literatura histórica.

¹⁵ El sobrino del conquistador Francisco Pizarro, Pedro Pizarro, en su crónica (2013 [cap. XXIX]:197) al hablar de la provincia de Andesuyo dice: *«Pusiéronle nombre de Andesuyo y esta cordillera hacia la Mar del Norte, porque los indios que en estos montes viven se llaman andes...»* Esta parte del Tawantinsuyu abarcaba áreas desde la ciudad del Cuzco hasta las zonas de selva alta al este.

Al tratar la incursión a los Andes del Inka Topa Yopanqi, Cieza de León (1985:II:[cap. LIII]:153-154) relata que el Inka quiso ir en persona a los Andes y mandó preparar el camino. Los pobladores lo recibieron con obsequios de aves y coca, entre otras, y fue informado sobre una gran tierra muy poblada al este. Avanzó hasta Marcapata desde donde retornó con prisa al Cuzco.

Betanzos

Contemporáneo con Cieza de León, otro español que obtuvo su información directamente de fuentes de la nobleza inka fue Juan Díez de Betanzos. Este cronista escribió su *Suma y narración de los Incas* entre 1551 y 1556. Probablemente llegó al Perú desde Santo Domingo en 1539 y, después de la muerte de Francisco Pizarro en 1541, se casó en Cuzco con la viuda de este, la exñusta inka, Cuxirimay Ocllo, bautizada como Angelina. Aprendió quechua y tuvo acercamiento a los parientes mayores de su esposa, quienes fueron sus interlocutores principales. Cuxirimay Ocllo perteneció al Qhapaq Ayllu, el grupo de parentesco de los descendientes directos del Inka Topa Yopanqi, de quien ella era nieta (Julien, 2000:40). Betanzos fue cercano a Gonzalo Pizarro y al gobernador Cristóbal Vaca de Castro (Martín Rubio, 2010:24-30). Su versión puede contrastarse con la de Cieza, aliado de los Almagro y, por tanto, enemigo de los Pizarro en las guerras civiles entre los conquistadores (Pease, 1987).

Según Betanzos (2010 [cap. XXVIII]:175-178), Topa Inka Yopanqi salió del Cuzco con su gente de guerra hacia los Andes y llegó a Caxaroma, a 40 leguas del Cuzco en una tierra donde «siempre llovía» y donde la gente tenía una maloca larga y grande que albergaba mil o mil quinientas personas. Brinda interesante información etnográfica de esta gente, que andaba desnuda y llevaba arcos y flechas, con los que cazaban aves y tenían cultivos de maíz y yuca. Describe el canibalismo funerario que coincide con la de los Amahuaca del siglo XX, hecha por Gertrude Dole (1962), y reportado de manera similar entre otros pueblos hablantes de idiomas Pano (e.g. Montag, 1976).

Álvarez Maldonado

Rowe (1985:211-213) muestra lo parecido del texto de los inkas nietos con la crónica posterior de Juan Álvarez Mal-

donado (1899) relatando su entrada a la selva de Q'osñipata y la bajada del río Madre de Dios, que él llamó Tono y Manu¹⁶, entre 1567 y 1569. Con su entrada, Álvarez Maldonado adquirió derechos de encomienda sobre un territorio muy extenso en la cuenca del Madre de Dios. Él personalmente no llegó más allá del alto río Madre de Dios, pero mandó a su teniente, Manuel de Escobar, con un contingente de su personal aguas abajo. Escobar murió en un conflicto con los Arabaona (Araona), pero algunos de los hombres sobrevivientes, con el piloto, Hernando Alonso, se encontraron con Álvarez Maldonado en Camata el año siguiente. Luis Ulloa (1899:iii), editor de la primera versión publicada del relato de Álvarez Maldonado, pensó que el verdadero autor de dicha fuente sería Alonso.

Sarmiento de Gamboa

Según la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa (1947 [cap. 49]:222-225), el valle de Q'osñipata en la selva de Cuzco habría sido conquistado primero por el Inka Pachacuti, pero los pobladores locales se rebelaron y el Inka Topa Yopanqi tuvo que "reconquistarla" con tres divisiones, que se juntaron en Opatari «desde donde comenzaban, entonces, las poblaciones de los andes». Agrega que «los habitantes de estas comarcas eran antes llamados Opataries, que fueron los primeros que conquistaron» (1947:223). Continúa Sarmiento de Gamboa:

«Conquistó Topa Inga y sus capitanes desta vez cuatro grandes naciones. La primera fue la de los indios llamados Opataries y la otra llamada Manosuyo y la tercera se dice de los Mañaríes o Yanaximes, que quiere decir los de las bocas negras, y la provincia del Río y las provincias de los Chunchos».

Cabello de Balboa

El sacerdote y cronista Miguel Cabello Balboa (1951 [3º parte, cap. 14]:300-301), relata que el Inka Pachacuti Yopanqi ganó el control de la región aguas abajo de Yucay y hasta Vilcabamba en el curso de su expansión imperial. Cabello Balboa también afirma (1951 [cap. 18]:335) que los inkas en tiempos de Topa Yopanqi «señoreáronse de quatro Provincias, llamadas Opatarisuyu, Manarisuyu, Chunchos y Chipomagwas, y de allí llegaron a llos Manobambas gentes que por gala se ponen con artificio de yeruas, y bejucos las bocas, y dientes

¹⁶ Voz araona que significa río (Pitman, 1981:150). Probablemente obtenido por el piloto de Álvarez Maldonado en el bajo río Madre de Dios. El nombre dado por Álvarez Maldonado para el actual río Manu es Paucarguambo. Ver discusión sobre Álvarez Maldonado en los comentarios sobre los límites del imperio Inka en otro artículo mío (Moore, 2016).

negros...» Cabello Balboa debió conocer los escritos anteriores de Sarmiento de Gamboa y/o Juan Álvarez Maldonado, y reprodujo esta información sin citar fuentes.

Interpretaciones recientes

Por los valles del Apurímac y Urubamba al norte de Cuzco, los enclaves inkas más conocidos son Machu Picchu (2,438 msnm), Vilcabamba (3,368 msnm) y Choquequirao (3,050 msnm). Estos sitios se ubican en valles altoandinos, no en tierras bajas de la Amazonía. Lyon (1981:5) proyecta la ocupación inka hasta el puente de Choquechaka, arriba de Chaulay. Los inkas tenían alianzas comerciales con las poblaciones selváticas que antecedieron las visitas comerciales documentadas para los siglos XVIII (Quevedo, 1900) y XIX (Gade, 1972; Camino, 1977).

Las referencias históricas indican que los inkas controlaban los tramos superiores del río Yanatile y sus afluentes en el entorno de Lares y hay evidencia de la ocupación del río Paucartambo, llamado Yavero en sus tramos inferiores, hasta la vuelta donde dicho río gira hacia el oeste (Hassel, 2007:657, 2013:381). El interés era porque en el norte de esas zonas se podía cultivar coca (*Erythroxylon coca*), algodón (*Gossypium barbadense*) y ají (*Capsicum spp.*) y obtener de los pueblos vecinos plumas, resinas, ceras, maderas y colorantes (Lyon, 1981:4).

Según el gobernador Pedro de la Gasca (1974:540), los cocales de Q'osñipata pertenecían al Inka Wayna Qhapaq. Cuando se establecieron con colonos manaris, los habitantes originarios, probablemente ancestros de los Wachiperi contemporáneos, fueron dislocados a otros sectores del mismo valle. No hay evidencia de intercambios entre estos colonos, unos 400 individuos, y la población originaria (Lyon, 1981:7). Lyon (1981:7) también señala que más al este de Q'osñipata en los tramos superiores de los ríos Marcapata [Arasa], Inambari y Tambopata tenían presencia los inkas como indican las tasas de tributo registradas por el virrey Francisco de Toledo (Cook, 1975:xxxiv). Por el río Inambari, los límites de la ocupación inka fueron los andenes agrícolas en el río Huarihuari, documentados por Isbell (1968).

France-Marie Renard-Casevitz y Thierry Saignes (1986:47-129), hicieron una revisión exhaustiva de la documentación histórica y arqueológica disponible en ese momento en un proceso que comenzó con el análisis de los límites coloniales de los siglos XVI y XVII, en artículos de los mismos autores (Renard-Casevitz, 1981; Saignes, 1981). Ellos precisaron los límites del dominio inka en las cuencas altas de

los ríos Huallaga, Perené, Mantaro, Apurímac, Urubamba, Madre de Dios, Inambari, Tambopata, Beni y Mamoré. Consideraron referencias a "conquistas" por ocupación militar o alianzas negociadas, tributos, *mitmaquna*, relaciones de intercambio, entre otras. Señalaron que «*la intermediación de los inkas en la Amazonía era más débil cerca de Cuzco, justamente por la orografía accidentada, a diferencia de los Andes al sur y al norte de Cuzco*». Mapearon los límites, que incorporaron a una parte de los Anti, aguas abajo del río Pampas, por el Apurímac, y arriba del actual Quillabamba, por el Urubamba, limitándose con el pueblo Manari y con los Opatari por el río Tono hasta el río Piñipiñi, por el alto Madre de Dios. Mostraron los límites con los Chuncho, Leko y Mosestén por las cabeceras del río Beni y con los Yuracaré, Xore, Tamacoçi y Chané por las cabeceras de los ríos Mamoré y Guapay.

Según Saignes (1985:105), los inkas reconocían a tres provincias al este del lago Titicaca: Carabaya al norte, Ambaná en el centro y Sorata, en el valle de Larecaja, al sur. Faldín Arancibia (1985:61) refiere a 25 sitios inkas asentados sobre ocupaciones Mollo anteriores en el valle de Larecaja. Por el río Beni, Calandra y Salceda (2004:158) señalan a Rurrenabaque como hito fronterizo entre los inkas y los pueblos amazónicos en esa zona. Sonia Alconini (2008, 2014) demuestra la fuerte presencia inka en el territorio de los Kallawayá, en las cabeceras del río Beni, al norte del lago Titicaca, en base a los estilos de cerámica encontrada allí, que ella atribuye a *mitmaquna*.

La documentación sobre los límites de la expansión inka de Renard-Casevitz y Saignes es rigurosa. Sin embargo, los investigadores finlandeses Martti Pärssinen, Ari Siiriäinen y Antti Korpisaari (Pärssinen, 1992:107-125, 2015; Pärssinen, Siiriäinen y Korpisaari, 2003; Pärssinen y Siiriäinen, 2008:71-82) proponen una penetración inka en tiempos de Topa Yopanqi por los ríos Apurímac y Urubamba hasta el medio Ucayali, por los ríos Madre de Dios y Beni hasta más allá de la confluencia de estos dos ríos y por el Gran Chaco en el sur de Bolivia. En otra publicación (Moore, 2016) he presentado argumentos contrarios a la propuesta de Pärssinen y sus colegas.

Uno de los problemas es la presunción de que las referencias a los Moxos de las décadas tempranas del siglo XVI eran al área de los actuales Llanos de Mojos, en el norte de Bolivia. Como señala Métraux (1942:56) por fuentes inka, al principio de la conquista española del Paraguay, Moxos fue el nombre de un país fabuloso al este de los Andes en

la región de Xarayes en el alto río Paraguay y que el término fue cambiado por los españoles quienes lo buscaban en regiones inexploradas más al noroeste en los actuales Llanos de Mojos de la cuenca del río Mamoré. El topónimo también se aplicaba a un lugar en las cabeceras de los ríos Tui-che y Bopi, en el lado norte de la cordillera de Apolobamba, a unos 3,500 msnm (Saignes, 1985:54-55; Renard-Casevitz y Saignes, 1986:116-119; Ibáñez Castillo, 2011:59-61).

José Chávez Suárez (2015:28) refiere a «37 naciones de indios» enumeradas por el padre Diego Eguiluz en su historia de las reducciones jesuitas en el siglo XVII en los Llanos de Mojos. Estas misiones juntaban a diversos pueblos con diferentes idiomas y designaron al conjunto Mojos. Josep Barnadas (1985:xxxii-xlii), cuando trata la etnografía de los pueblos afectados, en su introducción a la historia de las misiones jesuitas en los Llanos de Mojos del cura Francisco Eder, refiere tanto a la fragmentación lingüística en el área como las diferencias en sus formas de organización sociopolítica. Citando a fuentes jesuitas de comienzos del siglo XVIII, Barnadas (1985:xxxiii) comenta que los autores jesuitas interpretaron que había una carencia de organización sociopolítica entre “los Mojos” y compara esas descripciones con el modelo de Pierre Clastres (1974) de las sociedades no clasistas en la América del Sur. Barnadas (1985:xxxiii) contrasta esas referencias con las de otros jesuitas del siglo XVIII que hablan de sus caciques y su gobierno que les permitía vivir ordenadamente. Eder (1985) trabajó entre los Baure y Mojos y, desde su perspectiva eurocéntrica, consideraba a estos pueblos Arawak-hablantes superiores a sus vecinos.

Había sin duda relaciones de intercambio significativas entre los inkas y los diferentes pueblos de las tierras bajas del norte de Bolivia. Varias fuentes históricas señalan una alianza amistosa entre los inkas y los Moxos de esa zona (Quipocamay, 1921:19-20; Garcilaso 1991:II: [libro 7, cap. 14]: 452-454). Métraux (1942:78-79) destaca las relaciones de intercambio de los Moxo con los Mosestén y Chiriguaná. No se han visto indicios de guerras entre los pueblos Moxo y sus vecinos, ni con los inkas.

Caminos, tambos y almacenes inka

Para precisar los límites de la expansión inka hacia la Amazonía, más confiables serían los datos sobre los caminos, tambos, almacenes (*qollka*) y otras estructuras administrativas de estilo inka que indicarían algún nivel de control político. Asimismo, precisar las relaciones de intercambio entre los inkas y sus vecinos por el lado este.

El arqueólogo John Hyslop documentó la ruta principal del sistema vial inka o Qhapaqñan que sale de Cuzco hacia La Raya y pasa por Ayaviri y Pukará, donde se divide en dos, bordeando el lago Titicaca por ambos lados, y que las dos vías siguen por el sur hacia el centro de Bolivia y continúan a Argentina y Chile (Hyslop, 1984:120-125, 1992:115-125; Julien, 1983:25). Hyslop afirma (1992:116) «Las rutas que conducían a las selvas orientales eran importantes como nexos hacia zonas donde se obtenía madera, coca, cera, miel, plumas y drogas». Califica a dichas rutas como caminos complejos, cortos y secundarios (1984:264-265; 1992: 116-117).

Intercambios y mercados

Rowe (1946:210) refiere a la importación desde la selva por los inkas de productos agrícolas como ají, achira, algodón y coca. Menciona también que el maní, frijoles (poroto), habas, variedades dulces de yuca, tomates, palta, camote, papas y 12 otras plantas son componentes importantes en la dieta de los valles bajos. Casi todos tienen nombres en quechua. Lyon (1981) detalla los intercambios entre los inkas y las poblaciones en zonas de selva al norte y este de Cuzco. Ella enfatiza la importancia del área de Vilcabamba, entre los ríos Apurímac y Urubamba, por la documentación existente y por la importancia de Vilcabamba como refugio de los inkas desde donde resistieron durante casi cuatro décadas después de la llegada de los españoles.

La tradición oral Wachiperi, habla de intercambios con los inkas en los que recibían “hachas rojas”; serían hachas de bronce. Algunos ancianos ese eja hablan de encuentros anuales entre sus ancestros y los inkas en Putinapunko, en el alto río Tambopata, para el intercambio de bienes. No está claro que los “inkas” referidos eran precoloniales. En la interpretación de Miguel Alexiades y Daniela Peluso (2011:225; Alexiades, comunicación personal, 2017) no hay evidencia de contactos históricos entre los ancestros de los Ese Eja y los pueblos andinos precoloniales en otras zonas del piedemonte. Mantienen que en el contexto colonial, con la incorporación histórica de algunos Takana-hablantes en las misiones del río Beni se da una polarización entre estos y sus vecinos, con lenguas similares y que es posible que esa polarización tuviera antecedentes precoloniales.

En todo caso, las influencias y presiones de las culturas andinas sobre la cuenca del río Madre de Dios fueron tardías y limitadas durante la mayor parte de su desarrollo en el tiempo. Esta situación se mantuvo durante el inkato, cuya presencia en las áreas de acceso a estas zonas duró menos

de un siglo. Las fronteras eran elásticas. Avanzaban y retrocedían en función de los intereses de coyunturas económicas en zonas de ceja de selva entre los 600 y los 2,000 msnm.

EL DESARROLLO DE LA AGRICULTURA AMAZÓNICA

Coincidiendo con Julio C. Tello (1942, 1943), el geógrafo de la Universidad de California en Berkeley, Carl Sauer (1969:40-62), propuso la posibilidad de un fogón tropical, que él ubicó en el noroeste de América del Sur, para dar lugar al desarrollo de la agricultura en el continente. Indicó que los cultivos que tuvieron origen en la cuenca amazónica, el maní (*Arachis hypogaea*), la piña (*Ananas comosus*), el pijuayo (*Bactris gasipaes*) y, especialmente, los tubérculos como la yuca (*Manihot esculenta*), la malanga (*Xanthosoma sagittifolium*), el camote (*Ipomoea batatas*), el ñame (*Dioscorea trifida*) y la maranta (*Maranta arundinacea*), además de la arracacha (*Arracacia xanthorrhiza*) sentaron las bases tecnológicas para el cultivo de tubérculos y granos andinos.

Los cultivos por semilla, como el maíz, de origen mexicano, son más difíciles de desarrollar en este medio, pero en la difusión del cultivo de la roza tradicional se ven acompañados de los tubérculos. El maíz está presente en los registros de Caral-Supe en la fase tardía (Shady, 2003:117; 2009:115). Lathrap (1973a, 1973b, 1977) propuso orígenes de la agricultura en bosques húmedos tropicales como la Amazonía, por la distribución de los progenitores propuestos para los cultivos.

Ni Sauer ni Lathrap contaban en su momento con las técnicas de recuperación y establecimiento de cronologías para los restos botánicos que existen hoy en día. Dolores Piperno, del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales en Panamá, y Deborah Pearsall, de la Universidad de Missouri, en los Estados Unidos, analizaron la información botánica, arqueológica, etnohistórica y lingüística disponible.

Piperno y Pearsall propusieron (1998:163-166) como sitios de origen de las domesticaciones de plantas propias de las tierras tropicales de las Américas a diez áreas discretas y tres macrorregiones, como mostramos en el Cuadro 1. Coincidieron con Sauer y Lathrap sobre los orígenes tropicales de la agricultura en el Nuevo Mundo (1998:2). Concluyeron (1998:318) que entre 4000 y 2000 a.C. tradiciones cerámicas, asociadas con la domesticación de plantas y asentamientos más permanentes aparecieron en la Amazonía, el valle del Cauca en Colombia, Panamá, Honduras y Belice.

Fueron sociedades sencillas que pudieron adaptarse a cambios climáticos intensos y crear sistemas de producción agrícola que hicieron posible los avances posteriores. Señalaron también (1998:56, 156-158) la importancia de las palmeras como el pijuayo (*Bactris gasipaes*), el ungurahui (*Oenocarpus bataua*), el huicungo (*Astrocaryum murumuru*), el wasái (*Euterpe precatoria*) y otros árboles frutales como la castaña (*Bertholletia excelsa*), el babasú (*Attalea speciosa*) y la guayaba (*Psidium guajava*), no tomados en cuenta por Lathrap, además de otros tubérculos como la malanga o uncucha (*Xanthosoma sagittifolium*) (1998:59) y trazaron la evolución de numerosas especies de cultivos a través del continente.

Basado en evidencia paleoecológica, Raymond (1998) propone tres sitios en el noroeste del continente para el origen de la vida sedentaria en las tierras bajas de América del Sur: la península de Santa Elena en Ecuador, con Valdivia; el valle de Santa María, en Panamá; y el sector bajo del valle del Magdalena, en Colombia. Otro alumno de Lathrap, José Oliver (2001, 2008:198-212) en base a sus propias investigaciones en el valle del río Caquetá, en Colombia, y otra documentación en el alto río Negro, concluyó que, no obstante lagunas en el record arqueológico, hay evidencia de cultivos itinerantes de maranta (*Maranta arundinacea*) entre 7000 y 8000 a.C.; así como de yuca y maíz entre 4000 y 3000 a.C. Para 1200 a.C. se había producido el cambio entre la recolección y horticultura itinerante y las comunidades agrícolas. Los agricultores empleaban técnicas de abono con tierras negras y algas hasta 1000 d.C. Los cultivos documentados en las cuencas del Ucayali, Madre de Dios y Beni representarían radiaciones desde estos centros de difusión.

Tierras negras

Un nuevo enfoque surgió del descubrimiento por el científico de suelos Wim Sombroek (1966) de las tierras negras antropogénicas en áreas de ocupación prehistórica en zonas de altura aledañas a los ríos amazónicos principales (Lehmann *et al.*, 2003; Glaser y Woods, 2004; Woods *et al.*, 2009). Dichos suelos, sumamente fértiles y apropiados para los cultivos, se habían producido por la acumulación a través de siglos de desechos humanos alrededor de sus espacios habitacionales.

Los antropólogos James Petersen, Eduardo Neves y Michael Heckenberger (2001) destacaron su importancia para la consolidación de las sociedades formativas con poblaciones de mayor densidad en el Amazonas central durante el período de 500 a.C. hasta 500 d.C. Neves *et al.* (2003)

Cuadro 1: Macrorregiones y áreas propuestas para la domesticación de cultivos en América Tropical.

Macrorregión	Área	Especie(s)
Mesoamérica	¿?	Ají (<i>Capsicum annum</i>)
	Yucatán, México	Algodón (<i>Gossypium hirsutum</i>)
	Guatemala	Frijol común (<i>Phaseolus vulgaris</i>) ¹
	México (valle del Balsas)	Maíz (<i>Zea mays</i>), calabaza (<i>Cucurbita argyrosperma</i>), frijol (<i>Phaseolus vulgaris</i>) ¹
Sur de América Central, América del Sur	Pacífico central, Panamá	Ají (<i>Capsicum frutescens</i>), malanga (<i>Xanthosoma sagittifolium</i>) ¹ , maranta (<i>Maranta arundinacea</i>), achira (<i>Canna edulis</i>), camote (<i>Ipomea batata</i>), haba (<i>Phaseolus lunatus</i>), alubia pinta (<i>Canavalia ensiformis</i>), zapallo amarillo (<i>Cucurbita moschata</i>) ¹
	Norte de Colombia	Zapallo amarillo (<i>Cucurbita moschata</i>) ¹ , frijol común (<i>Phaseolus vulgaris</i>) ¹
	Guyana, sur de Venezuela	Yuca (<i>Manihot esculenta</i>) ¹ , ñame (<i>Dioscorea trifida</i>), daledale (<i>Calathea allouata</i>), uncucha (<i>Xanthosoma</i> sp.)
	Suroeste de Ecuador, noroeste de Perú	Algodón (<i>Gossypium barbadense</i>), zapallito (<i>Cucurbita ecuadorensis</i>)
	Amazonía occidental	Pijuayo (<i>Bactris gasipaes</i>)
	Andes orientales, norte y oriente de Bolivia; oeste de Brasil	Frijol común (<i>Phaseolus vulgaris</i>) ¹ maní (<i>Arachis hypogaea</i>), ajíes (<i>Capsicum baccatum</i> , <i>C. pubescens</i>)
	Brasil central	Yuca (<i>Manihot esculenta</i>) ¹

¹Una de dos áreas potenciales.

Compilación propia en base a Piperno y Pearsall (1998:163-166, 199), Clement *et al.* (2010:81-83) y Piperno (2011:5457).

concluyen que las tierras negras amazónicas se habrían formado de desechos de poblaciones más concentradas con agricultura intensiva en el primer milenio a.C., y que dichos depósitos se dejaron de acumular a partir del contacto europeo, en el siglo XVI, por la despoblación generalizada.

Manuel Arroyo-Kalin (2010) identifica a los suelos antropogénicos de tierras negras como clave para la domesticación de la yuca. Señala (2012) que todas las tierras negras amazónicas conocidas están asociadas con sitios arqueológicos y que favorecieron la mayor concentración de población en los sitios claves para el desarrollo de tradiciones formativas de las sociedades amazónicas más complejas.

Oliver Coomes (2004) documenta tierras negras en lago Charo, aguas abajo de Nauta, en el río Amazonas. Thomas

Myers (2004) señala su ausencia en los sitios de los complejos documentados de la cuenca del Ucayali, lo que él explica por las prácticas de limpieza notadas para los Shipibo y la poca duración de la tradición Polícroma. No se han documentado tierras negras en la cuenca de Madre de Dios.

El pijuayo

Charles Clement, del Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, en Manaus, empleando técnicas de genética molecular, destaca la importancia de árboles frutales, incluyendo las palmeras y especialmente el pijuayo (*Bactris gasipaes*) en el desarrollo de la capacidad de producción de alimentos entre los pobladores tempranos de la Amazonía (Clement, 2001, 2006a, 2006b; Clement *et al.*, 2015a, Clement, Rival y Cole, 2009). Da Silva y Clement (2005) documentaron pijuayo silvestre en São Felix

do Río Xingú y Clement *et al.* (1989) registraron *Bactris dahlgreniana* silvestre en los estados brasileños de Acre y Rondônia. Clement *et al.* (2010:81-83) presentan sólida evidencia sobre los orígenes genéticos del pijuayo en la Amazonía occidental.

En las cuencas de Madre de Dios y Beni, Alexiades y Peluso (2011:230) identifican al pijuayo como *etiikianaha*, categoría de plantas ancestrales de los Ese Eja, aunque no una de las plantas de mayor consumo. Durante mi propio trabajo de campo (1973-1975) con los Harakbut del alto río Karene en la temporada de lluvias de noviembre a mayo, comíamos pijuayo, *ho* en su idioma, casi todos los días. Más aún, cuando pedí que me llevaran a los sitios donde vivían antes del contacto con la sociedad nacional, me señalaron manchales de pijuayo donde seguían cosechando los frutos. Así, en mi interpretación, desde tiempos muy antiguos este cultivo ha sido un elemento clave en la subsistencia Harakbut. Denevan (1985:101), Jan Salick (1989: Apéndice), Roland Bergman (1990:180) y Allen Johnson (2003:74) lo incluyen como cultivos para los Ashéninka, Yanesha, Shipibo y Matsigenka, respectivamente; y Richard Rutter (1990:23) lo registra entre los Madijá en el alto río Purús. Yo lo he observado en varias comunidades Yine, Matsigenka, Ese Eja y Yanesha, aunque no en las cantidades que entre los Harakbut.

En una publicación reciente, Jennifer Watling y sus colegas (2018) presentan documentación arqueológica de un sitio de altura en Teotônio, aguas arriba de Porto Velho en el alto río Madeira, para la domesticación temprana (7000-3000 a.C.) de yuca (*Manihot esculenta*), zapallo (*Cucurbita* sp.) y frijoles (*Phaseolus* sp.), entre otras especies no identificadas, en base a fitolitos y granos de almidón analizados, asociados con artefactos líticos de fabricación humana. Asimismo, encontraron algunas de las secuencias más tempranas de *terras pretas* en la misma zona. Todo esto refuerza la documentación genética e indica que la Amazonía suroccidental ha sido uno de los centros más tempranos para la domesticación de plantas en las Américas.

¿Domesticación o familiarización?

Otra perspectiva reciente es la propuesta en un artículo reciente de Carlos Fausto y Eduardo Neves (2018). Ellos demuestran que, si bien hay una literatura extensa sobre la Amazonía como centro independiente para la domesticación de plantas resumida en Piperno (2011) y Clement *et al.* (2015a), por la evidencia arqueológica y

etnográfica no es fácil determinar que se hayan modificado significativamente su estado natural. Ellos comparan el manejo de plantas por los pueblos amazónicos como su manejo de animales silvestres como mascotas, pero sin manipular la reproducción de las especies. Sugieren una transición larga hacia la agricultura intensiva relativamente reciente en diferentes etapas. Plantean el término “familiarización” en vez de “domesticación” para referirse al manejo de plantas tropicales que comenzó en la Amazonía hacia 7000 a.C.

Piperno (2011: S463-S465) reconoce que la transición desde la cultivación inicial de plantas en el Nuevo Mundo fue un proceso lento por períodos largos de pre-domesticación y no-domesticación de cultivos reproducidos de su condición silvestre antes de que se transformaran. Los cultivadores seguían cazando, pescando y recolectando frutos silvestres para complementar su dieta. Denevan (2001:103) demuestra que el monocultivo de yuca y plátano es una adaptación post-Conquista europea. Los indígenas practicaban cultivos de una gran diversidad de especies. La yuca fue un cultivo importante en la Amazonía en tiempos precolombinos, pero era un componente de sistemas más diversificados (Neves, 2011:39).

En mi interpretación, la perspectiva de Fausto y Neves es un tanto eurocéntrica, cuando asumen que la “domesticación” tiene que ser producción masiva con estandarización genética de una concentración mínima de especies destinadas a un mercado para que se considere agricultura. Los pueblos amazónicos han manejado y modificado plantas para su beneficio, según sus requerimientos de subsistencia, no para mercados, a través de 9,000 años. Si eso no es domesticación, estamos muy limitados en la definición de ese término.

INTERPRETACIONES DESDE LA LINGÜÍSTICA HISTÓRICA

Otro enfoque útil para orientarnos en el desarrollo de las culturas en la cuenca amazónica es el análisis de la difusión de los idiomas. Ello toma especial importancia dado la poca validez de asumir correlaciones entre los estilos en la iconografía reflejadas en los restos de cultura material que pueden analizar los arqueólogos y los idiomas que hablaban los productores de dichas representaciones artísticas. Por ejemplo, en la selva sur peruana, Lyon (1987) analizó las flechas elaboradas por los diversos pueblos originarios contemporáneos y mostró la falta de coincidencia entre los idiomas que hablan los pueblos que las

elaboraron con sus estilos de diseño, frecuentemente compartidos o similares entre pueblos que hablan idiomas de diferentes familias lingüísticas. DeBoer (1990, 2011) también demuestra como los estilos de diseño en la cultura material se imitan y se transfieren entre poblaciones con diferentes idiomas en el Ucayali.

En la cuenca de Madre de Dios, las familias lingüísticas con presencia antes del periodo de la extracción de gomas son Arawak, Pano y Takana, además del idioma Harakbut y un número impresionante de lenguas aun no identificables con determinada familia lingüística. Con la llegada de los caucheros en la primera década del siglo XX, comenzaron a llegar como mano de obra, pueblos amazónicos de otras familias, como explicaremos líneas abajo, además de hablantes del quechua y aimara desde zonas andinas.

Glotocronología y proyecciones sobre movimientos de poblaciones

Las proyecciones léxico-estadísticas en la lingüística histórica comienzan con la glotocronología desarrollada por Morris Swadesh (1952, 1987). Es una metodología muy cuestionada por los arqueólogos. Además, como método estadístico asume ritmos constantes para los cambios lingüísticos en sus cálculos de los tiempos de separación entre idiomas. La historia nos demuestra que estos cambios se dan por saltos irregulares y períodos de estabilidad y que no siguen patrones cíclicos predecibles. Aquí, los vemos no como evidencia en sí, sino como indicador complementario a las evidencias derivadas de la arqueología y etnohistoria y que puede orientar hipótesis mientras se documenten los procesos prehistóricos con otras metodologías.

Lathrap (1970:68-83) hizo proyecciones sobre los movimientos de poblaciones amazónicas que reflejan la combinación de datos arqueológicos con información derivada de la lingüística histórica y comparativa. Como hemos señalado, en la Amazonía suroccidental la diversidad lingüística es extraordinaria y su análisis ha dado lugar a mucha controversia y cuestionamiento de la metodología. El mapa 3 demuestra la presencia de idiomas y familias lingüísticas con su ubicación en el momento de los primeros contactos.

Los etnónimos

Los nombres puestos a los pueblos originarios en las fuentes publicadas o manuscritos mayormente no son auto-denominaciones, pero si nombres puestos por indígenas vecinos, con frecuencia como insultos, o por misioneros u

otros que escriben sobre ellos con transcripciones que no reflejan conocimientos lingüísticos. No hay continuidad histórica sobre ellos y es común que las distinciones entre dichos nombres no reflejen identidades de los mismos pueblos referidos. Esta situación ha dado lugar a mucha confusión en las referencias conocidas, de manera que el mismo pueblo o parcialidades de él son referidos por una sucesión de nombres y también algunas referencias genéricas son aplicadas a varios pueblos diferentes en determinada área geográfica.

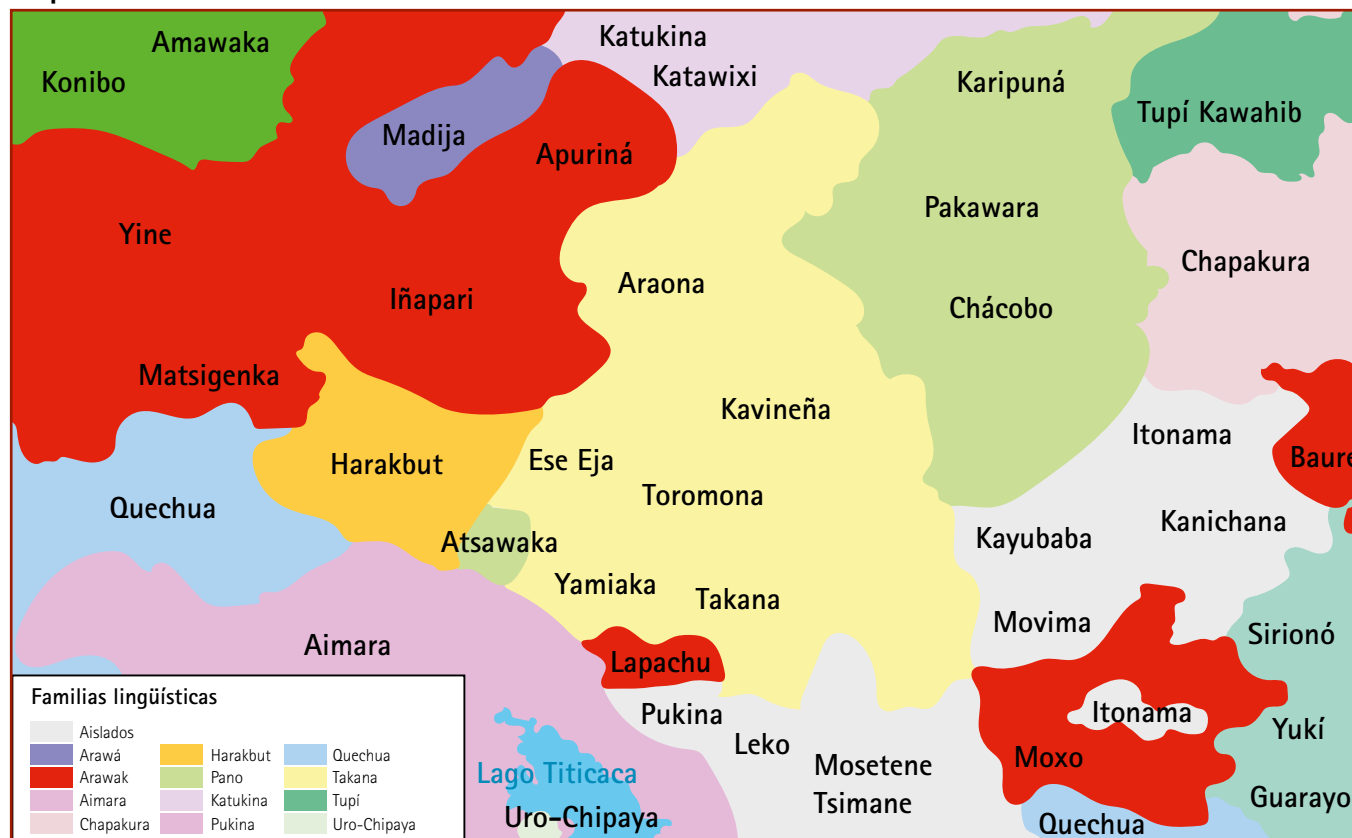
Por ejemplo, en el idioma harakbut, el gentilicio *-eri* es agregado a una referencia geográfica. Los moradores del río Arasa y su continuación como Inambari son referidos como Arasaeri, término aplicado a pueblos diferentes de las familias lingüísticas Takana y Pano, además de diferentes parcialidades Harakbut. Asimismo, Toyeri combina *toyo* (río abajo) más *-eri* (gentilicio) para referirse a los que viven río abajo, sean otra parcialidad Harakbut, o sean Yine, Matsigenka o Ese Eja. De manera similar, hay frecuentes referencias en la literatura a los Tuyoneiri. En el idioma harakbut, esto combina *toyo* (río abajo) con *d* nasalizado (superlativo) más *-eri* (gentilicio), o sea la gente que vive más abajo por el río, cuando se refiere a un pueblo de Arawak-hablantes u otra parcialidad Harakbut. Pero los autores han interpretado el término como referencia étnica.

Más aún los etnónimos son efímeros. La misma gente es referida en el siglo XVI por un nombre, mientras en el siglo XIX por otro y actualmente por otro muy diferente. Además, con frecuencia las identidades de la gente referida son diferentes porque los nombres son repetidos por los autores aun cuando la gente referida no es la misma.

Por estos motivos, coincidimos con Calavia Sáenz (2016) cuando dice, en referencia a los pueblos de la Amazonía suroccidental que «*son nombres, nada más que nombres*». Por tanto, en las identificaciones, no nos guiamos por los etnónimos sino por la información lingüística asociada en nuestro intento de desenredar las identidades de los pueblos referidos. Aunque ahora desactualizado, un intento valioso de desenredar estos problemas es el análisis hecho por Lyon (2003) en su ponencia ante el Congreso Internacional de Americanistas en Lima, 1970.

Hoy en día, la lingüística histórica es más sofisticada, con técnicas más precisas de análisis de cuerpos lingüísticos y una gama de métodos de refuerzo mutuo y de relaciona-

Mapa 3. Idiomas del suroeste amazónico en el momento del contacto.



Elaboración propia en base a Steward (1948:506-509), Rowe (1974), Niumendajú (1980) y Eriksen (2011:34,72).

miento con la evidencia arqueológica y otras. Es por allí, con una perspectiva histórica, que queremos entrar para redondear el conocimiento de la realidad de los pueblos del suroeste de la Amazonía a continuación.

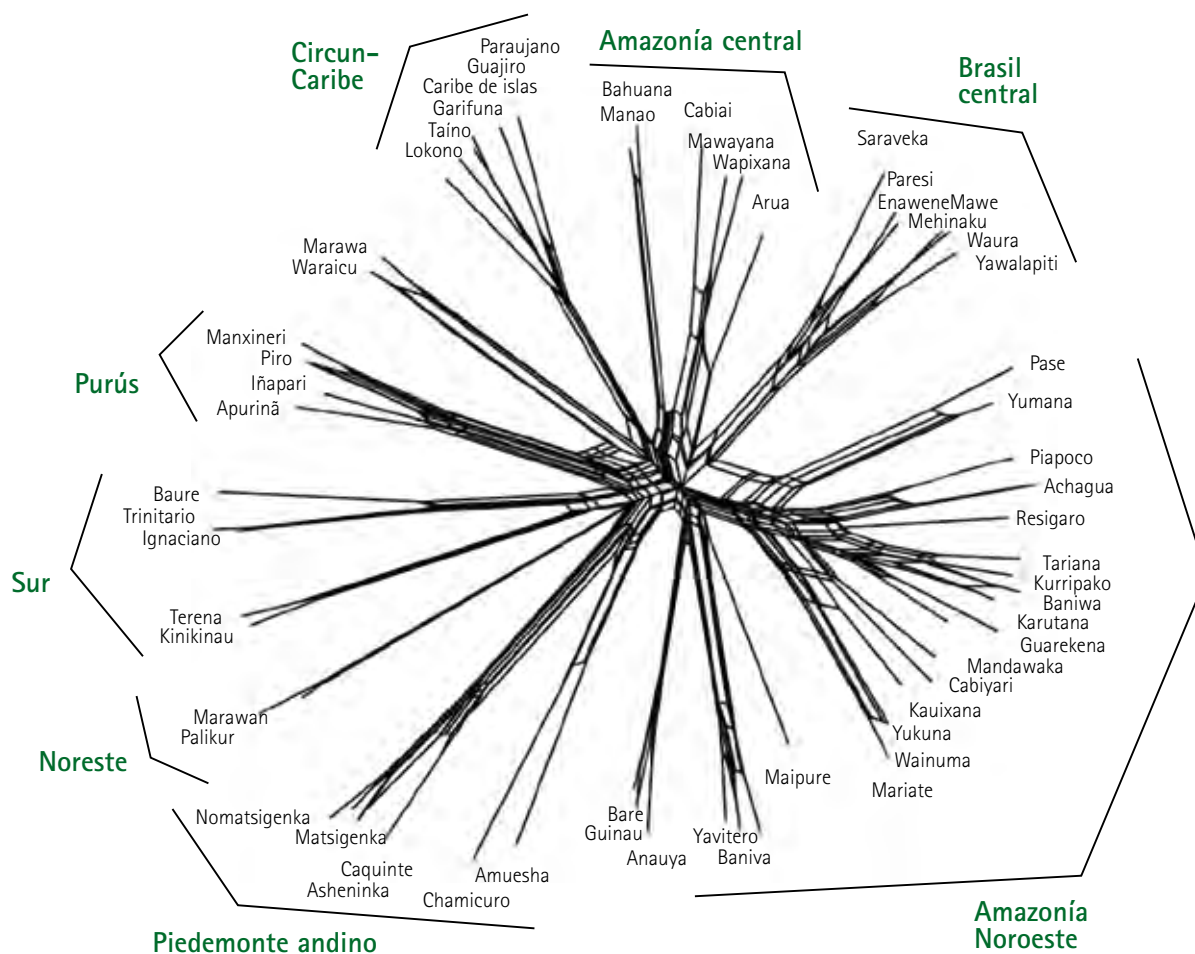
Los idiomas Arawak

Son reconocidos unos 40 idiomas contemporáneos diferentes en la Amazonía, Guyanas, Venezuela y Colombia que pertenecen a la familia Arawak, también llamada Maipuro por algunos analistas. En 1492, la familia lingüística Arawak era la más grande e importante del continente, abarcando áreas que van desde Cuba y el norte del mar Caribe hasta el sur de la Amazonía y las cabeceras del río Paraguay y el norte de Argentina, y desde la desembocadura del río Amazonas en el océano Atlántico hasta la franja oriental de los Andes (Aikhenvald, 1999, 2012:32-36). Incluso hay indicios de su presencia en la sierra andina y la costa del Perú (Smith, 2011).

La mayor concentración de idiomas Arawak se encuentra en la región entre el río Negro, en Brasil, y el río Orinoco, en Venezuela, que, por ese motivo, ha sido propuesto como su lugar de origen (Aikhenvald, 2012:32-33). Sin embargo, Robert Walker y Lincoln Ribeiro (2011) empleando métodos filogenéticos con análisis Neighbor Net proponen un origen en la Amazonía occidental, probablemente en el área entre los ríos Madeira y Purús, en territorio actual de los Apuriná (2011:2565-2566).

En la cuenca del Madre de Dios, actualmente hay representantes de cinco pueblos de habla Arawak: Matsigenka, Yine, Mashco-Piro, Manchineri e Iñapari. En el valle andino de Apolo o Apolobamba, cabeceras del río Beni, Montañón Aragón (1987-1992:II:182) registró un vocabulario del idioma Apolista, que antes se consideraba extinto. Asimismo, en Los Llanos de Mojos, en Bolivia, los Arawak-hablantes incluyen a los Baure y Mojo, este último con dos

Figura 1. Análisis de redes del vocabulario básico de idiomas Arawak. Las retículas reflejan préstamos e intercambios entre vecinos (Walker y Ribeiro, 2011: 2563).



dialectos, trinitario e ignaciano, según la misión jesuita de su experiencia histórica y de la misma rama los paikoneka y paunaka. Asimismo, en la Chiquitania y el Chaco del sureste boliviano, además del Pantanal en el estado de Mato Grosso Sur, Brasil, los Arawak-hablantes incluyen a los Chané, Guaná, Kinikinau y Terena.

Matsigenka

Los Matsigenka eran conocidos por los inkas como *Manari*. Hay documentación de su presencia en la cuenca del Madre de Dios como *kukakamayoq* (colonos dedicados al cultivo de la coca) durante el inkanato (Lyon, 1981:7, 1995:121; Gade, 1999:147-151). Además, hay indicios de su presencia anterior. Hay actualmente parcialidades aisladas de este pueblo llamadas Kirineri y Kugapakori o Nanti, al interior de la Reserva Territorial Kugapakori-Nahua-Nanti, al oeste del Parque Nacional del Manu, en Cusco (Arias, 2016).

Actualmente, hay presencia de los Matsigenka en diez comunidades nativas de la cuenca del Madre de Dios, en Perú: Boca Ishiri, Diamante, Palotoa-Teparo, Santa Rosa de Huacaria, Sarigemeniki, Shipetiari, Shiringayoc, Tayakome, Tsirerishi y Yomibato. Cinco de ellas se encuentran al interior del Parque Nacional del Manu, al igual de varios asentamientos locales en relativo aislamiento no reconocidos como comunidades nativas en áreas llamadas Mameria y Amalia. En Cusco se registra el idioma en 32 comunidades nativas del alto y bajo río Urubamba.

Los misioneros dominicos han interactuado con el pueblo Matsigenka desde 1902. Entre sus publicaciones está el estudio sobre su idioma del sacerdote José Pío Aza (1924). Rafael Alonso (Alonso, comp., 2007) ha reunido los principales escritos de los dominicos sobre los Matsigenka con valiosa información de difícil acceso anteriormente. Gustavo Solís

(1973) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) documentó la fonología matsigenka de la comunidad Tayakome, en el Parque Nacional del Manu. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) realizó estudios con los Matsigenka desde la década de 1950 con el trabajo de Wayne y Betty Snell, y de Harold y Patricia Davis, entre otros.

Betty Snell (1974) resumió la fonología y proporcionó un vocabulario breve. Harold Davis y Betty Snell (1999) publicaron una colección de cuentos y mitos del idioma. Patricia Davis (1996) analizó los procesos de adquisición, retención y uso de la lengua española, entre los Matsigenka. El diccionario de Betty Snell (2011) es el más completo hasta la fecha. Lev Michael (2008) analizó la evidencialidad en la variante Nanti del Matsigenka.

Yine-Iñapari-Manchineri-Mashco Piro

Los Yine contemporáneos en la cuenca del Madre de Dios se ubican en las actuales comunidades nativas Diamante e Isla de los Valles, en el alto río Madre de Dios; Monte Salvado, Puerto Nuevo, Tipishca, La Victoria y Santa Teresita, en el río Las Piedras; Bélgica, en el río Acre; y Nueva Ocea-nía Boca Shipiwi, en el río Tahuamanu. Hay un total de 43 asentamientos Yine en el Perú en los ríos bajo Urubamba en Cusco y Ucayali; y Cushabatay en el bajo Ucayali, Loreto, además de las Tierras Indígenas Mamoadate, en el río Yaco en Acre, Brasil; y en la TCO Manchineri-Yaminawa, sobre el río Acre, en Bolivia (ver artículo de Alejandro Smith en este libro). En Brasil y Bolivia son reconocidos como Manchineri o Manxineri.

Del mismo idioma aparecen en la literatura vocabularios de hypuriná y manetenery en el informe de William Chandless (1886:118) sobre su viaje por el río Purús en 1884-1885 y estos etnónimos se repiten en su informe sobre el río Acre (1887). En su informe de 1904, Juan Ontaneda (1907:449-450) ubica *Inapairis* «en el río Las Piedras i demás contribuyentes de sus inmediaciones...». El primer vocabulario del idioma ñapari con el que contamos es el publicado por el teniente 2º de la Armada Nacional, Germán Stiglich (2013:416-417) de 22 palabras, publicado originalmente en 1904, indicando su presencia en los ríos Tacuatimanu (actual río Las Piedras) y Purús. Otra fuente de esa época (Olivera, 1907:424) los ubica por la margen izquierda del río Madre de Dios y el río Las Piedras. El testimonio de Julio César Ochoa Pérez, recogido por Oscar Paredes Pando (2013:271), ubica una maloca de ñaparis en la confluencia de los ríos Yaverija y Acre, sitio de la futura ciudad de Iñapari, Perú, desde donde fueron desalojados por brasileños

que instalaron “colocaciones” o “centros” al inicio de la extracción de gomas en esa zona.

Paul Rivet y Constant Tastevin (1919-1924 [16-17]:819-828) agregan 27 vocablos más, obtenidos del explorador francés Eugène Robuchon, sin precisar la ubicación donde obtuvo estos datos. Según Juan Álvaro Echeverri (2010:30-31), Robuchon estuvo por el río Madre de Dios en Bolivia, colaborando con la empresa gomera de Nicolás Suárez en Bolivia entre 1897 y 1902. Llegó hasta el río Inambari en el actual Perú y recogió información lingüística de los Ese Eja y Araona antes de retornar a Francia en 1902. Es probable que Robuchon tuviera contacto con el pueblo Iñapari del río Tacuatimanu o Las Piedras, cuando el personal de Suárez realizaba correrías contra este pueblo que se vio forzado a moverse hacia el río Los Amigos (Villalta, 1904:34; Olivera, 1907:424). Robuchon habría entregado el vocabulario recogido a Rivet a su retorno a París, en 1902. Posteriormente, Robuchon llegó al río Putumayo, donde se asoció a la empresa gomera de Julio C. Arana y realizó exploraciones de su dominio. Desapareció en 1906 en condiciones aún no aclaradas por el río Caquetá; hay rumores de su asesinato por órdenes de Arana (Echeverri, 2010:42-46).

El ILV comenzó a estudiar el idioma yine en 1947 con el trabajo de Esther Matteson (1965) y de este grupo Joyce Nies elaboró un diccionario (1986). Los profesores Yine, Rittma Urquía Sebastián y Wagner Urquía Sebastián (2008), elaboraron su propio diccionario. Rebecca Hanson (2010) analizó la gramática yine. El alfabeto yine ahora tiene reconocimiento por Resolución Directoral 303-15-MINEDU, en el Perú.

Previo del inicio de su trabajo con los Harakbut, Raymond Hart y Robert Russell (1956), del ILV, obtuvieron una lista de 73 palabras ñapari de una mujer del río Las Piedras, siguiendo la lista léxica Rowe-Swadesh. Los posteriores estudios de Stephen Parker (Parker, recopilador, 1995; Parker, 1999) proporcionan información fonológica complementaria, obtenida de los últimos cuatro Iñapari sobrevivientes que hablaban su idioma en el Perú en la localidad Sabaluyoc, río Las Piedras.

Pilar Valenzuela (1991) hizo comparaciones de la lengua ñapari con yine, asháninka, baure y mojeno ignaciano y concluyó que ñapari tiene mayor relación con yine y apurinā, que con cualquier otra agrupación de idiomas Arawak, seguido por asháninka, y menor relación con

la rama sureña (baure e ignaciano) dentro de la familia Arawak. Los Apurinã tienen presencia actual en la cuenca del río Purús de Acre y el sur de Amazonas, Brasil. Wilbur y Ida Lou Pickering (2009), publicaron un análisis fonémico del dialecto mojeño ignaciano, y Sidney Facundes (2000) presentó un análisis detallado de él.

Idiomas de la rama Preandina

Además del matsigenka, que se presenta en la cuenca de Madre de Dios, los otros idiomas de la rama Preandina se presentan en las cuencas amazónicas más al oeste, por los ríos Urubamba, Apurímac, Ene, Tambo, Perené, Mantaro, Ucayali, Pichis y Pachitea. Estos idiomas son asháninka, ashéninka¹⁷, kakinte y nomatsiguenga. Tradicionalmente, se incluía al idioma yanesha en esta rama, pero este idioma ahora se asocia con otra rama Arawak, como veremos abajo.

David Payne (1980) elaboró un diccionario del ashéninka y analizó la fonología y morfología asháninka (1981). Mary Ruth Wise (1971) publicó su tesis doctoral sobre aspectos del idioma nomatsiguenga. Harold Shaver (1996) compiló un diccionario de nomatsiguenga y Kenneth Swift (1988) analizó la morfología kakinte.

Elena Mihás (2010) analizó la gramática del ashéninka del río Perené y Aimee Lawrence (2014) reconstruyó la morfología verbal de la rama Protokampa o Preandina de la familia Arawak, que incluye los idiomas matsigenka, nanti (que ella distingue de matsigenka), asháninka, ashéninka, nomatsiguenga y kakinte. Ella divide esta rama en sureño (matsigenka, nomatsiguenga y nanti) y norteño (kakinte, asháninka y ashéninka).

Wise (1986) analizó las características gramaticales principales de los idiomas Arawak preandinos, rama en la cual ella incluía a piro-apurinã y amuesha, idiomas que ahora, con información de los últimos 30 años, ella misma reconoce como de otras ramas (comunicación personal, 2018).

Yanesha y chamicuro

El idioma yanesha, antes llamado amuesha, en la selva norcentral del Perú ahora se asocia más con chamicuro del río Huallaga (Wise, 2011:314). Wise (1976) mostró la influencia del quechua sobre el idioma yanesha

y confirmó que es Arawak o Maipuran, ratificando la interpretación de Douglas Taylor (1954). Además, Wise (2011:314) señaló que la relación del yanesha con los idiomas de la rama Preandina es más distante, mientras su relación con chamicuro es de raíz más cercana, ratificando la clasificación de McQuown (1955:563) de yanesha, chamicuro y el antiguo panatahua en la misma rama de la familia Arawak. Wise (2011:314-316) demuestra los préstamos entre cholón (lengua quechua del río Huallaga), kandozi, y los idiomas de la familia Jívaro al yanesha, por contacto antiguo en el río Huallaga. Propone (2011:322) que antes de llegar al Cerro de la Sal, los hablantes del proto-yanesha compartían espacios territoriales por el río Huallaga y que habrían migrado a su territorio actual por los ríos Marañón y Huallaga a la zona de Panao, territorio Cholón y de allí a los ríos Pachitea y Palcazu hasta la zona de la actual Villa Rica.

Los idiomas Arawak de Bolivia y el Pantanal de Brasil

El idioma baure ha sido analizado por Priscilla Baptista y Ruth Wallin (1967, 1983) y por Swintha Danielsen (2007, 2012). Willis y Rebecca Ott (1967, 1983) analizaron la lengua y elaboraron un diccionario sobre la variante ignaciana del idioma mojeño, complementado por los estudios de Enrique Jordá (2003, 2014). Eulogio Ibañez Noza y sus colegas (2007-2009) analizaron la variante trinitaria del mismo idioma, complementado con el análisis de Françoise Rose (2014). Fernando Carvalho (2016) aclara que los registros de terena, chané, guaná y kinikinau, en el Chaco boliviano y Pantanal brasileño son variantes del mismo idioma.

Clasificaciones de los idiomas Arawak

El estudio de la difusión de los idiomas Arawak comenzó con Max Schmidt (1917) del Museo Etnográfico de Berlín. Tradicionalmente, los idiomas Arawak y Arawá han sido clasificados juntos (Mason, 1950; Loukotka, 1968). Según Dixon (1999), Aikhenvald (1999:73-74) y Facundes (2002:81), no hay evidencia de una relación genética entre estas familias lingüísticas.

Kingsley Noble (1965) presentó su clasificación de la familia lingüística Arawak con un análisis léxico-estadístico. Distinguió 89 idiomas Arawak y los clasificó en siete ramas, de las cuales, una, Maipuran, tenía ocho subdivisiones y 77 idiomas. Postuló orígenes de un idioma proto-Arawak

¹⁷ Se ha discutido ampliamente sobre la relación entre asháninka y ashéninka, si son dos idiomas o dos variantes de uno. Antes de 2018, el Ministerio de Cultura (MINCUL) de Perú los juntaba y el Ministerio de Educación (MINEDU) había preparado materiales de enseñanza intercultural bilingüe así, pero los Ashéninka protestaron, apoyados por antropólogos y lingüistas, incluyéndome, y ahora se distinguen oficialmente. Ver Pedrós (2018).

en la división de aguas entre el río Urubamba y el Madre de Dios entre 1500 y 3000 a.C. y migraciones posteriores aguas abajo. Propuso, además, la divergencia del “mashco” desde un idioma proto-Tupí en la misma época y región (1965:108-109).

Siguiendo a Créqui-Montfort y Rivet (1913a), y basado en algunos vocablos obtenidos de Nordenskiöld, Noble (1965:12) incluye al idioma apolista, también llamado lapachu, como Arawak de rama independiente, no del grupo Preandino como lo clasificaron Rivet y Loukotka (1952). Durante muchos años, el apolista era considerado idioma extinto, pero en 1972, Montaña Aragón (1987-1992:ii:181) recogió un vocabulario de 45 voces, mostrándolo vigente. David Payne (2005) mostró su relación con cinco idiomas Arawak, siendo el más cercano en términos léxicos el yavitero, un idioma Arawak de Venezuela ahora

extinto. También encontró algunas similitudes a los términos de asháninka, chamicuro, mojo ignaciano y yine.

Lathrap (1970:131-145) criticó la propuesta dirección migratoria de Noble y propuso migraciones de Arawak-hablantes desde el Amazonas central hace unos 3,000 años, así como la migración de Pano-hablantes hacia el río Ucayali hace 1,200 años. Tanto Noble (1965:107-108) como Lathrap (1970:78, 2010:112), asumieron una relación genética antigua entre los troncos Arawak y Tupí, pero aun no se establece claramente esta relación (Heckenberger, Neves y Petersen, 1998:79). Más aún, Neves (2008, 2009, 2011), tras 20 años de investigaciones en el área, concluye que el record arqueológico en el Amazonas central no brinda evidencia de presiones demográficas que hubieran provocado las migraciones al oeste y al este como propuso Lathrap.

Tabla 2. Clasificación Eriksen-Danielson de la familia lingüística Arawak.

Grupo	Ubicación	Subgrupo	Idiomas
Norteño	Caribe/Extremo norte		Isleño, Garífuna, Taino
	Palikur Río Branco	ta-Arawak	Lokono, Guajiro, Parrauajano, Palikur, Arauan, Marawan, Aruan
	Río Branco		Wapishana, Mawayana
	Norte del Amazonas	Orinoco Medio río Negro Alto río Negro Colombiano	Bare, Baniva, Yavitero, Mandawaka, Yabana, Cawishana, Manao, Bahwana Kurripako, Tariana, Warekena, Resígaro, Yucuna, Achagua, Piapoco, Cabiari, Maipure
Sureño	Suroeste	Purús	Apurinã, Yine, Iñapari, Māchineri
		Piedemonte andino	Yanesha, Chamicuro, Apolista, Asháninka, Ashéninka, Kakinte, Matsigenka, Nomatsiguenga
	Sur	Baure	Baure, Carmelito, Joaquiniano
		Pauna	Paunaka, Paikoneka
		Moxo	Ignaciano, Trinitario
		Terêna	Terêna, Kinikinau, Chané
	Sureste	Paresi	Paresi, Saraveka
		Xingú	Waurá, Mehinaku, Yawalapiti, Kustenau, Ewanewê-Nawê

Adaptado de Eriksen y Danielsén (2014:165).

Los conocimientos sobre el Arawak como tronco lingüístico fueron refinados con la reconstrucción del proto-Arawak por Esther Matteson (1972), análisis gramaticales de Wise (1986, 1990) y de retenciones léxicas de David Payne (1991).

La más aceptada clasificación actual de los idiomas Arawak es la de Alexandra Aikhenvald (1999) de la Universidad Trobe en Australia. Según su clasificación, Swintha Danielson, Michael Dunn y Pieter Muysken (2011) analizan las estructuras internas de los idiomas Arawak y concluyen que la diáspora entre los del norte y sur del continente sería relativamente reciente por la poca diferenciación estructural entre ellos. Ellos respaldan la noción de Alf Hornborg (2005:602) del origen de la familia Arawak por etnogénesis como idioma de intercambio entre diversos pueblos amazónicos prehistóricos.

Michael Heckenberger (2002), describe las características de los pueblos proto-Arawak como un sistema tecno-económico en torno a la horticultura de tubérculos, artefactos relacionados de cerámica, organización de asentamientos en aldeas circulares con plazas rituales, jerarquías sociales hereditarias e integración en sociedades regionales. Según sus proyecciones (2005:59) la mayoría de los idiomas Arawak en la Amazonía sur (baure, mojo, yine, chané, tereña, guaná, paresí y xinguano) provendrían de migraciones o series de migraciones del alto río Madeira desde donde se expandieron al oeste (Acre y Perú), al sur (tierras bajas de Bolivia) y al este. Los Terena, Guaná y Chané provendrían de la migración al sur. Fundamenta esta conclusión en la proximidad lingüística, evidencia antropométrica y amplias similitudes culturales.

Una buena interpretación de las características compartidas por los diversos pueblos que forman parte de la familia lingüística Arawak la presenta Fernando Santos Granero (2002). Él reconoce como elementos de la matriz Arawak a cinco prácticas no universales entre todos los integrantes sino componentes de su *ethos* y que les da un sentido de unidad entre sí. Al margen de las grandes diferencias en sus formas de organización social y de relacionamiento con grupos vecinos, comparten ese *ethos*, además de aspectos de sus idiomas.

Love Eriksen y Swintha Danielson (2014) analizan las distancias gramaticales entre los idiomas del tronco Arawak y distinguen seis grupos mayores, de los que tres (“Campana”, Purús y Sur) están presentes en la Amazonía suroccidental.

Dichos autores revisan, además, el surgimiento, la consolidación y fragmentación de la matriz Arawak y ubican estos procesos en el contexto de las rutas de contacto e intercambio de producciones de cultura material y/o de viajes mitológicos de shamanes Arawak, tomando en cuenta los avances ya comentados y empleando su análisis más en los aspectos gramaticales que los léxicos. Love Eriksen y Swintha Danielson (2014) formularon su propia clasificación de los idiomas Arawak, distinguiendo dos grupos mayores: Arawak norteño, incluyendo a todos los idiomas Arawak del Caribe y al norte del río Amazonas, y Arawak sureño abarcando a todos los idiomas al sur del río Amazonas (2014:165).

En la Amazonía suroccidental, se distinguen ahora entre Arawak Suroccidental o Yine-Apurinã (Aikhenvald, 1999:80; Danielson, Dunn y Muysken, 2011:185; Facundes y Brandão, 2011:200) y Arawak Preandino (Aikhenvald, 1999:80; Danielson, Dunn y Muysken, 2011:185).

Sidney Facundes y Ana Paula Brandão (Facundes, 2002:85-95; Facundes y Brandão, 2011:199-224) aclaran la relación del subgrupo Arawak constituido por los idiomas apurinã, yine e ñapari, así como el carácter de préstamo del vocabulario compartido entre los hablantes de idiomas Arawak y Arawá. Históricamente, los Apurinã ocupaban el valle medio del Purús; actualmente la mayor parte de su población se encuentra en tierras indígenas cercanas a la confluencia del Acre y el Purús en Brasil.

Los idiomas Arawak norteños incluyen el resígaro, presente en el norte del Perú. Los del grupo sureño son los que más tratamos en esta discusión. Algunos de los etnónimos empleados en estos análisis son considerados ofensivos por los pueblos referidos. En nuestra discusión empleamos Yine, en vez de Piro, Yanasha en vez de Amuesha y transcripciones de los etnónimos avalados por los mismos pueblos y oficializados por el Ministerio de Educación del Perú.

Harakbut y Katukina

Los Harakbut se ubican solamente en la cuenca alta del río Madre de Dios, en 12 comunidades nativas de Cusco y Madre de Dios, donde hay referencias indiscutibles sobre ellos desde 1830 (ver siguiente artículo de este libro). Actualmente, son siete parcialidades, siendo el Arakbut, antes Amarakaeri, el más numeroso. Los otros son Wachiperi, Arasaeri, Kisabaeri, Pukirieri o Amaiweri, Sapiteri o Sireneri y Toyeri.

La información temprana se encuentra en los vocabularios del Arasaeri del misionero dominico José Pío Aza (1935, 1936). Los principales estudios sobre la fonología, morfología y semántica del idioma harakbut son de Raymond Hart, Charles Peck y Robert Tripp del ILV (Hart, 1963; Peck, 1975; Tripp, 2008a, 2008b). Además, hay un análisis léxico y de fonología comparando Amarakáiri y Wačipáiri de Els van den Eynde (1972) de la UNMSM. Heinrich Helberg analiza la gramática (1984) y los verbos (1990). An Van Linden (2012, 2014, 2016a, 2016b, 2016c) trata aspectos de la morfología. Los diccionarios arakbut de Tripp (1995) y wachiperi de Marleny Rodríguez Agüero y José Antonio Dumas Ramos (2014) son los más completos y hay una colección de tradición oral de Yésica Patiachi Tayori (2015). Actualmente, Renzo Ego Aguirre de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) estudia aspectos de la lengua harakbut.

Clasificaciones

Matteson (1972:192-200), siguiendo a McQuown (1955), igual que Noble (1965:107-109) consideraron al Mashco (Harakbut) como un subgrupo Arawak y proyectó el proto-Harakbut. Noble (1965:107-109) emplea el término "mashco" como el nombre del idioma que él analiza y que contiene algunos vocablos harakbut mezclados con otras que son yine. Mason (1950:213) refiere a los Masco, Sirineri, Wachipairi, Puncuri y Pucpacuri, parcialidades Harakbut, según evidencian otras referencias en la misma colección (Steward y Métraux, 1948:540-541). El ILV ahora clasifica el harakbut como idioma aislado (Wise, 1975). El error de las clasificaciones anteriores como Arawak se debe a la inclusión del vocabulario de Farabee (1922:78) que mezcla 36 términos de origen Yine con 10 de origen harakbut, según mi propio análisis.

Willem Adelaar (2000, 2007) propone una relación antigua entre el harakbut de Madre de Dios, en el Perú, y el katukina y katawixí en el noroeste de Brasil. El idioma harakbut, con sus siete variantes dialectales, incluye nasalización fonémica de vocales y procesos de pre- y post-nasalización de consonantes, de manera similar al kanamarí y katawixí, así como en los idiomas del tronco Macro-Jê (Adelaar, 2000:229-234, 2007; Adelaar y Muysken, 2004:39). Adelaar opina que la relación tendría una antigüedad de por lo menos 1,000 años (correo electrónico personal, 31 de marzo de 2012), sin descartar una antigüedad mucho mayor. Por otra parte, Inés Pozzi Escot (1998:93) nota coincidencias lexicales (¿préstamos?) con una lengua Pano-Takana y otras con una lengua Arawak (¿yine?), así como coincidencias gramaticales con ese eja.

Uno de los alumnos de Adelaar, Marcelo Jolkesky (2011, 2016:341-355) analizó en detalle las relaciones lingüísticas entre estos idiomas y los otros en la Amazonía en el contexto de evidencias arqueológicas, etnohistóricas y de ADN de contacto. Encontró algunos paralelos lexicales entre el harakbut y los idiomas de las familias Pano, Puinave-Nadahup y Tupí que él atribuye a contactos históricos en el segundo milenio d.C. Propone que el origen del Proto-Harakbut sería el Amazonas Central y que habría migrado al área al sur del Arco de Fitzcarrald donde entraron en contacto con hablantes de los referidos proto-idiosmas. Concluye (2011, 2016:596-597) que los idiomas harakbut, katukina y katawixí procederían de un proto-idiosma compartido con los idiomas de la familia lingüística Arawá (2016:341-345).

Si se confirma la relación lingüística del harakbut con katukina, kanamarí y katawixí, y/o con la familia lingüística Arawá, estas últimas poblaciones de áreas entre los ríos Purús y Javará, vecinos a Pano- y Tukano-hablantes, serían una escisión muy temprana del propuesto proto-harakbut del alto río Madeira.

Una revisión de las publicaciones más recientes sobre el idioma katukina (Queixalós, 2007; Queixalós y Dos Anjos, 2007; Queixalós, 2008a, 2008b, 2010; Dos Anjos, 2011; Ishy de Magalhaes, 2018) no revela relaciones claras y no las encuentro en la cultura material ni en sus formas de organización social. Tampoco hay similitud en sus características físicas. Los exploradores bávaros Karl Friedrich Philipp von Martius y Johann Baptist von Spix ubicaron a los Kanamarí en el río Juruá (Martius, 1867:II:424; Nimuendajú, 1980) en el siglo XIX. Otro vocabulario katukina lo recogió el ornitólogo austriaco Johann Natterer en 1832.

El idioma harakbut es nominativo-acusativo y sus verbos tienen estructuras complejas con sufijos, prefijos y numerosos clasificadores. No tiene verbos seriales y los verbos aparecen al final de la cláusula. Katukina es morfológicamente ergativo, es decir, los sujetos y objetos de un verbo transitivo son marcados de manera diferente, mientras el caso de los sujetos de los verbos intransitivos se marca de la misma manera que los objetos de los verbos transitivos. Sin embargo, la sintaxis del katukina es nominativo-acusativo y los sustantivos pueden incorporarse en los verbos (Aikhenvald, 2012:56). Para explicar la relación genética entre Harakbut y Katukina con Katawixí, habría que descubrir los procesos históricos que generarían estas diferencias, empleando otras metodologías tanto lingüísticas como arqueológicas y de antropología física.

Pano y Takana

Los 30 idiomas Pano, entre contemporáneos y extintos documentados cuando estaban vigentes, ocupan áreas de las cuencas del río Ucayali en el Perú, el oeste de los ríos Amazonas y Acre en Brasil y el norte de Bolivia, como se ve en el mapa 4.

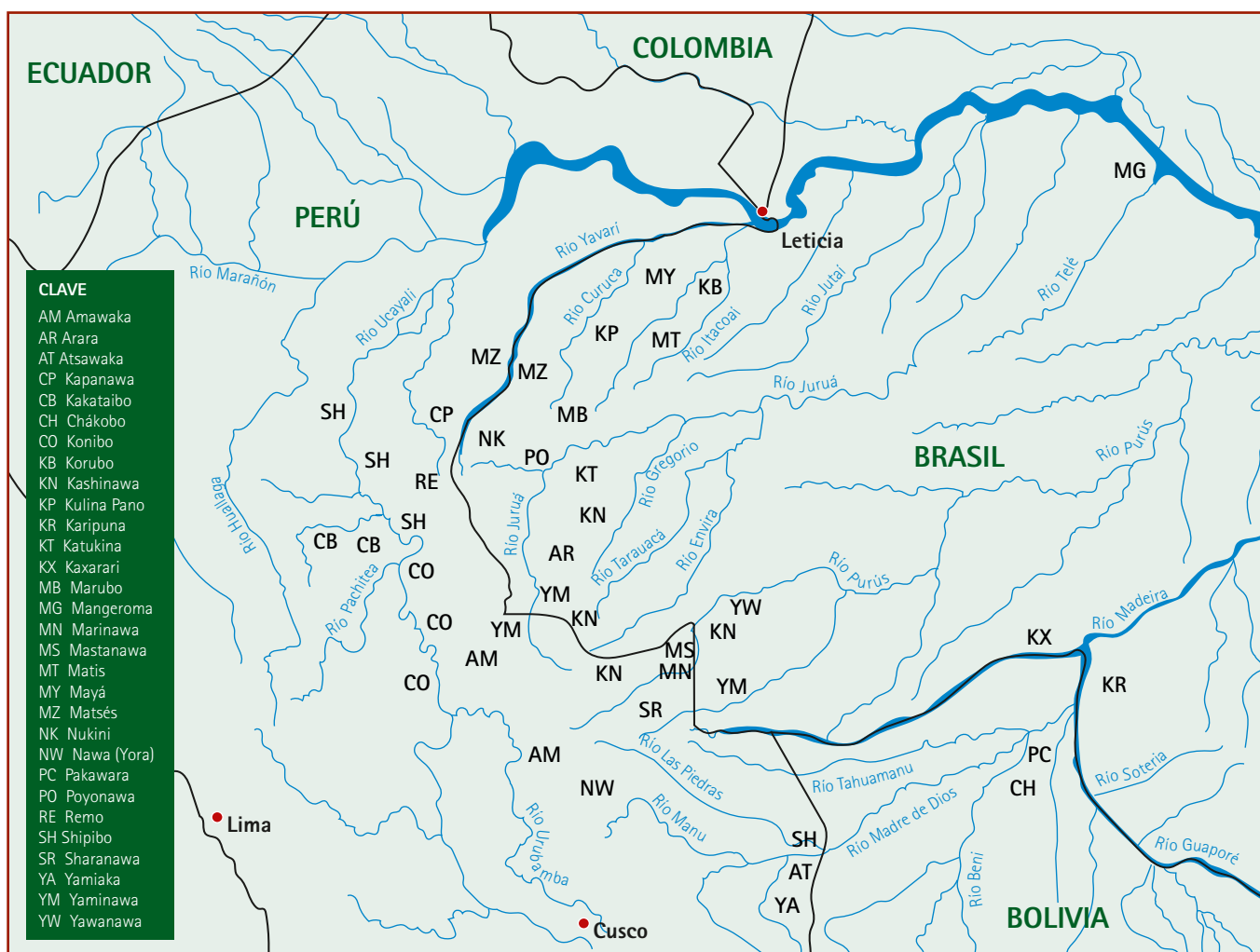
Shipibo-Konibo-Xetebo

La extracción de gomas trajo a los Shipibo y Konibo, ancestros de los actuales moradores de ese pueblo en las comunidades nativas El Pilar, Tres Islas y San Jacinto en Madre de Dios, Perú. Klaus Rummenhöller (2003b y en este libro) documenta su situación reciente y los relatos orales de algunos informantes. Farabee (1922:96-104) proporciona información etnográfica y lingüística sobre los *Conebo* (1922:79-95) y *Sipibo* y los reporta presentes en el río Ma-

dre de Dios. La información de Farabee sobre los Konibo fue recogida en Cahuide, en el río Yavero, afluente derecho del Urubamba, en 1907, de un hombre unido con mujer Matsigenka y que se dedicaba a la extracción de gomas con el cauchero español Baldomero Rodríguez, quien sirvió de intermediario. Baldomero Rodríguez también tuvo actividades de extracción de gomas en el río Manu, en Madre de Dios, Perú, donde empleaba a un grupo de indígenas Mashco dedicados a la extracción de gomas allí, mezclados entre Harakbut de la parcialidad Toyeri y Yine (Moore, 2015:25-28 y el siguiente artículo de este libro) y proporcionó información a Farabee (1922:77-78).

Los demás Shipibo, Konibo y Xetebo, parcialidades de un mismo pueblo grande, habitan por lo menos 89 comunidades nativas en la región Ucayali y 41 comunidades nativas

Mapa 4. Ubicación aproximada de los idiomas de la familia Pano.



Adaptado de Erikson (1992:242).

en la región Loreto, además de la comunidad nativa Nueva Alianza del bajo río Pachitea, en Huánuco, y los centros urbanos en Yarinacocha, Pucallpa, Tingo María, Lima, Arequipa y Puerto Maldonado.

El misionero franciscano Agustín Alemany (1906, 2002) y Günther Tessmann (1929) publicaron extensa información temprana sobre este idioma. El ILV analizó varios aspectos de él (Lauriault, 1948; Loriot y Hollenbach, 1970; Faust 2008) y produjo un diccionario (Loriot, Lauriault y Day, 1993). Estos estudios se complementan con los análisis de Pilar Valenzuela (1997, 2000, 2002a, 2002b, 2003a, 2003b, 2010a, 2010b) y de José Elías Ulloa (2011).

Amahuaca

Los Amahuaca contemporáneos ocupan tierras de comunidades nativas en los ríos Urubamba, Inuya y Mapuya, en Ucayali, y el alto río Purús, además de la comunidad nativa Boca Pariamanu en la confluencia de los ríos Pariamanu y Las Piedras, en Madre de Dios. Sobre ellos, Farabee (1922:105-114) aporta información etnográfica y lingüística obtenida del cauchero Mathías Scharff quien extraía gomas de la zona de las cabeceras de los ríos Las Piedras, Sepahua y Purús, donde este grupo se había replegado en tiempos coloniales por correrías de los Konibo del curso principal del río Ucayali. Los descendientes de este grupo en Madre de Dios están en la comunidad nativa Boca Pariamanu.

Hay abundantes referencias históricas sobre este pueblo en las cabeceras de los afluentes derechos del río Ucayali durante los siglos XVII, XVIII y XIX (Biedma, 1989:209; Amich, 1988: 299, 375, 422, 423, 426, 476; Maroni, 1988:111, 296, 301, 474; Samanez Ocampo, 1980:82-83; Fry, 2013:471-473). Estas referencias emplean etnónimos como *Ipetineri*, *Hipetineri* y *Sayaco*, además de *Amahuaca* y variantes de ese término para referirse a ellos.

Dole (1998) proporciona la mejor información histórica y etnográfica sobre este grupo. Según las tradiciones orales que ella cita (1998:139), los antepasados de los Amahuaca vivían en el bajo río Huallaga y fueron obligados a trasladarse hacia la Pampa del Sacramento por los Shiwilu, un pueblo de la familia lingüística Kawapana, y de allí, por conflictos con los Asháninka al este del río Ucayali, donde se registran en el siglo XVII. Steward y Métraux (1948:565) reportan que los Amahuaca se habían refugiado en la zona ubicada entre las cabeceras del alto Ucayali y entre los ríos Tamaya y Sepahua para evitar correrías por esclavos de los

pueblos Konibo y Asháninka del Ucayali central. También resistían a los misioneros franciscanos.

La documentación lingüística del idioma amahuaca hecho por el ILV incluye el análisis de fonemas de Osborne (1948) y los estudios de gramática, tono y morfología de Robert Russell (1958, 1975, 1976, 2014), Sylvia Hyde (1973) y Margarethe Sparing de Chávez (2003, 2012). Hyde, Russell y Russell (1980) compilaron su diccionario. Actualmente, Eric Levin, de la Universidad de Chicago, viene estudiando este idioma.

Amahuaca es uno de los pocos idiomas de la región que distingue fonémicamente entre tonos alto y bajo.

Yaminawa

En las cabeceras del río Las Piedras, este pueblo aislado de habla Pano es mayormente llamado *Yora*, ahora considerado variante dialectal del Yaminawa. La mayoría de los Yaminawa se ubican en las cuencas de los ríos Inuya, Yuruá y Purús, en Ucayali. Entre las variantes de este idioma están sharanawa, marinawa, mastanawa y chitonawa. Hay Yora en aislamiento en las cabeceras de los ríos del norte de Madre de Dios.

La documentación del ILV incluye los estudios de Eunice Pike y Eugene Scott (1962), Eugene Scott y Donald Frantz (1973), Norma Faust y Eugene Loos (2002) y Lucille Eakin (2008). Marie Scott (2004) compiló el diccionario sharanawa.

Pano Meridional

Los Chákobo y Pakaguara de los ríos Yvon, Benicito y Yata en las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) Chacobo-Pakaguara en Beni, Bolivia, tienen una larga presencia histórica. Alcides d'Orbigny (1843:142) contrasta su idioma con el de los mojeños. El misionero franciscano Nicolás Armentia (1887:33) ubica a *Pacaguaras* entre los ríos Beni y Madre de Dios abajo de Genechiquía y a un número igual entre el Orton y Madre de Dios, en 1883. Fundó la Misión Santiago de Pacaguaras en el río Madidi (1887:42) y publicó un vocabulario (1887:182-184) y un diccionario pakaguara (1913). Gilbert Prost (1962, 1972) del ILV analizó la gramática chakobo y Phillip Zingg (1998) compiló el diccionario.

La mejor información sobre los idiomas atsahuaka y yamiaka históricos es la que Nordenskiöld (1905a, 1905b) proporcionó. Incluye, además de referencias históricas y detalles etnográficos, un cuadro comparativo de 49 términos para *Tambopata Huarayo* (Ese Eja), *Arasa* (Ese Eja), *Tuyoneiri* (Harakbut) *Yamiaca* y *Atsahuaca* con el alemán

en que está escrito el artículo (1905a:275-276). Georges Créqui-Montfort y Paul Rivet (1913b:46-77) publicaron una versión ampliada con información obtenida de Nordenskiöld, quien ubicó a los Yamiaka sobre el río Yaguarmayo, afluente derecho del Inambari. Asimismo, ubicó a los Atsahuaca en el río Chaspa, otro afluente derecho del Inambari que hoy forma el límite político entre Madre de Dios y Puno.

El ingeniero de la Junta de Vías Fluviales (JVF) César Cipriani (1902:187-189) publicó un vocabulario de 192 términos de *Huaauñeiris* o *Yamiacas*. Él los ubicó en la confluencia de los ríos Yaguarmayo e Inambari (1902:175). He detectado dos palabras prestadas del harakbut en el vocabulario yamiaca de Cipriani: *ciro* (siro) = cuchillo o machete y *huatone* (*watone*) = anciano.

Otra fuente sobre *Yamiaco* es la del científico de la UNMSM José Sebastián Barranca (1914) también del río Yaguarmayo, que cuenta con 114 entradas, de las cuales puedo identificar a siete como harakbut; las demás no lo son. Farabee (1922:162) también presenta un vocabulario atsahuaca de 43 palabras, obtenido de un cauchero en el río Tambopata, que Farabee llamó un dialecto de *tiatinagua*, término aplicado a una parcialidad del pueblo Ese Eja de la familia lingüística Takana. Según David Fleck (2013:23-24) son Pano, aunque con una relación más distante de los otros idiomas de esta familia.

Además, el senador por Cusco, Enrique Salvador Llosa (1906) presenta un vocabulario que él llama *Arasairi* que es evidentemente de la familia Pano (Lyon, 2003:52). Olive Shell (1985:33) del ILV clasifica arasaire, atsawaka y yamiaka como grupo Pano del Suroeste. Eugene Loos (1999:229) incorpora a los tres en el subgrupo Chákobo, junto con chákobo, pakawara y katukina.

Los Arasa de Nordenskiöld (1905a:275-276) que hablan un idioma Pano no deben confundirse con la parcialidad Harakbut que se autodenomina Arasaeri. La referencia es geográfica, no sociológica, para referirse a los moradores de los ríos Arasa e Inambari. En los tiempos del caucho, el río Inambari fue territorio compartido entre pueblos Harakbut y Ese Eja (Takana), además de Atsawaka, Yamiaka y los Arasairi Pano.

Ahora, la pregunta es ¿cómo llegaron los Atsawaka y Yamiaka a Puno y Madre de Dios en algún momento antes de la primera década del siglo XX, cuando fueron registrados? No lo sabemos, pero sospechamos que fueran traídos por personal del comerciante cauchero Nicolás Suárez, de Bolivia en algún momento entre 1896 y 1902, cuando la presencia de estas voces fue documentada por Cipriani (1902).

Otros idiomas Pano

En el Perú se incluyen kakataibo, en las cuencas del Pachitea y Aguaytía en Huánuco y Ucayali; iskobakebu (*iskonawa*), en el río Callería, Ucayali; kapanawa en seis comunidades del río Tapiche, en la provincia Requena de Loreto; matsés por los ríos Javarí y Galván, en Loreto y en Brasil; huni kuin¹⁸ por los ríos Curanja y Purús, en Ucayali. En Brasil están los katukina (Pano), matis, kulina (Pano), korubo, mayoruna, kasharari y karipuna.

Clasificaciones de los idiomas Pano

Los idiomas Pano tienen inventarios simples de vocales y consonantes y carecen de tonos, con excepción del amawaka. Predominan los sufijos, pero tienen unos 30 prefijos monosilábicos agregados a sustantivos, verbos y adjetivos. Todos los idiomas Pano son morfológicamente ergativos y expresan relaciones gramaticales con casos. No hay géneros ni clasificadores. Tienen adverbios, sufijos y enclíticos que varían en forma según la transitividad del verbo (Aikhenvald, 2012:44-45).

Según Fleck (2013:9) la familia lingüística Pano abarca 32 idiomas conocidos entre actuales y extintos en el este del Perú, oeste de Brasil y norte de Bolivia, de los que 18 sobreviven con una población total de aproximadamente 50,000 personas hoy en día. La relación entre los idiomas Pano fue reconocida en el siglo XVII por el misionero jesuita Francisco de Figueroa (Aikhenvald, 2012:43). El primer intento serio de reconstrucción de esta familia fue la de Olive Shell (1985) en su tesis doctoral de 1965, quien comparó material léxico que el ILV manejaba en esa fecha y distinguió siete idiomas: amawaka, kapanawa, huni kuin, chakobo, kakataibo, marinawa y shipibo-konibo¹⁹.

En esa fecha, 1965, Shell no contaba con material léxico similar para los Pano-hablantes de Brasil, ni de los Matsés

¹⁸ Este pueblo se autodenomina Huni Kuin, por lo que empleo este término aquí. Sin embargo, la misma expresión u otra muy similar es también empleada como autodenominación de varios de los otros pueblos Pano vecinos. La mayoría de los lingüistas les llaman Kashinawa (gente del murciélago vampiro).

¹⁹ Ella transcribió los etnónimos como Amahuaca, Capanahua, Cashibo, Cashinahua, Chákobo, Marínahua y Shipibo-Konibo.

peruanos. En su tesis doctoral, Sanderson Oliveira (2014) intenta una reconstrucción del proto-Pano y concluye que la propuesta de Shell (1985) sigue relevante. Propone un sistema de 19 consonantes y ocho vocales, cuatro orales y cuatro nasales (2014:385).

El lingüista belga André-Marcel d'Ans (1970:9-32) concluyó que la presencia de pueblos Pano-hablantes en la Amazonía occidental comenzó alrededor del inicio de la era cristiana, unos 600 años antes de las fechas de Lathrap (1970). Propuso (1973:366-368) que los Pano-hablantes inmigraron hacia el Ucayali central hace más de 2,000 años y se adaptaron al ambiente natural del río principal, desplazando hacia el oeste a los ocupantes anteriores Arawak-hablantes. Interpreta los cambios radicales en el estilo de la cerámica como adaptaciones a los estilos existentes allí (1973:368-369).

Eugene Loos, quien trabajó para el ILV inicialmente con los Kapanawa, en su clasificación (1999:229) distinguió cuatro subgrupos de idiomas Pano: Yaminawa, Chákobo, Kapanawa (incluyendo Shipibo-Konibo), y no agrupados, principalmente los Matsés y lo pueblos Pano de Brasil. Loos incluyó el idioma amahuaca en su subgrupo Yaminawa de la familia Pano.

Lorena Córdoba y Diego Villar (2009) rechazan la distinción de Ans entre los Pano Suroccidental y Suroriental. Coinciden con Erikson (1993) sobre la unidad de las dos agrupaciones en Bolivia y Perú y los denomina como conjunto Pano Meridional. Córdoba, Valenzuela y Villar (2012) aclaran que los etnónimos Chákobo y Pakaguara no designan entidades sociológicas discretas, sino que reflejan articulaciones, mediaciones y relaciones coyunturales, de conformidad con la racionalidad de cada contexto histórico (Villar, 2014). Así, la misma gente es designada Pakaguara en determinado contexto histórico y Chákobo en otro.

Opino que lo mismo se aplicaría a los registros de Arazaire (Pano), Atsahuaca y Yamiaca, que solo aparecieron en la literatura durante el período de extracción cauchera peruana y desaparecieron poco después. Podrían haber llegado a la cuenca del río Inambari en el Perú como mano de obra de caucheros bolivianos y abandonada cuando los bolivianos fueron desalojados por caucheros peruanos a partir de 1901. Nadie les preguntó de dónde venían.

Ans (1973) en su análisis del grupo Pano de Cabeceras, distinguió a los idiomas iskonawa, amahuaca, kashinawa y Pano-Purús. Este último incluía a las variantes yaminawa, sharanawa, marinawa, chaninawa, mastanawa y yawanawa. Wise (comunicación personal, 2018) afirma la cercanía entre yaminawa, sharanawa, chaninawa, mastanawa y yora o nawa, que algunos consideran cadena continua de dialéctos del mismo idioma (Fleck, 2013:12; Valenzuela y Guillaume, 2016). Para Wise, y también d'Ans, huni kuin es otro idioma.

Roberto Zariquiey, Alonso Vásquez y Gabriela Tello (2017) analizaron a nueve variedades lingüísticas Pano de la cuenca del alto Purús con evidencia tanto léxica como gramática y llegan a su aproximación fitogenética con información obtenida directamente de hablantes de dichas variedades. Concluyeron que, por evidencias gramaticales y fonológicas, se puede diferenciar como idiomas al amahuaca, kashinawa y yaminawa. El continuo dialectal que incluye sharanawa, chaninawa, mastanawa, marinawa y yora o nawa, es cercano al yaminawa.

Sobre la relación entre las variedades lingüísticas entre los Pano ucayalino, Fleck (2013:21) señala que los Kapanawa tienen una relación tan cercana a los Shipibo-Konibo que su separación habría ocurrido en tiempos históricos. Los considera (2013:18) como dialectos de un mismo idioma. Los Shipibo, Konibo y Xetebo, distinguidos por los misioneros que primero los conocieron, pero que actualmente están organizados en el Consejo Shipibo-Konibo-Xetebo (COSHIKOX) se consideran un solo pueblo o nación y a través de sus convergencias históricas en el río Ucayali con un solo idioma común, aunque con variantes dialectales. Sin embargo, Fleck (2013:11) distingue a los Xetebo de los Shipibo-Konibo como otro idioma del subgrupo Chama²⁰.

Hornborg y Eriksen (2011) proponen un escenario muy interesante para los procesos de etnogénesis entre los Pano, vía la expansión de redes comerciales, con avances y retrocesos de diferentes grupos dominantes a través de los milenios. Para ellos, las diferencias lingüísticas y de estilos de cerámica reflejan no movimientos prehistóricos de pueblos enteros, sino de élites de determinado grupo lingüístico que ganaban dominio sobre las más importantes rutas de intercambio y, por tanto, de poder relativo. Estos grupos élites articulaban lenguas de intercambio comunes y

²⁰ Para los hablantes de este idioma o idiomas, el etnónimo histórico chama es ofensivo.

aportaban estilos y técnicas de elaboración y decoración de cerámica, además de muchos otros elementos culturales.

Takana

Una de los conjuntos lingüísticos más importantes en la cuenca del Madre de Dios es el Takana. Las primeras referencias de ellos en la literatura histórica están en la Relación de Álvarez Maldonado (1899). Después formaron parte del conjunto Chunchu reportado en los siglos XVI y XVII, como hemos explicado líneas arriba. Fueron descritos en detalle lingüístico primero por Créqui-Monfort y Rivet (1921-1923).

Los pueblos contemporáneos Ese Eja, Araona, Cavineño, Marubo, Takana y posiblemente también los aislados Toromona reportados en el Parque Nacional Madidi, hablan idiomas de esta familia. En Madre de Dios, Perú, el único pueblo contemporáneo de habla Takana es el Ese Eja. Los otros se ubican en las cuencas de los ríos Madre de Dios y Beni, en Bolivia. Los Ese Eja en Perú consideran al toromona dialecto de su idioma (César Augusto Yojajé, comunicación personal, 2017).

Los Ese Eja aparecen en la literatura por primera vez con los nombres Guarayos y Tiatinaguas en los informes del misionero franciscano, Francisco Cote, en 1686, y también en los escritos de los misioneros José Figuera, Antonio Serra y Tadeo Cortés, sin referencia de fecha, así como el informe del misionero José Pérez Reynante de 1770 (citados por Armentia, 1887:49). En el mismo período de misiones franciscanas hay referencias a Echojas y Guacanacas para señalar a ese pueblo. Armentia (1887:34) los ubica en 1883-1884 en ambos márgenes del río Madre de Dios y en el río Madidi y dice que sostenían guerra a muerte a los habitantes de las misiones de Ixiamas y Cavinás. Explica que el nombre *Guarayo* significa “enemigo” para los Araona.

José Manuel Pando (1897:32) en el informe sobre su viaje en 1893 al río Inambari los ubica, también con el nombre Guarayos entre ese río y los ríos Madidi y Hundumo. Nordenskiöld (1905a:275-276) proporciona un vocabulario de 36 entradas para Tambopata Guarayo.

Entre los Ese Eja del Perú, el misionero dominico José Álvarez Fernández (2008) produjo un diccionario de 1,381 entradas léxicas tomadas de los hablantes de ese idioma en el río Tambopata o Baawaja. Dicho diccionario fue elaborado en la década de 1930, aunque recién se ha publicado. María C. Chavarría ha descrito la fonología (1973), un léxico de la variedad Baawaja (1980), la antroponimia (2007) y el

sistema de caso (2017), además de temas relacionados con la tradición oral (2015).

Richard y Lucille Wyma (1962), así como Jack y Nola Shoemaker (1965, 1967, 1983) del ILV lo han analizado para los Ese Eja en Bolivia. Los Shoemaker (1965) y Mary Key (1968b) establecieron el vínculo del ese eja con la familia Takana, como ratifican Aikhenvald y Dixon (1999:344, 365-366). También, con datos recogidos en Bolivia, Marine Vuillermét hizo un análisis de la gramática ese eja (2012a) y un resumen (2012b).

Donald Pitman (1980) analizó la gramática araona y Mary Pitman (1981) elaboró el diccionario de ese idioma. Asimismo, Carola Emkow analizó la gramática (2007) y un resumen (2012).

Para el idioma cavineño, Nicolás Armentia (Armentia y Lafone Quevedo, 1906) publicó un vocabulario temprano. Del ILV, Elizabeth Camp y Millicent Licardi (1983) analizaron los pronombres y elaboraron un diccionario (2016). Después, Antoine Guillaume analizó la gramática (2004, 2008).

Los Maropa hablan un idioma Takana de pocos sobrevivientes. D’Orbigny (1843:146) describe su idioma. El vocabulario más temprano que tenemos es una lista de 163 entradas recogida por el médico y explorador norteamericano, Edwin Heath (1883). Nordenskiöld (1911) también obtuvo un breve vocabulario. Su pertenencia al conjunto Takana fue precisado por Mary Key (1968a:16). Girard (1971) lo señaló como parte de su complejo Sapibokona. En tiempos recientes, lo ha analizado Antoine Guillaume (2009, 2012).

El idioma takana es reportado desde Álvarez Maldonado (1899) en 1567-1569. En su relación de la entrada de Anzures de Camporredondo al alto Beni vía Camata, en 1538, Cieza de León (1991:4º parte [cap. LXXI]:320 y [cap. LCCVIl]:339-340) hace referencia a la provincia de Tacana y al río del mismo nombre, pero ninguno de estos autores proporciona información lingüística o etnográfica que permita identificarlos más allá de los etnónimos. Por tanto, no podemos afirmar que sean ancestros de los pueblos registrados posteriormente como Toromona, Araona, Cavineña o Maropa.

Armentia (1902) hizo un análisis detallado temprano del idioma Takana. Del ILV, Donald y Mabel Van Wynen analizaron la fonética y compilaron su diccionario (1962). En su análisis lingüístico, Montaña Aragón (1987-1992:I:23-52) resalta tanto las divergencias como elementos de relación

en esta familia lingüística. Él estima una población total de más de 10 mil personas, incluyendo a los Takana aculturados en el área de los centros urbanos Rurrenabaque y San Buenaventura. Crevels y Muysken (2012:22) afirman una población de 7,345 personas, de las cuales entre 50 y 500 son hablantes, aunque todos hablan castellano.

La relación Pano-Takana

Una relación entre las familias lingüísticas Pano y Takana fue propuesta primero por Rodolfo Schuller (1933) y reafirmada por Mary Key (1968a), parcialmente por Víctor Girard (1971) de la Universidad de California en Berkeley, y por el lingüista argentino Jorge Suárez (1973). Loos (1999:227) reconoce similitudes léxicas y gramaticales, pero pide más trabajo para determinar si estas similitudes reflejan una relación genética o difusión areal. Girard (1971:4, 145) llamó la atención al poco cambio fonológico en las raíces léxicas en ambos grupos, mientras los cambios morfológicos en extensiones de raíz han sido radicales, lo que podría indicar contacto temprano entre ellos²¹. Alain Fabré (2005:1) y Fleck (2013:23) cuestionan esa relación por las diferencias detectadas. Fleck argumenta que, según el modelo de cálculo léxico-estadístico de Swadesh (1959), las diferencias entre los idiomas Pano y Takana hubieron requerido 47 siglos para consolidarse.

Adam Tallman (2012) de la Universidad de Texas analiza esta hipótesis, con énfasis en los morfemas de moción asociada, presentes tanto en los idiomas Pano como Takana, aunque también están presentes en nueve idiomas Arawak, en aimara, quechua, uru y chipaya, y en cinco idiomas aislados de la misma región (Tallman, 2012:15). Concluye (2012:24) que proto-Pano y proto-Takana incluirían vocabulario poco susceptible al préstamo y muy pocos términos que comúnmente se prestan, lo que sugiere una relación genética, pero considera necesario comparaciones más exhaustivas

de los idiomas de ambos grupos para poder afirmar esa relación genética.

Valenzuela y Guillaume (2016) analizan ambas familias lingüísticas y señalan tanto los rasgos estructurales compartidos entre las dos familias como las que corresponden a una u otra de ellas, sin llegar a conclusiones sobre la naturaleza de su relación, genética o por difusión histórica entre vecinos. Después, Valenzuela y Zariquiey (en prensa), ambos especialistas en Pano, concluyen que o hay una relación genética entre Pano y Takana, o una relación de contacto entre ellos de muy larga data.

En los intentos de reconstrucción de la historia lingüística conocidos hasta ahora, las dos familias estaban presentes en la cuenca del río Guaporé en el suroeste de Brasil con difusión posterior más al norte y oeste, aunque los Takana no llegaron al Ucayali.

Los idiomas aislados del piedemonte boliviano

Al este del río Beni, se presenta una compleja red de pueblos con idiomas y relaciones con familias lingüísticas muy diferentes, intercalados y con distintas historias de relaciones entre sí. Se trata de pueblos cuya relación con otras familias lingüísticas no es evidente, por lo que se les clasifica como idiomas aislados. Incluyen a los Mometén, Tsimane, Kayubaba²², Canichana²³, Movima²⁴, Itonama²⁵ y Yuracaré.

Sus vecinos más cercanos hablan idiomas Takana, Arawak y Guaraní. Es probable que estos idiomas no clasificados en las cuencas de los ríos Beni y Mamoré sean productos históricos del mestizaje o de adopción de otros idiomas como lengua general sea por fines de intercambio o posteriormente por las reducciones en misiones donde había la necesidad de establecer entre todos un medio de co-

²¹ Notado también por Tallman (2012:2).

²² Los Kayubaba (Cayuvava) fueron incorporados a la misión jesuita de Exaltación, por el río Mamoré, aguas abajo de la desembocadura del río Yacuma, a fines del siglo XVII (Métraux, 1948b:427). Fueron reclutados en la extracción de cascarilla y del caucho en la segunda mitad del siglo XIX. El gobierno boliviano les ha reconocido su TCO en la misma zona, donde contaban en 2006 con 664 pobladores (Diez Astete, 2011:243-247). Harold Key (1961, 1967) del ILV, y Mily Crevels (2012b) analizaron su idioma.

²³ Los Canichana vivían por el río Mamoré cuando fueron incorporados en misiones jesuitas en el siglo XVII, pero se rebelaron contra las autoridades españolas a principios del siglo XIX e incendiaron la misión franciscana (Métraux, 1948b:425). El gobierno boliviano les ha reconocido su TCO en el Municipio San Javier del Departamento de Beni, donde en 2006 vivían 404 de ellos (Diez Astete, 2011:255-258). Mily Crevels (2012a) analizó su idioma.

²⁴ Los Movima habitaban la margen izquierda del río Mamoré y el río Yacuma cuando fueron llevados a las misiones jesuitas de San Luis y Borja en el río Maniquí en el siglo XVII (Métraux, 1948b:426). Su población en 2006 era de 12,230 reunida en 270 comunidades en el departamento de Beni y cuentan con dos unidades de TCO (Diez Astete, 2011:249-253). Robert y Judith Judy (1967) del ILV y Katharina Haude (2006, 2007, 2010, 2012) analizaron su idioma, considerándolo aislado.

²⁵ Los Itonama vivían sobre el río del mismo nombre cuando fueron reclutados por los jesuitas en el siglo XVIII en las misiones Santa Magdalena y San Joaquín (Métraux, 1948b:428-430). Actualmente, el gobierno boliviano ha reconocido sus TCO. En 2006 tenían una población de 886 personas (Diez Astete, 2011:231-235). Elizabeth Camp y Millicent Liccardi (1967a, 1967b) del ILV, y Mily Crevels (2012c) han analizado su idioma, considerándolo aislado.

municación. Pero es impresionante como se ha mantenido esta variedad etnolingüística durante siglos de misiones y agresiones por los frentes extractivistas.

Los troncos Tupí y Jê

No hay registros históricos de idiomas de los troncos Tupí y Jê en la cuenca de Madre de Dios. Farabee (1922:154-162) proporciona información etnográfica y lingüística sobre los Tiatinagua y los clasifica erróneamente como del tronco Tupí. Como hemos señalado, ahora hay consenso que el idioma de ese pueblo, Ese Eja, es Takana.

En el territorio actualmente peruano, los únicos hablantes de una lengua del tronco Tupí son los Kukama-Kukamiria de la cuencas del Amazonas, Huallaga y Ucayali. En el norte de Bolivia están los Sirionó y Yuquí de la cuenca del Mamoré, así como los Guarayu y Guarasug'we en el norte de Santa Cruz. Todos ellos hablan idiomas de la familia Guaraní. Sin embargo, los análisis arqueológicos de Lathrap, Brochado y otros proyectan la presencia de pueblos Tupí-hablantes en Ucayali y los Llanos de Mojos a partir del siglo XII, con Madre de Dios en medio. Por eso, los consideramos aquí.

Cheryl Jensen (1999:129-133), siguiendo a Aryon Rodrigues (1984-1985, 1986) distingue ocho subgrupos de Tupí-Guaraní, principalmente por su distribución geográfica. Jensen (1999:129) indica como probable lugar de origen de los idiomas del tronco Tupí al estado brasileño de Rondônia. Siguiendo a Rodrigues, propone cuatro oleadas de migración Tupí y Guaraní: al sur donde se desarrollaron los idiomas Guaraní; al oeste donde se desarrollaron los idiomas del grupo Sirionó y Guarayu; a la costa atlántica, donde se desarrolló el Tupinambá; y al norte y este hacia el resto de la Amazonía. Llama la atención que los idiomas del tronco Tupí del estado brasileño de Rondônia, propuesto como su lugar de origen, son clasificados en las ramas Arikém, Mondé, Puraborá, Ramarama y Tupari (Rodríguez, 1999:108) y no hay presencia allí de la familia Guaraní al que pertenecen todos los idiomas Tupí de Bolivia, geográficamente muy cercanos.

Love Eriksen y Ana Vilacy Galucio (2014) aplicaron su análisis de diferencias léxicas y estructurales a las lenguas Tupí y concluyeron que pueblos Tupí-hablantes lograron desplazar al control político de Arawak-hablantes de gran parte de la Amazonía en el período 700-800 a 1200 d.C. Esta interpretación respalda al trabajo arqueológico de Brochado (1984).

Los idiomas del tronco Jê se registran mayormente en el este y sur de Brasil. El idioma besiro o chiquitano, antes

era considerado aislado, pero Adelaar (2008) y Eduardo Ribeiro (2009) han propuesto un vínculo de sus raíces con el tronco Macro-Jê, en base a manuscritos del siglo XVIII (Adam y Henry, 1880; Tomichá Charupá, 2002). En todo caso, el conjunto de los chiquitanos contemporáneos refleja una amalgama de idiomas de unos 40 pueblos diversos cuyos orígenes serían Arawak, Chapakura, Tupí-Guaraní, Otukí, Zamuko y otros (Fernández, 1726; Galeote Tormo, 2014:259), probablemente sobre una base Jê, empleado como lingua franca en las misiones jesuitas. La misión jesuita San Francisco Xavier de los Piñocas sirvió como centro de reducción de estos diversos pueblos a partir de 1691 (Galeote Tormo, 2014:259).

Los chiquitanos contemporáneos, que sumarán aproximadamente 200,000 personas, habitan las provincias Chiquitos, Ñuflo de Chávez, Velasco, Ángel Sandoval y Germán Busch del departamento de Santa Cruz, una zona de transición entre la Amazonía y el Chaco (Diez Astete, 2011:395-398; Galeote Tormo, 2014:259-264).

Los idiomas andinos

El quechua y el aimara tienen mucha presencia hoy en día en la cuenca del Madre de Dios. Sus hablantes son migrantes recientes; no hay indicios de su presencia en las zonas bajas de la cuenca en tiempos prehistóricos.

Pukina y kallawaya

Louisa Stark (1985:520), confirmó que el pukina fue el idioma más temprano conocido en el área fronteriza entre Perú y Bolivia de Kallawaya-Carabaya y que, a principios del siglo XIII d.C, hablantes de idiomas Arawak entraron en la región y formaron parte de la cultura Mollo, aunque se seguía hablando pukina y aimara. Con la introducción de *mitmaquna* quechua-hablantes se difundieron las oclusivas aspiradas y glotalizadas en el sur del Perú, el norte de Bolivia y noroeste de Argentina (Stark, 1985:520).

Stark (1985:528-529) demuestra que el idioma machaj juyai, hablado en Charazani en el río Camata, cerca al límite entre Perú y Bolivia, por los curanderos Kallawaya es una mezcla de pukina y quechua, que incorpora estructuras y fonología de ambos con elementos del quechua superpuestos a la estructura pukina más antigua. Dicho idioma fue considerado secreto por Oblitas Poblete (1968) y Girault (1984). Adelaar y Muysken (2004:320, 350-362; Muysken, 2009) reconocen las raíces pukina de ese idioma. Muysken (2009:149-150) lo describe en mayor detalle y Adelaar y Kerke (2009) analizan su distribución durante la Colonia.

Créqui-Monfort y Rivet (1925-1927) propusieron una relación entre el pukina y los idiomas Arawak. Adelaar y Muysken (2004:353) ven un paralelo entre los pronombres personales en pukina y los prefijos de referencia personal en los idiomas Arawak, aunque David Payne (1990) demuestra como diversas formas paralelas de esta naturaleza ocurren a través de idiomas en América del Sur que carecen de juegos de cognatos que señalarían una relación genética.

Rodolfo Cerrón Palomino (2012, 2013:65-82) afirma que el idioma pukina fue el idioma original de Tiwanaku. Esto sugiere importantes relaciones, al menos de intercambio, con los pueblos de los Llanos de Mojos que hicieron obras masivas de manejo del agua y agricultura. Similares camellones y terraplenes aparecen en el entorno del lago Titicaca hacia 850 a.C. (Erickson, 1988:438), coincidiendo con el inicio de las culturas en los Llanos de Mojos y en Tiwanaku.

Aimara y quechua

Tanto Torero (1987:339) como Cerrón Palomino (2010:257, 2013:301) coinciden en el periodo Paracas y Nazca (400 a.C-500 d.C) del proto-idioma que llegó a ser el aimara. De allí se bifurcó en dos ramas, Central y Sur, con la rama Central, por la costa, hasta la sierra de Huarochirí en Lima; y la rama Sur hacia el este, en el actual Ayacucho, donde llegó a ser la lengua de la civilización Wari. Habría llegado al Cuzco con la expansión de las redes de intercambio Wari con penetración al altiplano de Puno y Bolivia durante el inkano, cuando comenzó a desplazar al idioma de los Qolla que habrían sido inicialmente pukina (Cerrón Palomino, 2010:258-263, 2013:305-312).

El quechua, según Cerrón Palomino (2010:256, 258-262, 2013:298-301, 307-310) se habría originado en la sierra nor-central peruana (Áncash, Huánuco, Pasco, Junín y la sierra norte de Lima en la fase primordial de la cultura Chavín, 1500 a.C.-200 d.C.), y de allí habría avanzado en dos oleadas, con la segunda hacia el Cuzco y el Altiplano, donde comienza a desplazar al aimara en el siglo XV (Cerrón Palomino, 2010:269-274, 2013:324-330). Adelaar (2010) coincide mayormente con esta posición, aunque con diferencias en la trayectoria. Entonces, el imperio inka habría tenido tres idiomas: primero el pukina, seguido por el aimara y, finalmente, el quechua.

El lingüista Paul Heggarty y el arqueólogo David Beresford-Jones (2010a, 2010b; Beresford-Jones y Heggarty, 2012), ambos de la Universidad de Cambridge, reinterpretan la prehistoria andina, combinando sus perspectivas, para coincidir con las propuestas de lingüistas andinistas

como Torero (2005), Adelaar (2010) y Cerrón Palomino (2013). Los principales analistas del aimara o del quechua no indican expansión de estos idiomas en tiempos precoloniales hacia tierras bajas de las cuencas del Apurímac, Urubamba, alto Madre de Dios, Inambari, Tambopata o Beni.

CONCLUSIONES E HIPÓTESIS

Los procesos de etnogénesis

Las interpretaciones sobre la etnicidad entre los pueblos amazónicos se han beneficiado enormemente por el trabajo de Alf Hornborg, Jonathan Hill y los demás aportantes a su obra (Hornborg y Hill, eds., 2011). Ellos construyen, con enfoques multidisciplinarios sobre la tesis desarrollada por Hill (1996) y Hornborg (2005) en el sentido de que la distribución sumamente diversa de identidades etnolingüísticas sería el resultado de los procesos regionales e interregionales de intercambios. Hill (1996:1) define etnogénesis como adaptación creativa a una historia general de cambios violentos.

Hornborg y Hill (2011) interpretan las discontinuidades en los datos disponibles sobre los procesos prehistóricos no por migraciones de poblaciones humanas discretas, sino por movimientos de élites comerciales que se desplazaban a través de territorios inmensos y se relacionaban en diferentes formas con las poblaciones locales encontradas, en términos mayormente desiguales, aunque con reciprocidad, así sea violenta. Ellos aprovechan la evidencia derivada de la tesis doctoral de Love Eriksen (2011) quien emplea análisis SIG para precisar las ubicaciones de los pueblos registrados en la documentación disponible, combinando la documentación desde la arqueología, lingüística, geografía y etnohistoria.

Neves (2011:39) resalta la diversidad lingüística de la Amazonía y concluye que resultaría de una asociación entre sistemas agroforestales oportunistas y variados sin que prevaleciera un sistema sobre otro y que ninguna formación social asociada con determinada familia lingüística tuviera la fuerza para expandirse a gran escala.

Santos Granero (2011) refiere a los procesos económicos, demográficos, culturales y políticos provocados por las presiones de agentes coloniales que han conducido a la desaparición de algunas identidades étnicas, el surgimiento de otras nuevas y la transformación y reinención de la mayoría. Trata la captura y mantenimiento de esclavos por algunos de los pueblos originarios de la América tropical en los casos de los Taino-Naborey de las Antillas Mayores, Tukano-Maku de la cuenca del Vaupés en Colombia, y Chiriguana-Chané del

sureste de Bolivia. Santos Granero atribuye estos procesos a dinámicas nativas en tiempos precolombinos y describe las tensiones entre amos y esclavos que, con matrimonios entre ambos, acabaron uniendo sus identidades como parientes y amigos con transformaciones étnicas radicales.

Hornborg y Eriksen (2011), interpretan la presencia de los Pano-hablantes en territorios discontinuos por estos procesos de intercambio y de negociación de espacios entre los pueblos anfitriones y los nuevos aparecidos. Basándose en el mapa de Curt Nimuendajú (1980) de las ubicaciones de los pueblos amazónicos en el momento de contacto, Eriksen (2011) amplía la información registrando la documentación más reciente. El cuadro que produce, como resultado, fortalece el argumento de Hornborg, con muchas coincidencias de los otros aportantes y el mapa digitalizado por Dahl y colegas (2011).

Además, Hornborg (2014) avanza su propuesta sobre el desarrollo de la etnicidad andina desde su perspectiva de sistema mundial. Ello obliga un esfuerzo multidisciplinario para superar los sesgos de cada uno de las disciplinas participantes. Entre las conclusiones a que ha llegado Hornborg (2014:818) está que el desarrollo de las redes de intercambio de bienes en las sociedades andinas antecedió a los horizontes culturales y políticos de las grandes civilizaciones andinas como Chavín, Moche, Nazca, Wari, Tiwanaku e Inka y permitió su desarrollo, además de sus relaciones interétnicas. Así, el proceso en los Andes fue paralelo y posterior al desarrollo de las culturas amazónicas más complejas.

En la Amazonía suroccidental, está claro que algunos pueblos, presuntamente asociados con las familias lingüísticas Arawak, Pano y Tupí, asumieron en diferentes momentos históricos el papel de liderazgo en la articulación de redes de intercambio que llevaron a condiciones sociopolíticas de mayor diferenciación social. En los Llanos de Mojos, las obras de tierra para el manejo de agua y cultivos fueron construidos por uno o más pueblos de estas características, mientras algunos vecinos muy cercanos seguían manifestando estructuras sociopolíticas sencillas e igualitarias.

Renard-Casevitz (2002) compara las similitudes entre los Arawak preandinos (los Anti y Campa históricos, ante-

pasados de los Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga, Matsigenka, Nanti y Kakinte contemporáneos) con los pueblos premisioneros jesuitas en los Llanos de Mojos. Ella afirma (2002:143) que en muchas de estas sociedades no hay evidencia de una tendencia hacia un protoestado o estado unificado, de manera que parece discrepar con las interpretaciones sobre los cacicazgos que construyeron las obras de manejo del agua y los cultivos descritos en páginas anteriores sobre esta área. Sin embargo, como revelan las referencias de los misioneros jesuitas citadas por Barnadas (1985:xxxiii), al menos en el siglo XVIII, había varios pueblos en los Llanos de Mojos con diferentes formas de organización sociopolítica en el mismo territorio mayor, algunos Arawak-hablantes y otros de diferentes familias lingüísticas. Lo más probable es que algunos pueblos organizados jerárquicamente convivían en un mismo territorio con otros pueblos más igualitarios al estilo descrito por Renard-Casevitz.

Santos Granero (1992) describe las redes de intercambio en la alta Amazonía en tiempos precoloniales y coloniales. Distingue entre el intercambio pacífico (comercial y matrimonial) y hostil (hurto, toma de prisioneros y hechicerías) y afirma la cimentación a través del comercio, la guerra o el matrimonio de vastas redes de intercambio desde tiempos precoloniales hasta la época republicana (p. 7). Refiere a la evidencia arqueológica en esa área de circuitos de intercambio desde 2000 a.C. hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI d.C. (pp. 8-10).

Thomas Myers (1973:63-68) documenta las redes precolombinas de intercambio de hachas de piedra, jade, cobre y cerámica en áreas extensas de la Amazonía. Santos Granero (1992:16-23) propone que la presencia de restos de hachas de piedra en zonas donde no existe piedra en su ambiente natural como evidencia de intercambio de la materia prima, además de hachas de cobre o bronce que indican similares redes de intercambio entre áreas andinas y la selva peruana desde tiempos Wari. Destaca el papel de los Yine y Konibo como articuladores de las redes de intercambio en la cuenca Urubamba-Ucayali, durante tiempos coloniales (1992:21-28), así como el comercio de la sal entre los diversos pueblos de la selva central peruana²⁶. Estas redes de intercambio eran integradas y lideradas por élites de zonas ribereñas en el territorio. Incorporaron a los

²⁶ Es poco probable que las redes de intercambio con la sal llegaron a Cuzco, ya que los inkas contaban con sus propias fuentes de sal en Cachimayo y Maras.

afluentes de los ríos principales y las áreas interfluviales en los circuitos de intercambio.

No aparecen en estas redes, al menos en tiempos coloniales, ni pueblos ni territorios del piedemonte de la cuenca del río Madre de Dios, aunque sí en el área del río Purús. Aunque hay abundante evidencia de intercambios entre los inkas y los pueblos amazónicos en la cuenca del Madre de Dios, al menos en los tiempos coloniales y hasta el siglo XX, dicha cuenca se mantuvo como región de refugio. El cuadro está menos claro para los tiempos precoloniales.

Conclusiones

Es evidente que la Amazonía suroccidental, y especialmente las cuencas del Madre de Dios y Beni, constituye una región caracterizada por una muy alta diversidad, no solo de flora y fauna, sino también de identidades etnolingüísticas. Debemos tener mucho cuidado con los etnónimos, que son efímeros, sin existencia histórica a través de siglos o milenios. Nuestro empleo de etnónimos aquí es referencial, según reportes históricos, aunque no tuvieron existencia histórica durante muchos siglos y no debemos asumir la continuidad a través de milenios de las mismas identidades étnicas. No sabemos cómo se llamaban los pueblos referidos en los tiempos prehistóricos ni que continuidad etnolingüística había entre presuntos ancestros y descendientes. La precisión entre relaciones genéticas y absorción de elementos por interacción frecuente es difícil y compleja. Esto complica la tarea, pero no niega su posibilidad.

Las transformaciones étnicas y de identidad a través del tiempo han sido más profundas en los ejes de interacción multiétnica, menos en las regiones de refugio. Los diversos pueblos presentan mucha variedad en su organización social y cultural incluso al interior de determinada familia lingüística. Estas diferencias incluyen cacicazgos con pronunciada diferenciación social y, en lugares muy cercanos a estos, pueblos que han mantenido un carácter igualitario con clásicos sistemas de parentesco y de reciprocidad económica y sencillos e igualitarios en su organización sociopolítica y económica.

Estas diferencias no implican necesariamente el dominio de un pueblo sobre otro, aunque esa situación se habrá dado en determinadas situaciones, como las señaladas por Santos Granero (2011). Uno de los errores de las interpretaciones tempranas ha sido la reproducción eurocentrista de conceptos como conquistas, reyes, guerras y sujetos para describir situaciones nuevas y desconocidas

por sus autores. Más bien, en respaldo al argumento de Hornborg, Hill y sus colaboradores (2011), las diferencias reflejarían la negociación de espacios geográficos con avances y retrocesos y la convivencia entre ellos, no siempre pacífica sino negociada, con intercambios desiguales, pero mutuamente aceptables y, cuando no, dislocaciones o huidas hacia otros espacios menos problemáticos en el inmenso territorio amazónico.

La organización social de los diversos pueblos de diferentes familias lingüísticas en la Amazonía suroccidental no debe entenderse como estable históricamente. Los creadores de las obras de tierras contaban con la diferenciación social necesaria para poder movilizar la mano de obra y construir su infraestructura, pero los que realizaron esta labor no necesariamente venían de otro pueblo o familia lingüística. Los diferentes pueblos Arawak y Tupí, con diferenciación social entre sí lo ponen en evidencia, pero tampoco significa que los pueblos más igualitarios eran tan arcaicos o menos complejos durante toda su historia. Habrá que evaluarlo en el contexto de su contorno sociocultural y ambiental en diferentes momentos históricos.

Con frecuencia, pueblos poderosos, como los modificadores de los paisajes en los Llanos de Mojos, mantenían relaciones de intercambio, probablemente pacíficas, con pueblos menos poderosos en espacios cercanos. Además, históricamente las tenían con los inkas. Pero la ocupación territorial mayormente no era continua, al estilo de los estados-nación europeos, sino que diversos pueblos ocupaban espacios intercalados en un mismo territorio mayor, de manera similar a los pueblos amazónicos contemporáneos. Por ejemplo, ¿no habrían compartido el espacio de los Llanos de Mojos pueblos de habla Tupí o Guaraní con los de habla Arawak con avances y retrocesos en los espacios ocupados por cada uno durante gran parte del período que va del inicio de la era cristiana al período histórico con aportes mutuos de técnicas y estilos de cerámica polícroma y de manejo de su paisaje? De ser así, se explicarían los estilos compartidos entre ellos sin la necesidad de conquista y dominio al estilo europeo.

Como señala Neves (2011) la interacción entre pueblos de habla Tupí y Arawak es de mucho tiempo atrás, no solo del siglo XII en adelante. La producción de cerámica polícroma más temprana conocida hasta ahora es de 4000 a.C. (Lathrap y Oliver, 1987) en Agüerito, Venezuela, en la misma zona del río Orinoco donde se desarrolló la cerámica Barrancoide, asociada con Arawak-hablantes (Neves, 2011:34).

Los beneficios o préstamos recíprocos en relaciones pacíficas u hostiles, desiguales o no, facilitaban la diversidad de expresiones culturales en un territorio común, con préstamos de técnicas cerámicas y agrícolas, además de elementos lingüísticos, pero sin la pérdida total de sus identidades étnicas. Algunos pueblos servían de intermediarios con otros, como ha sido el caso con los Kallawaya, Mosestén y Leko en la cuenca del río Beni.

De otra manera, ¿cómo explicar la presencia intensa y poderosa de tradiciones culturales identificadas como Arawak en gran parte del norte de Bolivia actual y al norte de Madre de Dios en el Perú en colindancia con una enorme diversidad étnica y lingüística reflejada actualmente por los Harakbut, Matsigenka y Ese Eja en el Perú, los demás pueblos Takana-hablantes (Araona, Cavineño, Marubo, Takana y Toromona) y los Mosestén, Chimane, Movima, Canichana, Leko y Yuracaré en Bolivia?

Muysken y O'Connor (2014) analizan la diversidad de los idiomas amazónicos en el área que ellos y Gijn (2014a) llaman periferia andina (*Andean fringe*) y que corresponde al área de piedemonte de la Amazonía suroccidental. Muysken y O'Connor (2014:7) cuestionan el concepto de regiones de refugio en base a los argumentos sobre etnogénesis de Hornborg (2005) y Eriksen (2011). No me parece una contradicción. Considero al área de piedemonte de las cuencas de Madre de Dios y Beni como región de refugio a donde llegaron temprano los ancestros de los Harakbut, Ese Eja y Matsigenka, dislocados de otras áreas. Al mismo tiempo, áreas vecinas al norte de estas zonas de refugio fueron escenarios de varias oleadas de avanzada de pueblos más poderosos que convivían en proximidad con aquellos y les articularon periféricamente a sus redes de intercambio, aprovechando rutas hacia el río Ucayali por los ríos Las Piedras y Purús y los caminos interfluviales entre ellos.

El argumento de McMichael y colegas (2012), en base a pocas muestras tomadas en centros de investigación de la diversidad biológica lejanos de las principales arterias fluviales, de que el oeste de la Amazonía, incluyendo a la cuenca de Madre de Dios, estaba poco poblada, no niega el modelo propuesto por los ecólogos y antropólogos y resumido por Clement y sus colegas (2015a) de sustancial modificación del paisaje para el manejo de agua y bosques en sitios de concentración de población e inicios de estratificación social en el alto río Madeira, los Llanos de Mojos, Acre y el Purús.

Todos estos autores reconocen la heterogeneidad de la ocupación de la Amazonía suroccidental (McMichael, Pierno y Bush, 2015; Clement *et al.*, 2015b). Al menos partes de la cuenca del Madre de Dios estaban ocupadas por pueblos dispersos con organización socioeconómica sencilla e igualitaria, mientras el río Purús y áreas como el Acre y los Llanos de Mojos incluían sociedades humanas con poblaciones densas y organizadas de manera más compleja y desigual. Levis y sus colegas (2017) resaltan el papel de los pueblos prehistóricos y sus cultivos domésticos en la generación de la diversidad de los bosques de su entorno.

Si aceptamos esta posibilidad, no necesitamos movimientos masivos de poblaciones sino intercambios que modifiquen, pero no niegan, identidades étnicas y expresiones lingüísticas. Falta precisar la naturaleza de estos intercambios, quiénes participaron en ellos, cómo y cuándo. En estos términos quiero avanzar unas hipótesis sobre los procesos prehistóricos en la Amazonía suroccidental, con enfoque en las cuencas del Madre de Dios y Beni.

Hipótesis

Hay muchos indicios de que los primeros pobladores de la cuenca del Madre de Dios procedieron desde el noreste, no desde la sierra andina ni de la cuenca del Ucayali. Los Harakbut serían los pobladores más antiguos de la cuenca del Madre de Dios. Esta hipótesis se fundamenta parcialmente en las distancias lingüísticas señaladas por Noble (1965:109) y Gijn (2014a:116-119), además de la evidencia de las diferencias físicas entre los Harakbut contemporáneos y sus vecinos hablantes de idiomas Arawak, Takana y Pano. Los Harakbut son más altos y fornidos, con pómulos salientes, muy diferentes de todos los grupos vecinos, lo que impresiona a todos los observadores que lo han comentado, además de los antropólogos que los conocemos. Esto sugiere una migración física, no absorción ni incorporación por otros pueblos.

La subsistencia Harakbut de larga data ha incluido actividades hortícolas múltiples, destacándose cultivos de pijuayo y variados tubérculos que incluyen no solo la yuca y el camote sino también tres variedades o especies de *Xanthosoma*, además de maíz y maní, similar a su dieta a la hora del contacto permanente. Además, su organización social actual está más definida por sus siete clanes patrilineales con matrimonio exógamo de clan, pero endógamo de grupo étnico mayor y patrilocal después de varios años de servicio a la novia en la localidad de la familia de la mujer (Moore, 2003:67-71). Sus

vecinos presentan formas de organización social donde el parentesco materno tiene mayor peso, en el caso de los Yine dominante.

El área de posible origen de los proto-Harakbut se ubica en la zona de las cachuelas (*cachoeiras* en portugués) del río Madeira, aguas arriba del área propuesta por Rodrigues (1958) y Urban (1992) para los orígenes del tronco lingüístico Tupí. Los hablantes del Proto-Tupí habrían ocupado espacios en el alto Madeira de manera que provocara la diáspora de los hablantes del proto-Harakbut hacia la cuenca del Madre de Dios y los del proto-Katukina hacia los ríos Yaco, Purús, Juruá y Javará al norte. Tentativamente, podemos proyectar una migración física de los proto-Harakbut a la cuenca de Madre de Dios de entre 5000 y 3500 años a.C., procedentes del alto río Madeira, coincidente con el abandono de la fase Itapipoca, donde Miller y otros (1992) documentaron una larga ocupación previa.

Si se confirma esta hipótesis, tendría sentido que pueblos asociados al tronco lingüístico proto-Jê del actual estado brasileño de Goiás, en Brasil central, y que fueron los creadores de los restos arqueológicos documentados por Schmitz y colegas (1982), tendrían relación con los proto-Harakbut, y hubieran tenido presencia en el alto Madeira antes de la llegada de los presuntos Tupí-hablantes cuando fueran desplazado por estos. Los proto-Harakbut se habrían ido aguas arriba, al río Madre de Dios, mientras los proto-Katukina se habrían desplazado al noroeste en las cabeceras de los ríos Yaco, Purús, Juruá y Javará, donde se encontraban a principios del siglo XIX y actualmente. Asimismo, los pueblos asociados a la familia lingüística Arawá se habrían ido a las cuencas de los ríos Purús y Yuruá.

Estos pueblos se habrían mantenido consolidados y fieles a sus culturas, resistiendo las transformaciones étnicas que ocurrieron en otras áreas cercanas. El hecho que no consolidaron estados o imperios estratificados no es indicio de capacidad limitada, sino de valores y resistencia a la imposición de las desigualdades sociales.

A los Harakbut les habría seguido una avanzada de élites con cerámica de estilo Barrancoide entre 1200 y 500 años a.C. procedentes de la cuenca del Ucayali por medio de los caminos interfluviales, entablando relaciones de intercambio de productos con los Harakbut hasta que fueran frenados entre 1 y 500 años d.C. por portadores del estilo Cumancaya, procedentes de la cuenca del río Guaporé desde donde pasaron al Ucayali, también por la ruta del

río Purús y caminos interfluviales. Así, dejaron una cuña entre los diversos pueblos de habla Arawak, como señalan Hornborg y Eriksen (2011).

Entre aproximadamente 1000 y 1300 d.C., después del colapso de Tiwanaku y la cultura poderosa de los Llanos de Mojos, otra avanzada de intercambio habría penetrado a la cuenca de Madre de Dios desde los Llanos de Mojos y del Acre en Brasil, al mismo tiempo que pueblos Tupí- o posiblemente Arawak-hablantes consolidaron su presencia más al norte entre Brasil y la cuenca del Ucayali por el río Purús, formando así otra cuña entre los pueblos proyectados como de habla Pano, con los Pano del suroriente separados de los del Ucayali y el noroeste de Brasil. Los pueblos Arawak-hablantes, ancestros de los Yine, Iñapari, Manchineri y Mashko-Piro, habrían ocupando espacios en el alto Beni, colindantes con los Pukina en Carabaya y los Kallawayá, además de los ríos Madre de Dios, Manu y Las Piedras.

Los hablantes de idiomas Takana, ancestros de los Ese Eja, Araona, Cavineño, Maropa y Toromona contemporáneos, se habrían quedado en la cuenca del río Beni entre poblaciones presuntamente de habla Arawak y Guaraní al este y Harakbut al oeste, entre 1100 y 1300 d.C. Los ancestros de los Ese Eja contemporáneos podrían haberse separado del grupo Takana mayor en tiempos inka o coloniales debido al dominio de los inkas sobre los Takana en el alto Beni o en tiempos coloniales con la incorporación de los otros Takana- y Pano-hablantes en las misiones agustinas, jesuitas y franciscanas.

Probablemente han estado presentes en el río Beni y los Llanos de Mojos, en conflicto entre sí, los pueblos que disputaban hegemonías sobre las rutas de intercambio por los ríos Beni y Purús y caminos interfluviales desde hacía milenios. De ser así, tendría sentido que las áreas de piedemonte de la cuenca del río Madre de Dios y el norte de Bolivia quedara como región de refugio para los pueblos originarios que huían de esos conflictos y del dominio económico y político en regiones más al este y norte. Con el colapso del inkato, esta región de refugio quedó aún más aislada de los frentes de expansión colonial y extractivista nacionales. Así, resultó como un área sociocultural diferente de las de la Amazonía brasileña, los Llanos de Mojos de Bolivia y las selvas central y norte del Perú.

Antes de la aparición de los inkas, los Qolla ocuparon la parte alta del valle del río Inambari y los creadores de la

tradición cerámica Mollo, posiblemente también Pukina-hablantes, ocupaban la cuenca alta de Beni. Después, los inkas ampliaron su frontera amazónica hasta los 2,000 msnm, en el valle de La Convención, hasta 600 msnm en Q'osñipata y el río Inambari, unos 2,000 msnm en el río Beni a la altura de Rurrenabaque, y por encima de los 1,200 msnm, en el resto de la frontera.

Los gobiernos nacionales de Bolivia y Perú solo llegaron a ocupar y controlar las tierras bajas con los caucheros tanto bolivianos como peruanos, habilitados por capitales europeos a través de casas comerciales y bancos ingleses a partir de la última década del siglo XIX en Bolivia y la primera del siglo XX en Madre de Dios. Los caucheros trajeron como mano de obra a esclavos y reclutas de poblaciones originarias de la Amazonía norperuana: los Yagua, Witoto, Bora, Kichwa Runa (Santarrosinos), Lamista, Amahuaca y Shipibo-Konibo. Algunos descendientes de ellos sobreviven en Madre de Dios, como es el caso de los Amahuaca de Boca Pariamanu, los Shipibo-Konibo en Tres Islas, San Jacinto y El Pilar, y los Kichwa Runa (Santarrosinos) de Puerto Arturo y Alerta, además de asentamientos rurales y urbanos sin identidad indígena actual (Rummenholler, 2003a; 2003b y en este libro).

Al norte de la actual región Madre de Dios y a principios del siglo XX se produjeron migraciones de pueblos Pano-hablantes Huni Kuin y Yaminawa hacia los ríos Purús y Embira (Kensing, 1975:11, 1995:1-3; Ans, 1982:266-272).

Los pueblos indígenas en aislamiento voluntario en el norte y oeste de Madre de Dios forman parte de este cuadro como los últimos rezagos de la opción de evitar el contacto permanente con la sociedad nacional, como lo hacían con los invasores precolombinos de sus espacios territoriales. Los Toromona aislados en el Parque Nacional Madidi en Bolivia, y posiblemente también en el Parque Nacional Bahuaja-Sonene en Perú, serían un subgrupo etnolingüísticamente similar a los Ese Eja. Los Mashco Piro en supuesto contacto "inicial" en el Manu y alto Las Piedras durante los 125 años desde que los masacró Fitzcarrald, son bandas aisladas emparentadas etnolingüísticamente con los Yine, Iñapari, Manchineri y Apurinã de la familia lingüística Arawak, y los Yora o Nawa aún en aislamiento en el norte de Madre de Dios y el Purús serían parientes de los Yaminawa de la familia lingüística Pano.

Antes del siglo XX, siempre había donde refugiarse y evitar las presiones externas. No había necesidad de incorporar-

se en otra sociedad estratificada y articulada a potencias mayores. En tiempos históricos tampoco había la necesidad de someterse a misiones religiosas, salvo en casos de emergencia como las epidemias que acompañaban a la penetración de migrantes desde afuera de la cuenca. Eran atendidos ocasionalmente en las misiones, donde también podían obtener herramientas de hierro.

Estos pueblos se adaptaron a un ambiente natural rico en diversidad biológica, sin ser afectados tanto por las presiones demográficas del resto de la Amazonía y la sierra andina porque el acceso a sus territorios estaba bloqueado por las barreras geográficas y por la incapacidad de los Moxo, Tiwanaku, Wari, Inka y otras sociedades de expandirse hacia esta área, mientras estaban en conflicto en sus otras fronteras.

En los miles de años de su prehistoria e historia, los pobladores de las tierras bajas de la cuenca del Madre de Dios no se habrían sometido al dominio de sociedades complejas y se habrían mantenido como sociedades relativamente igualitarias, sin estratificación social, con economías de intercambio interno recíproco y actividades de caza, pesca, recolección, horticultura y agroforestería tropical propias a una sociedad de bosque tropical tradicional, con solo participación indirecta en las redes de intercambio a larga distancia desde su región de refugio.

La excepción sería los de habla Arawak y Pano que ocuparon áreas del norte de la cuenca del Madre de Dios y que se desplazaban de oeste a este y viceversa por los ríos Purús y Las Piedras, y los caminos interfluviales que los interconectaban. Pirjo Virtanen (2016) detalla como los Arawak-hablantes Apurinã y Manchineri y sus ancestros en tiempos históricos aprovechaban los caminos interfluviales del alto río Purús para contactos interétnicos no necesariamente para fines de intercambio.

El río Madre de Dios constituía el límite sur de su espacio territorial. Algunos de los ancestros históricos de habla Arawak Preandino en la selva sur peruana se habrían adaptado al medio de forma sencilla y aislada también con articulación principalmente vía los ríos Urubamba, Apurímac, Ene, Mantaro, Tambo, Ucayali y Manu, y el desarrollo prehistórico de ese ámbito. Otros pueblos, posiblemente Arawak-hablantes, habrían consolidado estructuras sociopolíticas más complejas y estratificadas que les permitieron desarrollar las obras de manejo de agua y cultivos en los Llanos de Mojos. Ellos serían ancestros de los Mojos y Baure de hoy, articulados para

finde de intercambio en diferentes momentos con los ancestros de los Arawak- y Pano-hablantes ancestros de los Yine y Konibo contemporáneos.

Todo esto es altamente especulativo y debe someterse a pruebas mediante una combinación de futuras investigaciones paleoecológicas, arqueológicas, lingüísticas, etnohistóricas y de antropología física, incluyendo análisis de ADN. Espero que estas hipótesis provoquen reacciones críticas y que futuras investigaciones las confirmen, modifiquen o nieguen en parte o en su totalidad.

Recomendaciones para investigaciones futuras

Como es evidente, hace falta más y mejor documentación arqueológica de la cuenca del Madre de Dios. Entre posibles sitios recomendables para ello, destacan Opatari, sobre el río Piñipiñi, en el límite entre las actuales regiones Cusco y Madre de Dios, citado por los principales cronistas del siglo XVI (Sarmiento de Gamboa 1947 [cap. 49]:223; Cabello Balboa 1951 [cap. XVIII]:335) y por Rowe (1985:211-213). Además, falta excavar profesionalmente el sitio de Ixiamas antes que los huaqueros desaparezcan los restos que quedan allí y profundizar el conocimiento de los sitios cercanos a la confluencia de los ríos Madre de Dios y Beni, especialmente Las Piedras y Tumichucua. Asimismo, falta documentar mejor lo que hay en toda la cuenca del río Beni, desde Rurrenabaque hasta Guayaramerín, en la frontera de Brasil.

Otro sitio, referido en la documentación histórica hasta mediados del siglo XX como punto de encuentro o de resistencia de los Harakbut ante los invasores, es el lugar llamado Mirador. Se ubica en una elevación sobre la margen derecha del río Madre de Dios en territorio de la actual comunidad nativa Masenawa. Los miembros de dicha comunidad han encontrado cerámica allí. Los antepasados de los Harakbut probablemente ocupaban el área desde tiempos muy antiguos. Se puede agregar la necesidad de excavación arqueológica más profunda en la zona de los restos descubiertos en el sitio Piswe de la Reserva Comunal Amarakaeri.

Las investigaciones de lingüística histórica deben precisar las relaciones e historia lingüística de los idiomas cuyos vínculos con las familias lingüísticas mayores o entre sí no se han establecido. Hace falta profundizar sobre la relación propuesta por Adelaar (2000, 2007) entre los Harakbut, Katukina, Kanamarí y Katawixí. Asimismo, desenredar el papel histórico de los pueblos con idiomas aislados del piedemonte boliviano: los Mosestén-Tsimane, Leko, Movima,

Canichana y Yuracaré. Las comparaciones de la lingüística histórica deben complementarse con mejores clasificaciones internas de las familias lingüísticas ya aceptadas, mayor precisión en la clasificación de los idiomas ahora considerados como aislados, así como mejor análisis de los préstamos lingüísticos entre pueblos históricamente vecinos.

Los estudios de los paleoecólogos de pólenes han aportado al conocimiento vegetal antiguo en algunos sitios, pero falta desarrollarlos en zonas estratégicas para el desarrollo de culturas humanas; asimismo complementar los trabajos ya avanzados por Alceu Rancy (2000) sobre la fauna y flora del Pleistoceno en el Acre.

Además, la antropología física de las cuencas de la Amazonía suroccidental está en una situación apenas incipiente. Desde los antiguos estudios de Harry Ferris (1921) sobre los Matsigenka y los estudios preliminares de Francis Johnston y Kenneth Kensinger (1971) entre los Huni Kuin, no contamos con análisis serios de las características físicas de los pueblos originarios de la Amazonía suroccidental. Ello se debe en parte a las sensibilidades éticas y las críticas hechas por autores como Patrick Tierney (2000) a algunos investigadores por sus métodos de obtener muestras de sangre para sus análisis. Pero ahora se puede obtener muestras de ADN con métodos mucho menos intrusivos y con el consentimiento libre, previo e informado de los aportantes. Un ejemplo reciente es el estudio de Barbieri y colegas (2014) entre los Yanasha en la selva central peruana. Similares análisis de ADN de los Harakbut contemporáneos, con su consentimiento previo, libre e informado y beneficios materiales, revelarían su relación genética con las otras poblaciones amazónicas. Sería conveniente también llevar a cabo estudios similares entre los pueblos de Bolivia cuyos idiomas no han sido relacionados con las principales familias lingüísticas.

Finalmente, futuros estudios etnohistóricos y la recopilación de tradiciones orales de los pueblos originarios contemporáneos darán más luces sobre su cosmovisión y complementarían al enfoque de la arqueología y lingüística histórica. La etnohistoria ha sido plagada de eurocentrismos, pero algunos investigadores recientes han venido buscando perspectivas de alteridad mucho más neutrales. Miembros de los mismos pueblos originarios ya están ofreciendo valiosos aportes a su autohistoria, como los de Alfredo Tabo (2008), Yésica Patiachi (2015), Antonio y Héctor Sueyo (2017), y Luis Tayori con Klaus Quicque y Natividad Quillahuamán (2018).

Reconocimientos

José Molero, Héctor Sueyo y Marcia Tijé, sucesivos directores de la Dirección Desconcentrada del Ministerio de Cultura en Madre de Dios, así como Víctor Hugo Evangelista Reyes, el arqueólogo de dicha dirección, brindaron acceso a artefactos y documentos internos de su institución que fueron un importante apoyo para este artículo. Graciela Mostaccero apoyó con la elaboración de mapas con insumos del autor y de las fuentes citadas aquí. Expose otra versión de este artículo en idioma inglés, en el Coloquio Lathrap de la IX Conferencia Sesquianual de

la Sociedad para la Antropología de las Tierras Bajas de América del Sur (SALSA) en Gotenburgo, Suecia, en junio de 2014, donde los participantes ofrecieron importantes comentarios. Posteriormente, Patricia Lyon hizo comentarios editoriales detallados sobre la versión escrita de esa ponencia. Asimismo, Adela Reátegui, Alfredo García, Miguel Alexiades, Liliana Fernández, Evelyn Schuler Zea, Mary Ruth Wise, Fernando Sánchez Schwartz y los demás editores de este libro revisaron otras versiones e hicieron valiosos comentarios y sugerencias.

Referencias citadas

Adam, Lucien; Henry, Víctor

1880 *Arte y vocabulario de la lengua chiquita con algunos textos traducidos y explicados compuestos sobre manuscritos inéditos del siglo XVIII*. Biblioteque Linguistique Américaine 6. París: Maisonneuve.

Adelaar, Willem F. H.

2000 Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos de la Amazonía occidental: Harakmbut y Katukina. En: *Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica*. Luis Miranda, ed. Tomo II:219-236. Lima: Universidad Ricardo Palma, Facultad de Lenguas Modernas, Departamento Académico de Humanidades.

2007 [2003] Ensayo de clasificación del Katawixi dentro del conjunto Harakmbut-Katukina. En: *Lenguas indígenas de América del Sur: estudios descriptivo-tipológicos y sus contribuciones para la lingüística teórica*. Andrés Romero Figueroa, Ana Fernández Garay, Angel Corbera Mori, eds. pp. 159-169. 51° Congreso Internacional de Americanistas, julio de 2003, Santiago, Chile. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

2008 Relações externas do Macro-Jê. O caso do Chiquitano. En: *Topicalizando Macro-Jê*. Stella Virginia Telles de Araújo Pereira Lima y Aldir Santos de Paula, eds., pp. 9-27. Recife: Núcleo de Empreendimentos em Ciência, Tecnologia e Artes (NECTAR).

2010 Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con el aimara. En: *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario*. *Boletín de Arqueología PUCP* 14:29-60. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Adelaar, Willem F. H.; Kerke, Simon van de

2009 Puquina. En: Crevels y Muysken, eds., pp. 125-145.

Adelaar, Willem F. H.; Muysken, Pieter C.

2004 *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio*. Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano N° 46. México.

Aikhenvald, Alexandra Y.

1999 The Arawak language family. En: Dixon y Aikhenvald, eds., pp. 65-106.

2012 *The Languages of the Amazon*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Aikhenvald, Alexandra Y.; Dixon, Robert M. W.

1999 Other small families and isolates. En: Dixon y Aikhenvald, eds., pp. 341-383.

Aikman, Sheila

1983 Informe preliminar sobre hallazgos arqueológicos del río Karene (río Colorado), Madre de Dios. *Amazonía Peruana* 8:93-101. Lima: CAAAP.

Albó, Xavier

1987 Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo. En: *Coloquio Estado y Región en los Andes*, pp. 29-43. Cusco: CBC.

Alconini, Sonia

- 2008 La ocupación inka en Charazani. Arqueología de poder y reocupación de espacios sagrados. En: *Vigésima Primera Reunión Anual de Etnología*, Tomo 1, pp. 59-62. La Paz: MUSEF, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- 2014 Producción y distribución del estilo cerámico inka taraco policromo: el territorio kallawaya y milliraya en perspectiva. En: *Arqueología y arte rupestre en Bolivia: introducción y bibliografía*. Claudia Rivera Casanovas y Matthias Strecher, eds. pp. 177-196. Berlín: Iberoamerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

Aleman, Agustín

- 1906 *Castellano-Shipibo Vocabulario de bolsillo*. Lima Tip. del Colegio Apostólico de P.F. del Perú.
- 2002 [1927] Castellano-Shipibo y elementos de gramática. En: *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú*, Volúmen 6, Tomo 13:251-466. Edición preparada y editada por el PO. Fr. Félix Sáiz Díaz. Lima: Provincia Misionera de los PP. Descalzos.

Alexiades, Miguel N., ed.

- 2011 Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives. *Studies in Anthropology and Ethnobiology* N° 11. New York, Oxford: Berghahn Books.

Alexiades, Miguel N.; Peluso, Daniela M.

- 2011 Plants "of the ancestors", plants "of the outsiders": Ese Eja history, migration, and medicinal plants. En: Alexiades, ed., pp. 220-248.

Allen, William Lee

- 1968 A Ceramic Sequence from the Alto Pachitea, Peru. Disertación PhD, University of Illinois. Ann Arbor: University Microfilms.

Almeida, Fernando Ozorio de

- 2013 A Tradição Policroma no Alto Rio Madeira. Tesis PhD, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/711131/tde-17072013-140140/pt-br.php>

Alonso Ordieres, Rafael, comp.

- 2007 *La vida del pueblo Matsigenka*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Álvarez [Fernández], José [María]

- 1943 Evangelizando: por los ríos Nahuene, Euri y Teneka. Misiones *Dominicanas del Perú* 25(134):20-29, (135):49-59. Lima.
- 2008 *Diccionario Español-Huarayo. Ese Eja Kiabanene*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Álvarez Maldonado, Juan

- 1899 [1570] *Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado en 1567*. Publica Luis Ulloa. Sevilla: Imp. y Lit. C. Salas.

Amich, José

- 1988 [1774?] Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa. *Monumenta Amazónica* B3. Iquitos: CETA. IIAP.

Angulo, Francisco de

- 1906 [1588] Informaciones hechas por el capitán Francisco de Angulo, sobre el descubrimiento de la provincia de Corocoro y demás inmediatas. En: *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia: Prueba presentada al gobierno de la República Argentina*. Tomo 9 (Mojos, tomo primero), pp. 88-104. Madrid: Imprenta de los hijos de M G Hernández.

Ans, André-Marcel d'

- 1970 *Materiales para el estudio del grupo lingüístico Pano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Plan de Fomento Lingüístico. Investigación de Lingüística Aplicada.

- 1973 Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la etno-historia de la Amazonía peruana. *Revista del Museo Nacional* 39: 349-369. Lima.
- 1982 *L'Amazonie Péruvienne Indigène*. París: Payot.

Aparicio Bueno, Fernando

- 1985 *En busca del misterio de Paititi*. Cusco: Editorial Andina.

Arellano López, Jorge

- 1975a *La ciudadela prehispánica de Iskanwaya. Atlas*. Centro de Investigaciones Arqueológicas; Instituto de Cultura Aymara, Municipalidad de La Paz Publicación N° 6. La Paz.
- 1975b *La cerámica de las tumbas de Iskanwaya*. Instituto Nacional de Arqueología, Centro de Investigaciones Arqueológicas en Iskanwaya, Publicación N° 8. La Paz.
- 1985 *Molle: investigaciones arqueológicas*. La Paz: Imprenta Nacional.
- 2002 *Reconocimiento arqueológico de la cuenca del río Orthon, Amazonía boliviana*. Quito, Washington: Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Taraxacum.

Arias, Esteban

- 2016 El jefe deviene un lector caníbal: mímesis, persona e intención entre los matsigenkas. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 45(1):193-225. Lima. <http://bifea.revues.org/7930>; DOI:10.4000/bifea.7930.

Arkush, Elizabeth N.

- 2006 Warfare, space, and identity in the south-central Andes: Constraints and Choices. En: Nielsen y Walker, eds., p. 190-217.
- 2011 *Hilltop Forts of the Ancient Andes: Colla Warfare, Society, and Landscape*. Gainesville: University Press of Florida.
- 2012 Los pukaras y el poder: los collas en la cuenca septentrional del Titicaca. En: Flores Blanco y Tantaleán, eds., pp. 295-319.

Armentia, Nicolás

- 1887 *Navegación del Madre de Dios. Viaje del Padre Nicolás Armentia*. Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia 1. La Paz: Imprenta de La Paz.
- 1902 *Tacana, arte, vocabulario, exhortaciones, frases y un mapa*. La Plata: Taller de Publicaciones del Museo.
- 1913 *Diccionario de la lengua pacaguara (pano)*. Rio de Janeiro: Armentia, Nicolás; Lafone Quevedo, Samuel A.

Armentia, Nicolás; Lafone Quevedo, Samuel A.

- 1906 Arte y vocabulario cavineña. *Revista del Museo de La Plata*. 13:1-120. La Plata.

Arnold, Dean E.; Pendery, Stephen R.; Pretoll, Kenneth A.; Webster, Gary S.; Greenfield, Haskel J.

- 1988 Aboriginal earthworks near the mouth of the Beni, Bolivia. News and short contributions. *Journal of Field Archaeology* 15(4):457-465. Boston.

Arroyo-Kalin, Manuel

- 2010 The Amazonian formative: crop domestication and anthropogenic soils. *Diversity* 2(3) 2:473-504. Basilea. Creative Commons: doi.10.3390/d2040473.
- 2012 Slash-burn-and-churn: landscape history and crop cultivation in pre-Columbian Amazonia. *Quaternary International* 249:4-18. La Haya: Elsevier.

Aza, José Pío

- 1924 *Estudio sobre la lengua Machiguenga*. Lima: La Opinión Nacional.
- 1935 Vocabulario arasairi o mashco. *Misiones Dominicanas del Perú* 17(90):190-193. Lima.
- 1936 *Vocabulario Español-Arasairi*. Lima: Sanmartí y Cía.

Baer, Gerhard; Ferstl, Edmund; Dubelaar, Cornelius Nicholas

1983 Petroglyphs from the Urubamba and Pantiacolla Rivers, Eastern Peru. *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel* 94:292-306. Basilea.

Balée, William L.

1993 *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany - the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press.

Balée, William L.; Erickson, Clark L., eds.

2005 *Time and Complexity in Historical Ecology. Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press.

Baptista, Priscilla; Wallin, Ruth

1967 Baure. En: *Bolivian Indian Grammars*, Esther Matteson, ed. Vol. I, pp, 27-84. Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields N° 16. Norman: University of Oklahoma.

1983 *Diccionario Ignaciano y Castellano, con apuntes gramaticales*. Cochabamba: ILV, Ministerio de Educación.

Barbieri, Chiara; Heggarty, Paul; Yang Yao, Danielle; Ferri, Gianmarco; De Fanti, Sara; Sarno, Stefania; Ciani, Graziella; Boattini, Alessio; Luiselli, Donata; Pettener, Davide

2014 Between Andes and Amazon: the genetic profile of the Arawak-speaking Yanasha. *American Journal of Physical Anthropology* 155(4):600-609. Malden, MA. Creative Commons doi: 10.11002/ajpa.22626.

Barnadas, Josep M.

1973 *Charcas: orígenes históricos de una sociedad colonial*. La Paz: CIPCA.

1985 Introducción. En: Eder, 1985, pp. V-CIV.

Barranca, José Sebastián

1914 Yamiaco. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 30:5-8. Lima.

Barreto, Cristiana; McEwan, Colin; Neves, Eduardo, eds.

2001 *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. Londres: British Museum.

Barrales Ardura, Joaquín

1978 Petroglifos en la cuenca del alto y bajo Urubamba. *Antisuyu* 2:33-43. Lima: Misioneros Dominicanos.

Bélisle, Véronique; Covey, Alan R.

2010 Local settlement continuity and Wari impact in Middle Horizon Cusco. En: *Beyond Wari Walls: Regional Perspectives on Middle Horizon Peru*, Justin Jennings, ed. pp. 79-95. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Bennett, Wendell C.

1936 Excavations in Bolivia. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 35(4):331-507. New York.

Beresford-Jones, David; Heggarty, Paul

2012 Broadening our horizons: towards an interdisciplinary prehistory of the Andes. En: Heggarty y Beresford-Jones, eds., pp. 57-84.

Bergman, Roland

1990 [1980] *Economía amazónica. Estrategias de subsistencia en las riberas del río Ucayali en el Perú*. Lima: CAAAP.

Berthelot, Jean

1986 The extraction of precious metals at the time of the Inka. En: *Anthropological History of Andean Polities*. John V. Murra, Nathan Wachtel, Jacques Revel, eds., pp. 63-90. Cambridge: Cambridge University Press.

Bertonio, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES.

Betanzos, Juan Diez de

2010 [1551-1556] *Suma y narración de los incas*. Ed., introducción y notas: María del Carmen Rubio. Lima: UNMSM.

Biedma, Manuel

1989 [1687] La conquista franciscana del alto Ucayali. *Monumenta Amazónica* B5. Iquitos: CETA, IIAP.

Bolívar Yapura, Wilber

2006 Informe N° 083-WBY-DRC-C-DCPCI-SDCH-2006. Sobre trabajos para delimitación de sitios arqueológicos de El Triunfo y Pampa Hermosa en la Provincia de Tambopata, Maldonado, Madre de Dios. Cuzco: INC.

Bolívar Yapura, Wilber; Maque Asorza, Rubén

2008 Espacios abiertos y yacimientos recientemente identificados en Madre de Dios. *Amazonía Peruana* 31:343-364. Lima: CAAAP.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

1975 Pertenencia étnica, status económicos y lenguas de Charcas a fines del siglo XVI. En: *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, Noble David Cook, ed. 1975:312-328. Lima: UNMSM.

2010 Apuntes para la historia de los pukina-hablantes. *Boletín Arqueología PUCP* 14:283-307. Lima.

Brochado, José Joaquim Justiniano Proenza

1984 An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America. Disertación PhD, University of Illinois. Ann Arbor: University Microfilms International.

Burger, Richard L.

2013 [2010] In the realm of the Incas: an archaeological reconsideration of household exchange, long-distance trade, and market places in the pre-hispanic central Andes. En: *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World*. Kenneth G. Hirth, Joanne Pillsbury, eds. pp. 319-334. *Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Coloquia*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Bush, Mark B.; Silman, Miles R.; Toledo, Mauro B. de; Listopad, Claudia; Gosling, William D.; Williams, Christopher; Oliveira, Paulo E. de; Krisel, Carolyn

2007 Holocene fire and occupation in Amazonia: records from two lake districts. *Philosophical Transactions of the Royal Society B, Biological Sciences* 362:209-218. Londres. doi:10.1098/ratb.2006.1980.

Bustos Santelices, Víctor

1977 *Exploración arqueológica en la zona de Riberalta, Departamento del Beni, sitio Las Piedras (1071011)*. Proyecto INAR 03/77. La Paz: INAR.

Cabello Balboa, Miguel

1906 [1594] Carta del P. Miguel Cabello de Balboa al Virrey, Marquez de Cañete, sobre la conversión de los indios chunchos. En: Maúrtua, Víctor M., ed., tomo 8 (Chunchos), pp. 140-146.

1951 [1586] *Miscelanea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: UNMSM, Instituto de Etnología.

Calandra, Horacio Adolfo; Salceda, Susana Alicia

2004 Amazonía boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos. *Acta Amazónica* 34(2):155-165. Manaos: INPA.

Calavia Sáez, Oscar

2016 Nada menos que apenas nombres: los etnónimos seriales en el sudoeste amazónico. En: *Dossiê: a serpente do corpo cheio de nomes: etnonímia na Amazônia*. Oscar Calavia Sáez, Douglas Ferreira Gadelha Campelo, orgs. *Ilha* 18(2):149-176. Florianópolis.
https://www.academia.edu/30691870/DOSSIÊ_A_serpente_do_corpo_cheio_de_nomes_Etonímia_na_Amazônia._Editores_Oscar_Calavia_Sáez_e_Douglas_Campelo._In_Ilha_Revista_de_Antropologia._V._18_N._2._p._9_-_198._pdf

Calzavarini, Lorenzo Giuseppe

1980 *Nación Chiriguana, grandeza y ocaso*. Cochabamba-La Paz: Amigos del Libro.

Camino Diez Canseco, Alejandro

1977 Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana. *Amazonía Peruana* 1(2):123-140. Lima.

Camp, Elizabeth; Liccardi, Millicent

1967a Itonama. En: Mattheson, ed.

1967b *Itonama, castellano e inglés. Vocabularios Bolivianos* 6. Riberalta: ILV.

1983 Pronombres en Cavineña con relación al tema. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 5:121-159. Lima.

2016 [1989] *Diccionario Cavineña-Castellano, Castellano-Cavineño con bosquejo de la gramática Cavineña*. Dallas: SIL. <https://www.sil.org/resources/archives/2234>.

Carranza Orbegoso, Jorge

2017 Notas preliminares sobre el sitio arqueológico San Salvador, Bajo Ucayali, Perú. ISHRA, *Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina* 1(2):113-124. Lima: UNMSM.

Carvalho, Fernando O. de

2016 Terena, Chané, Guaná and Kinikinau are one and the same language. *Liames* 16(1):39-57. Campinas.

CDC (Centro de Datos para la Conservación, Universidad Nacional Agraria, La Molina)

1985 *Reporte Manu*. Lima: CDC.

Cenitagoya, Vicente de

1922 Los misterios de un río: el Palotoa o Shinkibenia. *Misiones Dominicanas del Perú* 4(14):477-484. Lima.

Cerrón Palomino, Rodolfo

2007 Cuzco: historia de un nombre. *Revista Andina* 44:143-169. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

2010 Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua. En: *Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario. Boletín de Arqueología PUCP* 14: 255-282. Lima: Fondo Editorial PUCP.

2012 Unraveling the enigma of the 'particular language' of the Incas. En: Heggarty y Beresford-Jones, eds., pp. 265-294.

2013 *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Sprachen, Gesellschaften und Kulturen in Lateinamerika / Lenguas, Sociedades y Culturas en Latinoamérica. Band 13. Begründet von Kerstin Störl und Germán de Granda, Hrsg. Kerstin Störl, Rodolfo Cerrón Palomino. Frankfurt am Main: PL Academic Research, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Chandless, William

- 1886 Ascent of the River Purús. *Journal of the Royal Geographical Society* 36:86-118. Londres.
- 1887 Notes on the River Aquiry, the principal affluent of the River Purús. *Journal of the Royal Geographical Society* 36:119-136. Londres.

Chavarría, María C.

- 1973 *Esbozo fonológico del Ese Exa o Huarayo (Tacana)*. Centro de Investigación y Lingüística Aplicada (CILA) Documento N° 19. Lima: UNMSM.
- 1980 *Léxico Ese-eja - Español, Español - Ese-eja*. CILA Documento N° 43. Lima: UNMSM.
- 2007 Buscando el nombre: antroponimia ese eja (Takana). *Liames* 9:77-97. Campinas.
- 2015 [1984] *Eseha Echiikiana Esoiho: Con la voz de nuestros viejos antiguos*. Lima: Ministerio de Cultura.
- 2017 Aspectos del sistema de caso en ese eja (Takana). *Amerindia* 39(2):323-347. Lyon. https://www.vjf.cnrs.fr/sedy/amerindia/articles/pdf/A_39_10.pdf.

Chávez Suárez, José

- 2015 [1944] *Historia de Moxos*, 3ª ed. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Nova.

Cholán, Raúl

- s. f. *Restos Arqueológicos en el Departamento de Madre de Dios y el Parque Nacional del Manu*. Informe inédito en los archivos de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Madre de Dios, Puerto Maldonado.

Cieza de León, Pedro

- 1984 [1550-1553] *Crónica del Perú*. Primera Parte. Lima: PUCP, Fondo Editorial.
- 1985 [1550-1554] *Crónica del Perú*. Segunda Parte. Lima: PUCP / ANH.
- 1991 *Crónica del Perú*, Cuarta Parte, Vol. 1. Guerra de las Salinas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; Academia Nacional de la Historia.

Cipriani, César A.

- 1902 Exploración del bajo Inambari, por el ingeniero César A. Cipriani. En: *Vías del Pacífico al Madre de Dios*, pp. 153-186. Lima: Junta de Vías Fluviales.

Clastres, Pierre

- 1974 *La société contre l'état*. París: Editions Minuit.

Clement, Charles R.

- 2001 Domestication of Amazonian fruit crops: past, present, future. En: *Diversidade Biológica e Cultural da Amazônia*. Ima Celia Guimarães Vieira, José Maria Cardoso da Silva, David Conway Oren, Maria Angela D'Incao, eds. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi.
- 2006a First farmers: the origins of agricultural societies. *Economic Botany* 60(4):395-396. Bronx, NY.
- 2006b Fruit trees and the transition to food production in Amazonia. En: Balée y Erickson, eds., pp. 165-185.

Clement, Charles R.; Aguiar, Jaime P. L.; Firmino, David P.; Leandro, Raimundo C.

- 1989 Pupunha brava (*Bactris dahlgrehiana* Glassman): ancestor of pejibaye (*Bactris gasipaes* H. B. K.)? *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Serie Botânica* 5(1):39-55. Belém.

Clement, Charles R.; Cristo-Araújo, Michelly de; Eeckenbrugge, Geo Coppens d'; Pereira, Alessandro Alves; Picanço-Rodrigues, Doriane

- 2010 Origin and domestication of native Amazonian crops. *Diversity* 2(1):72-106. Basilea: Molecular Diversity Preservation International. Creative Commons doi:10.3390/d2010072.

Clement, Charles R.; Denevan, William M.; Heckenberger, Michael J.; Junqueira, André Braga; Neves, Eduardo G.; Texeira, Wenceslau G; Woods, William I.

2015a The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B, Biological Sciences* 336:1428-1438. London. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>.

2015b Response to comment by McMichael, Piperno, and Bush. *Proceedings of the Royal Society B, Biological Sciences* 282: 2015.2459. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.2459>.

Clement, Charles R.; Rival, Laura; Cole, David M.

2009 Domestication of peach palm (*Bactris gasipaes*): the roles of human mobility and migration. En: Alexiades, ed., pp. 117-140.

Coben, Lawrence S.; Stanish, Charles

2005 Archeological reconnaissance in the Carabaya Region, Peru. En: *Advances in Titicaca Basin Archeology I*. Charles Stanish, Amanda B. Cohen, Mark S. Aldenderfer, eds., pp. 243-266. Los Ángeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.

Cobo, Bernabé

1956 [1653] Obras, tomo II. *Historia del Nuevo Mundo*, Tomo II. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles s/n. Madrid: Ediciones Atlas.

Conservation International

1991 *A Biological Assessment of the Alto Madidi Region and Adjacent Areas of Northwest Bolivia*, May 18-June 15, 1990. RAP Working Papers 1. Washington: CI, RAP.

1994 *The Tambopata-Candamo Reserved Zone of Southeastern Peru: A Biological Assessment*. RAP Working Papers 6. Washington: CI, RAP.

Cook, Noble David

1975 Introducción. En: Toledo, 1975:ix-liii.

Coomes, Oliver T.

2004 Paleoriverine features of the Amazon lowlands: human use of *arena negra* soils of Lake Charo, northeastern Peru. En: Glaser y Woods, eds., pp. 53-67.

Cordero Miranda, Gregorio

1984 Reconocimiento arqueológico en las márgenes del río Beni. *Arqueología Boliviana* 1:15-38. La Paz: INAR.

Córdova, Lorena; Valenzuela, Pilar M.; Villar, Diego

2012 Pano meridional. En: Crevels y Muysken, eds., pp. 27-69.

Córdoba, Lorena; Villar, Diego

2009 Etonimia y relaciones inter-étnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX). *Revista Andina* 49:211-233. Cuzco.

Créqui-Montfort, Georges de; Rivet, Paul

1913a Linguistique bolivienne: la langue Lapaču ou Apolista. *Zeitschrift für Ethnologie* 45:512-531. Berlín.

1913b Linguistique bolivienne. Les dialectes Pano de Bolivia. *Le Musée* 14:19-78. Lovaina.

1916-1918 La langue Itonama. *Memoires de la Société de Linguistique de Paris* 19:301-322, 20:26-57. París.

1921-1923 La famille linguistique Takana. *Journal de la Société des Américanistes* 13:91-102, 281-201; 14:141-182; 15:121-167. París.

1925-1927 Linguistique bolivienne. La langue Uru ou Pukina. *Journal de la Société des Américanistes* 17(1):211-244, 18(1):111-139, 19(1):57-116. París.

Crevels, Mily

- 2012a Canichana. En: Crevels y Muysken, eds., II:415-449.
2012b Cayubaba. En: Crevels y Muysken, eds., II:341-374.
2012c Itonama. En: Crevels y Muysken, eds., II:233-294.

Crevels, Mily; Muysken, Pieter, eds.

- 2009 *Lenguas de Bolivia. Tomo 1: Ámbito andino*. La Paz: Plural Editores.
2012 *Lenguas de Bolivia. Tomo 2: Amazonía*. La Paz: Plural Editores.
2014 *Lenguas de Bolivia. Tomo 3. Oriente*. La Paz: Plural Editores.

Dahl, Östen; Gillam, J. Christopher; Anderson, David G.; Iriarte, José; Copé, Silvia M.

- 2011 Linguistic diversity zones and cartographic modeling: GIS as a method for understanding the prehistory of lowland South America. En: Hornborg y Hill, eds., pp. 211-224.

Danielsen, Swintha

- 2007 *Baure: an Arawak Language of Bolivia*. Indigenous Languages of Latin America Series, N° 6. Leiden. CNWS Publications.
2012 Baure. En: Crevels y Muysken, eds, pp. 295-339.

Danielsen, Swintha; Dunn, Michael; Muysken, Pieter

- 2011 The spread of the Arawakan languages: a view from structural phylogenetics. En: Hornborg y Hill, eds., pp. 173-195.

Da Silva, João Batista F.; Clement, Charles R.

- 2005 Wild pejbaye (*Bactris gasipaes* Kunth var. *chichagui*) in southeastern Amazonia. *Acta Botanica Brasílica* 19(2):281-284. Belo Horizonte.

Davis, Harold; Snell, Betty Ann

- 1999 [1976] Kenkitsatagansi matsigenka (Cuentos folklóricos de los Machiguenga). *Comunidades y Culturas Peruanas* 5. Yarinacocha: ILV.

Davis, Patricia M.

- 1996 Literacy acquisition, retention, and usage: A case study of the Machiguenga of the Peruvian Amazon. *Reading Research Quarterly* 31(4): 353-355. Newark, Delaware.

DeBoer, Warren R.

- 1972 Archaeological Explorations on the Upper Ucayali River, Peru. Disertación PhD, University of California, Berkeley.
1972-1974 Binó style ceramics from Iparía. *Ñawpa Pacha* 10-12:91-108. Berkeley.
1990 Interaction, imitation and communication as expressed in style: the Ucayali experience. En: *The Uses of Style in Archaeology*. Margaret W. Conkey, Christine A. Hasdorf, eds., pp. 82-104. Cambridge: Cambridge University Press.
2011 Deep time, big space: an archaeologist skirts the topic at hand. En: Hornborg y Hill, eds., pp. 75-98.

DeBoer, Warren R.; Lathrap, Donald W.

- 1979 The making and breaking of Shipibo-Conibo ceramics. En: *Ethno-archaeology: Implications of Ethnology for Archaeology*. Carol Kramer, ed., pp. 102-138. New York: Columbia University Press.

Del Águila Ríos, Aura Inés

- 1974-1975 Informe inicial sobre las excavaciones en selva sur (Departamento de Madre de Dios, Lago Sandoval). *Arqueología PUC* 15-16:139-158. Lima: Instituto Riva Agüero.

Del Castillo, Marius

1929 *El corazón de la América meridional*. Vol. 1. Bolivia. Barcelona.

Denevan, William M.

1963 Additional comments on the earthworks of Mojos in northeastern Bolivia. *American Antiquity* 28(4):540-545. Washington.

1966 The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos de Bolivia. *Ibero-Americana* N° 48. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

1980 [1966] *La geografía cultural aborígen de los Llanos de Mojos*. Trad. Josep M. Barnadas. La Paz: Librería Editorial Juventud.

1985 [1971] Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru. En: Lyon, ed., pp. 82-110.

2001 Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes. *Oxford Geographical and Environmental Studies*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Deyermenjian, Gregory

2000 The petroglyphs of Pusharo. *Athena Review* 2(3):71-75. Westport, CT.

Diez Astete, Álvaro

2011 *Compendio de étnias indígenas y etnoregiones: Amazonía, Oriente y Chaco*. La Paz: Centro de Servicios Agropecuarios y Socio-Comunitarios.

Dixon, Robert M. W.

1999 Arawá. En: Dixon y Aikhenvald, eds., pp. 292-306.

Dixon, Robert M. W.; Aikhenvald, Alexandra Y., eds.

1999 *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dole, Gertrude E[velyn]

1962 Endocannibalism among the Amahuaca Indians. *Transactions of the New York Academy of Sciences* 24(2):567-573. New York. Reproducido en Lyon, ed., 1974:302-308.

1998 Los Amahuaca. En: *Guía etnográfica de la alta Amazonía*, Volumen III, Cashinahua, Amahuaca, Shipibo-Conibo. Fernando Santos y Frederica Barclay, eds., pp. 125-273. Quito: Abya Yala, Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, IFEA.

Dos Anjos Gonçalves da Silva, Zoraide

2011 Fonología e gramática katukina-kanamari. Disertación PhD. Netherlands Graduate School of Linguistics. Utrecht.

Dougherty, Bernardo

1985 Archaeological research in northeastern Bolivia. *National Geographic Research Reports* 21:124-137. Washington.

Dougherty, Bernardo; Calandra, Horacio

1981 Nota preliminar sobre investigaciones arqueológicas en los Llanos de Mojos, Departamento del Beni, República de Bolivia. *Revista del Museo de La Plata* 8, Sección Antropológica 53:87-106. La Plata.

1981-1982 Excavaciones arqueológicas en la Loma Alta de Casarabe, Llanos de Mojos, Departamento del Beni, Bolivia. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 14(2):9-48. Buenos Aires.

1984 Prehispanic human settlement in the Llanos de Mojos, Bolivia. En: *Quaternary of South America and the Antarctic Peninsula*. Jorge Rabassa, ed., pp. 163-199. Róterdam: A. D. Balkema.

1985 Ambiente y arqueología en el oriente boliviano, la Provincia Iténez, del Departamento de Beni. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 16(5):37-61. Buenos Aires.

Eakin, Lucille

2008 [1991] *Lecciones para el aprendizaje del idioma Yaminahua*. Documento de Trabajo N° 22. Lima: Ministerio de Educación, ILV.

Echevarría López, Gori-Tumi

2014 Investigaciones arqueológicas en la cuenca del Lago Rogoaguado, Llanos de Mojos, Bolivia. *Arqueología y Sociedad* 27:131-152. Lima: UNMSM.

Echeverri, Juan Álvaro

2010 La suerte de Robuchon. En: Robuchon, Eugène, 2010 [1907] *En el Putumayo y sus afluentes*, 2a ed. Juan Álvaro Echeverri, ed., pp. 19-56. Popayán: Biblioteca del Gran Cauca.

Eder, Francisco J.

1985 *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, ca. 1772. Josep M. Barnadas, ed. Cochabamba: Historia Boliviana.

Elías Ulloa, José

2011 *Una documentación acústica de la lengua shipibo-conibo (pano) con un bosquejo fonológico*. Lima: PUCP.

Emkow, Carola

2007 A Grammar of Araona, an Amazonian language of Northwestern Bolivia. Disertación PhD, Research Centre for Linguistic Typology, La Trobe University, Melbourne.

2012 Araona. En: Crevels y Muysken, eds., tomo 2, Amazonía, pp. 155-189.

Erickson, Clark L.

1980 Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos. *América Indígena* 40:731-755. México.

1988 An Archaeological Investigation of Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru. Disertación PhD, Anthropology, University of Illinois. Ann Arbor: ProQuest.

1995 Archaeological methods for the study of ancient landscapes en los Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. En: *Archaeology in the Lowland American Tropics: Current Analytical Methods and Recent Applications*. Peter W. Stahl, ed., pp. 66-95. Cambridge: Cambridge University Press.

2005 The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon. En: Balée y Erickson, eds., pp. 235-278.

2008 Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape. En: Silverman e Isbell, eds., pp. 157-163.

2009 Agency, causeways, canals, and the landscapes of everyday life in the Bolivian Amazon. En: Snead, Erickson y Darling, eds., pp. 204-231.

2010 The transformation of environment into landscape: the historical ecology of monumental earthworks in the Bolivian Amazon. *Diversity* 2(4):618-652. Basilea. doi.10.3390/d2040619.

Erickson, Clark L.; Balée, William

2005 The historical ecology of a complex landscape in Bolivia. En: Balée y Erickson, pp. 187-233.

Erickson, Clark L.; Faldín Arancibia, Juan D.

1979 Informe preliminar sobre un reconocimiento arqueológico en los Llanos de Mojos, Bolivia: San Ignacio a San Borja. Documentos Internos del INAR 36/78. La Paz.

Erickson, Clark L.; Walker, John H.

2009 Precolumbian causeways and canals as landscape capital. En: Snead, Erickson y Darling, eds., pp. 232-252.

Eriksen, Love

2011 Nature and Culture in Prehistoric Amazonia. Using GIS to Reconstruct Ancient Ethnogenetic Processes from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory. Disertación PhD, Department of Human Geography. Lund University. Lund.

Eriksen, Love; Danielsen, Swintha

2014 The Arawakan matrix. En: O'Connor y Muysken, eds., pp. 152-176.

Eriksen, Love; Galucio, Ana Vilacy

2014 The Tupí expansión. En: O'Connor y Muysken, eds., pp. 177-199.

Erikson, Philippe

1992 Uma singular pluralidade: a etno-história pano. En: *História dos Índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha, org. pp. 239-252. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

1993 Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano. *L'Homme* 33(126-128): 45-58. París.

Fabré, Alain

2005 *Diccionario etno-lingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos: Pano y Takana*. París. <http://www.ling.fi/Entradas/diccionario/Dic=PanoTakana.pdf>

Facundes, Sidney da Silva

2000 The Language of the Apurinã People of Brazil (Maipure/Arawak). Disertación PhD en Lingüística, State University of New York, Buffalo.

2002 Historical linguistics and its contribution to improving knowledge of Arawak. En: Hill y Santos Granero, eds., pp. 74-96.

Facundes, Sidney da Silva; Brandão, Ana Paula B.

2011 Comparative Arawak linguistics: Notes on reconstruction, diffusion, and Amazonian prehistory. En: Hornborg y Hill, eds., pp. 197-210.

Faldín Arancibia, Juan Domingo

1978 *La fortaleza pre-columbina de Ixiamas y sus correlaciones*. Documentos internos del INAR N° 30/78. Presentado a la Segunda Reunión de las Jornadas Peruano-Bolivianas y Sur del Perú. La Paz.

1984 La arqueología beniana y su panorama interpretativo. *Arqueología Boliviana* 1:83-90. La Paz: INAR.

1985 La arqueología de las provincias de Larecaja y Muñecas y su sistema precolombino. *Arqueología Boliviana* 2:53-64. La Paz.

1987 *La cerámica Chiripa en los valles de Larecaja y Muñecas de La Paz*. INAR, Tercera Mesa Redonda de Arqueología Boliviana, 23-24 de octubre. La Paz.

1990 La provincia Larecaja y el sistema precolumbino del Norte de La Paz. En: *Larecaja ayer, hoy y mañana*. Comité Organizador del IV Centenario de Larecaja, ed., pp. 73-90. La Paz.

1991 La cerámica de Chiripa en los valles de Larecaja. *Pumapunku* 1:119-132. La Paz: Instituto de Cultura Aymara.

1999 Archaeological survey in Riberalta and south of Pando. Misión Finlandia-Dinaar, Bolivia. En: *Dig it All. Papers Dedicated to Ari Siiriäinen*. Matti Huurre, ed. pp. 317-324. Helsinki: The Finnish Antiquarian Society / The Archaeological Society of Finland.

Farabee, William Curtis

1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 10. Cambridge, MA.

Faust, Norma

2008 [1973] *Lecciones para el aprendizaje del idioma shipibo-conibo*. Documento de Trabajo N° 1. Lima. Ministerio de Educación, ILV.

Faust, Norma; Loos, Eugene E.

2002 *Gramática del idioma Yaminahua*. Serie Lingüística Peruana N° 51. Lima: ILV.

Fausto, Carlos

2001 *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Fausto, Carlos; Neves, Eduardo Góes

2018 Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. *Antiquity* 92(366):1604-1618. Gloucester.

Fernández, Juan Patricio

1726 *Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia de Paraguay*. Madrid: Manuel Fernández. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/22868>.

Fernández Distel, Alicia

1972-1973 Petroglifos del río K'eros, departamento del Cuzco. Perú. *Anales de Arqueología y Etnología* 27-28:67-80. Mendoza, Argentina.

Ferrié, Francis

2012 El Tuichi o el deslizamiento de una frontera. En: *Las tierras bajas de Bolivia: Miradas históricas y antropológicas*. Diego Villar e Isabelle Combès, comps., pp. 107-119. Santa Cruz: El País.

2018 *Apolobamba indígena*. Colección Scripta Autochtona 20. Cochabamba: Instituto de Misionología FTSP.

Ferris, H[arry] B[urr]

1921 Anthropological Studies on the Quichua and Machiganga Indians. *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 25:1-93. New Haven: Yale University Press.

Fleck, David William

2013 Panoan Languages and Linguistics. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* N° 99. New York.

Flores Blanco, Luis Ángel; Cornejo Maya, César; Cáceda Guillén, Daniel

2013 Arqueologías de los períodos Altiplano e Inka en Sandia y Carabaya, al norte de la cuenca del Titicaca, Perú. *Arqueología y Sociedad* 25:185-214. Lima: UNMSM.

Flores Blanco, Luis Ángel; Tantaleán, Henry, eds.

2012 *Arqueología de la cuenca del Titicaca*. Lima: IFEA, Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.

Fonseca Santa Cruz, Javier

2011 *Las nuevas evidencias de Espíritu Pampa, Vilcabamba, Cusco*. Cusco: INC.

<http://www.drc-cusco.gob.pe/dmdocuments/publicaciones/articulos/2011/nuevas-evidencias-espiritupampa.pdf>.

2016 Investigaciones arqueológicas de resistencia andina, Espíritu Pampa, Vilcabamba, Cusco. En: *Vilcabamba: entre arqueología, historia y mito*. Jean-Jacques Decoster, Mariusz Ziolkowski, eds. Cusco: Centro Tinku, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Francis, Peter D.; Kense, François J.; Duke, Philip G., eds.

1981 [1969] Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology. *Proceedings of the 12th Annual Conference*, The Archaeology Association of the University of Calgary. Calgary.

Fry, Carlos

2013 [1886-1888] Diario de los viajes i exploración los ríos Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea i Palcazu por don Carlos Fry. En: Larrabure y Correa, comp., 2006-2013. Tomo XI, pp. 369-589.

Gade, Daniel W.

1972 [1970] Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba, Perú. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1970, 4:207-221. Lima: IEP.

1999 *Nature and Culture in the Andes*. Madison, Londres: University of Wisconsin Press.

Galeote Tormo, Jesús

2014 Chiquitano (besiro). En: Crevels y Muysken, 2014, pp. 259-303.

Gamonal Quillilli, Henry; Pineda Justiniani, Alberto

2007 Arte rupestre en la Amazonía cusqueña: una lectura de los petroglifos de la provincia de La Convención. En: *Actas del Primer Simposio Nacional de Arte Rupestre* (Cusco, noviembre 2004). Rainer Höstnig, Matthias Strecker, Jean Guffroy, eds., pp. 257-283. Serie Actas-Memorias 12. Lima: IFEA, IRD, Embajada RFA.

García Jordán, Pilar

2011 *Para una historia de los Sirionó*. Colección Scripta Autochtona N° 7. Cochabamba: Itinerarios Editorial.

Garcilaso de la Vega, Inca

1991 [1609] *Comentarios reales de los Incas*. Carlos Aranibar, ed. Tomo 2. México: Fondo de Cultura Económica.

Gasca, Pedro de la

1974 [1549] Carta del licenciado Pedro de la Gasca al Consejo de Indias, avisando las disposiciones que se habían adoptado respecto al repartimiento de coca, que tuvo Francisco Pizarro. Los Reyes, 16 de setiembre de 1549. En: *Cartas de Indias II*, Perú. Gobernaciones de Cristóbal Vaca de Castro y de Pedro de la Gasca. Biblioteca de Autores Españoles 265:541-544. Madrid: Ediciones Atlas.

Gebhart-Sayer, Angelika

1984 *The Cosmos Encoiled: Indian Art of the Peruvian Amazon*. Exhibition Catalogue. New York: Center for Inter-American Relations.

Gijn, Erik [Rik] van

2006 *A Grammar of Yuracaré*. Disertación PhD, Radhoud Universiteit, Nijmegen.

2014a The Amazon foothills and adjacent Amazon fringe. En: O'Connor y Muysken, eds., pp. 102-125.

2014b Yuracaré. En: Crevels y Muysken, pp. 135-173.

Girard, Víctor James

1971 *Proto-Takanan Phonology*. University of California Publications in Linguistics vol. 70. Berkeley.

Girault, Louis

1975 *Exploration archaéologique dans la région d'Ixiamas*. INAR Publicación N° 10. La Paz.

1984 *Kallawaya, guérisseurs itinérants des Andes*. Recherches sur les pratiques médicinales et magiques. Collection Mémoires 107. Paris: Éditions ORSTOM.

Glaser, Bruno; Woods, William I., eds.

2004 *Amazonian Dark Earths: Explorations in Space and Time*. Berlin: Springer.

Glowacki, Mary

2002 The Huaro archaeological site complex. En: *Andean Archaeology I*. William H. Isbell, Helaine Silverman, eds., pp. 267-285. New York, London: Plenum.

González del Río Gil, Concepción

1971 Hallazgos arqueológicos en el bajo Madre de Dios. *Arqueología PUC* 9: 69-83. Lima: Instituto Riva Agüero.

1973 Antecedentes histórico-arqueológicos del Madre de Dios. *Arqueología PUC* 14:23-29. Lima: Instituto Riva Agüero.

González Erpillo, Agustino

2013 *Huellas del pasado de Madre de Dios*. Cusco: Imprenta Cadij.

Goulding, Michael; Smith, Nigel J. H.; Mahar, Dennis J.

1996 *Floods of Fortune: Ecology and Economy along the Amazon*. New York: Columbia University Press.

Guillaume, Antoine

2004 *A Grammar of Cavineña, an Amazonian language of northern Bolivia*. Disertación PhD, Research Centre for Linguistic Typology, La Trobe University. Melbourne.

2008 *A Grammar of Cavineña*, Mouton Grammar Library N° 44. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

2009 Hierarchical agreement and split intransitivity in Reyesano. *International Journal of American Linguistics* 75(1): 29-48. Chicago.

2012 Maropa (Reyesano). En: Crevels y Muysken, eds., Tomo 2, Amazonía, pp. 191-229. La Paz: Plural Editores.

Guzmán Vinatea, Geanette Nydia

2016 Informe Final Proyecto de Investigación Arqueológica sin Excavaciones "Prospección Arqueológica de Superficie en la Cuenca del Río Colorado Puerto Luz -2016". inédito.

<https://sge.org/wp-content/uploads/2017/09/Informe-arqueológico-Colorado-vs-GPS1.pdf>

Hanke, Wanda

1966 Archäologische Funde im oberen Amazonasgebiet. *Archiv für Völkerkunde* 14:31-65. Viena.

Hanson, Rebecca

2010 *A Grammar of Yine (Piro)*. La Trobe University. Bundoora, La Victoria, Australia.

Hart, Raymond E.

1963 Semantic components of shape in Amarakaeri grammar. *Anthropological Linguistics* 5(6):1-7. Bloomington, IN.

Hart, Raymond; Russell, Robert

1956 *Lista comparativa de palabras del Iñapàri*. Información de Campo N° 226. inédito, microficha entregada al INIDE (Ministerio de Educación), en archivo ILV, Dallas.

Hassel, Jorge M. von

2007 [1905] Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú. En: Larrabure y Correa, comp., 2006-2013, vol. 7, pp. 637-677.

2013 [1904] Exploración de los ríos Paucartambo i Alto Urubamba por el ingeniero don Jorge M. von Hassel. En: Larrabure y Correa, comp., 2006-2013, tomo 17, pp. 339-404.

Haude, Katharina

- 2006 A Grammar of Movima. Disertación PhD. Radboud University, Nijmegen.
2007 *El idioma movima: fonología y ortografía*. Santa Cruz: Imprenta Atlántida.
2010 *El idioma movima: esbozo gramatical*. Santa Cruz: Imprenta Atlántida.
2012 Movima. En: Crevels y Muysken, eds., Tomo 2: Amazonía, pp. 375-413.

Heath, Edwin R.

- 1883 Dialects of Bolivian Indians. A philological contribution from material gathered during three years residence in the Departamento of Beni in Bolivia. *Kansas City Review of Science and Industry* 6(12):679-687. Kansas City.

Heckenberger, Michael J.

- 2002 Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. En: Hill y Santos Granero, eds., pp. 99-122.
2005 *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. New York, London: Routledge.

Heckenberger, Michael J.; Neves, Eduardo Góes; Petersen, James B.

- 1998 De onde surgem os modelos? As origens y expansões Tupí na Amazônia Central. *Revista de Antropología* 41(1):69-96. São Paulo.

Heggarty, Paul; Beresford-Jones, David G.

- 2010a Agriculture and language dispersals: limitations, refinements, and an Andean exception? *Current Anthropology* 51(2):163-191. Chicago.
2010b Archaeology, language, and the Andean past: principles, methods, and the new state of the art. En: Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: Hacia un enfoque interdisciplinario. *Boletín de Arqueología PUCP* 14:29-60. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Heggarty, Paul; Beresford-Jones, David G., eds.

- 2012 Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory. *Proceedings of the British Academy* N° 173. Oxford, New York: Oxford University Press.

Helberg Chávez, Heinrich Albert

- 1984 *Skizze einer Grammatik des Amarakaeri*. Tesis doctoral, Facultad für Kulturwissenschaften, Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Tübingen.
1990 Análisis funcional del verbo Amarakaeri. En: *Temas de Lingüística Amerindia*. Rodolfo Cerrón Palomino, Gustavo Solís Fonseca, eds. Lima: CONCYTEC, GTZ.

Hilbert, Peter Paul

- 1968 *Archäologische Untersuchungen am Mittleren Amazonas*. Beiträge zur Vorgeschichte des südamerikanischen Tieflandes. Marburger Studien zu Völkerkunde N° 1. Berlín: Reimer-Verlag.

Hill, Jonathan D.

- 1996 *History, Power, and Identity, Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

Hill, Jonathan D.; Santos Granero, Fernando, eds.

- 2002 *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.

Höstnig, Rainer

- 2003 *Arte rupestre del Perú. Inventario Nacional*. Lima: CONCYTEC.
- 2007 *El arte rupestre de Carabaya*. Lima: Empresa de Generación Eléctrica San Gabán, S. A.
- 2008a La piedra "pintada" de Hinkiori en la Amazonía cusqueña. *En: La Amazonía en el Cusco*. Cusco: INC.
<http://www.rupestreweb.info/hinkiori.html>.
- 2008b *Los petroglifos de Boca Chaquimayo, San Gabán*. Lima: Consorcio Intersur Concesiones.
- 2011 *El santuario rupestre de San Gabán: Boca Chaquimayo, herencia ancestral de una cultura amazónica desaparecida*. Lima: Empresa de Generación Eléctrica San Gabán, S.A.

Höstnig, Rainer; Carreño Collatupa, Raúl

- 2006 Los petroglifos de Pusharo, Madre de Dios, Perú. Consideraciones arqueológicas y geológicas. *Boletín de Lima* 28(143):112-144. Lima.

Holmberg, Allan R.

- 1948 The Sirionó. *En: Steward, ed., 1946-1950: iii: 455-463.*
- 1969 [1950] *Nomads of the Long Bow: the Sirionó of Eastern Bolivia*. Garden City: Natural History Press.

Hornborg, Alf

- 2005 Ethnogenesis, regional integration, and ecology: toward a system perspective. *Current Anthropology* 46(4):589-620. Chicago.
- 2014 Political economy, ethnogenesis, and language dispersals in the pre-hispanic Andes: a world-system perspective. *American Anthropologist* 116(4):810-823. Arlington, VA.

Hornborg, Alf; Eriksen, Love

- 2011 An attempt to understand Panoan ethnogenesis in relation to long-term patterns and transformation of regional interaction in western Amazonia. *En: Hornborg y Hill, eds., pp. 129-151.*

Hornborg, Alf; Hill, Jonathan D.

- 2011 Introduction: Ethnicity in Ancient Amazonia. *En: Hornborg y Hill, eds., pp. 1-27.*

Hornborg, Alf; Hill, Jonathan D., eds.

- 2011 *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado.

Huertas Castillo, Beatriz; García Altamirano, Alfredo, eds.

- 2003 *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento N° 32. Lima: IWGIA, FENAMAD.

Hyde, Sylvia Young de

- 1973 El verbo reflexivo del amahuaca. *En: Loos ed., Vol 2, pp. 9-51.*

Hyde, Sylvia Young de; Russell, Robert; Russell, Delores, comps.

- 1980 *Diccionario amahuaca*. Serie Lingüística Peruana N° 7. Yarinacocha: Ministerio de Educación, ILV.

Hyslop, John

- 1984 *The Inka Road System. Studies in Archaeology*. Orlando: Academic Press.
- 1992 *Qhapaqñan: El sistema vial incaico*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Petróleos del Perú.

Ibáñez Castillo, Pablo

2011 *El martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII*. La Paz: Foro Boliviano sobre el Medio Ambiente y Desarrollo.

Ibañez Noza, Eulogio; Fabricano Noé, Pedro; Guaji Noé, Marcelo; Guaji Jare, Claudio; Guaji Jare, Bartola; Guaji Noza, Liverato; Guaji Pedraza, Adalberto; Nolvani Nojune, Basilio; Yuco Parada, Nemecio

2007-2009 *Gramática mojeña trinitaria*, 2 tomos. Trinidad: Centro Social y Comunitario Ipeno Imutu.

Isbell, William H.

1968 New discoveries in the *montaña* of southeastern Peru. *Archaeology* 21(2):108-114. Brattleboro, VT.

Ishy de Magalhaes, Priscila Hanako

2018 Kanamari do Juruá (Familia Katukina): Aspectos Fonológicos y Morfosintáticos. Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas, en Lingüística. Campinas.

Izaguirre, Bernardino de

2001-2007 [1922-1929] *Historia de las misiones franciscanas en el oriente del Perú*. Félix Sáiz Díez, ed. 7 tomos; original 14 tomos. Lima: Provincia Misionera de San Francisco Solano del Perú.

Jabin, David

2016 Le service éternel. Ethnographie d'un esclavage amérindien (Yuquí, Amazonie bolivienne). Tesis de Doctorado en Etnología, Université Paris Oest Nanterre La Defense. París.

Jaimes Betancourt, Carla

2010 *La cerámica de la Loma Salvatierra / Die Keramik der Loma Salvatierra*. Tesis doctoral, Rheinischen Friedrich Wilhelms Universität zu Bonn.

2012 La cerámica de dos montículos habitacionales en el área de Casarabe, Llanos de Mojos. En: *The Past Ahead: Language, Culture, and Identity in the Neotropics*, Christian Isendahl, ed. pp. 161-184. Uppsala: Department of Anthropology and Ancient History, Uppsala University.

2016a [2010] *Hecho en Mojos: mil años de alfarería en la Loma Salvatierra*. XXIV Reunión Anual de Etnología, pp. 79-96. La Paz: MUSEF.

2016b [2013] La cerámica chimay en la región del Beni: rememorando a Nordenskiöld y Lathrap a la luz de las nuevas investigaciones arqueológicas. En: *Entre la vertiente tropical y los valles: sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes centro-sur*. Sonia Alconini, ed. pp. 25-49. La Paz: Plural Editores

2016c Continuidades y rupturas estilísticas en la cerámica Casarabe de los Llanos de Mojos. En: *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Cristiana Barreto, Helena Pinto Lima, Carla Jaimes Betancourt, eds. pp. 448-461. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi.

2017 Diferencias cronológicas, funcionales y culturales en la cerámica de los Llanos de Mojos, Beni, Bolivia. En: *Arqueología de la vertiente oriental surandina. Interacción macro-regional, materialidades, economía y ritualidad*. Beatriz N. Ventura, Gabriela Ortiz, María Beatriz Cremonte, eds., pp. 25-50. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Jamin, Thierry

2007 *Pusharo: la memoria recobrada de los inkas*. Lima: EDISA.

Janusek, John Wayne

2008 *Ancient Tiwanaku*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jensen, Cheryl

1999 Tupí-Guaraní. En: Dixon y Aikhenvald, eds., pp. 125-163.

Johnson, Allen W.

2003 *Families of the Forest. The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press.

Johnston, Francis E.; Kensinger, Kenneth M.

1971 Fertility and mortality differentials and their implications for micro- evolutionary change among Cashinahua. *Human Biology* 43:334-343. Detroit.

Jolkesky, Marcelo Pinho De Valhery

2011 Arawá-Katukina-Harakmbet: correspondências fonológicas, morfológicas y lexicais. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional de Arqueología y Lingüística Histórica de Lenguas Indígenas Sudamericanas. Brasilia, 24-28 de octubre de 2011. Brasilia: Universidade de Brasilia.

2016 Estudo Arqueo-Ecolinguístico das Terras Tropicais Sul-Americanas. Tesis presentada al Programa de Pos-Grado en Lingüística de la Universidade de Brasilia, para la obtención de título de Doctor en Lingüística. Brasília: UnB.

Jordá, Enrique

2003 La realidad lingüística de Moxos: la grandeza de un pueblo a través de sus idiomas. En: *Moxos: una limnocultura. Cultura y medio natural en la Amazonía boliviana*. Barcelona: Centro de Estudios Amazónicos.

2014 Mojeño ignaciano. En: Crevels y Muysken, 2014, pp. 21-58.

Judy, Robert A., Judy, Judith Emerich

1967 Movima. En: Matteson, ed., 2: 353-408.

Julien, Catherine J.

1983 *Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region*. University of California Publications in Anthropology N° 15. Berkeley.

1997 Colonial perspectives on the Chiriguaná (1528-1574). En: *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*. María Susana Cipoletti, coord., pp. 17-75. Quito: Abya Yala.

2000 *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.

2006 La descripción de la población del oriente boliviana. En: *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y Chiquitania*. Isabel Combès, ed. pp. 49-67. Actas y Memorias 11. Santa Cruz: IFEA, SNV, Editorial El País.

Karwowski, Andrzej

2008 Investigaciones arqueológicas del sitio Uauauno, Departamento del Beni, Bolivia. *Tambo, Boletín de Arqueología* 1:131-141. Arequipa: Universidad Católica de Santa María.

Karwowski, Andrzej; Obalek, Marcin; Spanowicz, Mileniusz

2008 Investigaciones arqueológicas del sitio Uauauno, Departamento del Beni, Bolivia, temporadas 2004 y 2005. *Polish Contributions to New World Archaeology*, new series fasc. 1, pp. 41-50. Cracovia.

Kensinger, Kenneth M.

1975 Studying the Cashinahua. En: *The Cashinahua of Eastern Peru*. Jane Powell Dwyer, ed., pp. 9-86. The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, Studies in Anthropology and Material Culture, Volumen 1. Providence.

Kesseli, Risto; Pärssinen, Martti

2005 Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d.C.). En: *Los Andes del Centro Sur*. Thérèse Bouysson-Cassagne, ed. *Bulletin de l'IFEA* 34(3):379-410. Lima.

Key, Harold

- 1961 Phonotactics of Cayuvava. *International Journal of American Linguistics* 27(2):143-150. Baltimore.
1967 Morphology of Cayuvava. *Janua Linguarum Series Practica* 53. La Haya: Mouton.

Key, Mary Ritchie

- 1968a Comparative Tacanan Phonology with Cavineña Phonology and Notes on the Pano-Tacanan Relationship. *Janua Linguarum Series Practica* 50. La Haya: Mouton.
1968b Phonemic pattern and phoneme fluctuation in Bolivian Chama (Tacanan). *La Linguistique* 2:35-48. Paris.

Klein, Harriet E. Manelis; Stark, Louisa R., eds.

- 1985 *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. Austin: University of Texas Press.

Kolata, Alan L.

- 1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge, MA, Oxford, Reino Unido: Blackwell Publishers.
1996 *Valley of the Spirits. A Journey into the Lost Realm of the Aymara*. New York, Chichester: John Wiley and Sons.

Larrabure y Correa, Carlos, comp.

- 2006-2013 [1905-1909] *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. 18 tomos, Monumenta Amazónica C3-C20. Iquitos: CETA.

Lathrap, Donald W.

- 1958 The cultural sequence at Yarinacocha, eastern Peru. *American Antiquity* 23(4):379-388. Salt Lake City.
1962 Yarinacocha: Stratigraphic Excavations in the Peruvian Montaña. 2 vols. Disertación PhD, Harvard University. Copias en University of Illinois, Department of Anthropology, y en Dumbarton Oaks Research Library, Washington.
1968 The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America. En: *Man the Hunter*. Richard B. Lee, Irvén DeVore, eds., pp. 23-29. New York: Aldine Publishing Co.
1970 *The Upper Amazon. Ancient Peoples and Places Series*. New York: Praeger Publishers.
1973a The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. *World Archaeology* 5:170-187. La Haya.
1973b Gifts of the cayman: some thoughts on the subsistence basis of Chavín. En: *Variation in Anthropology. Essays in Honor of John C. McGregor*. Donald W. Lathrap, Jody Douglas, eds., pp. 91-105. Urbana: Illinois Archaeological Survey.
1977 Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World. En: *Origins of Agriculture*, Charles A. Reed, ed., pp. 713-751. La Haya: Mouton.
1983 Recent Shipibo-Conibo ceramics and their implications for archaeological interpretation. En: *Structure and Cognition in Art*. Dorothy K. Washburn, ed., pp. 25-39. Cambridge: Cambridge University Press.
2010 *El Alto Amazonas*. Santiago Rivas Panduro, ed. Lima, Iquitos: Instituto Cultural Rvna, Chätäro Editorial.

Lathrap, Donald W.; Gebhart-Sayer, Angelika; Mester, Ann M.

- 1985 The roots of Shipibo art style: three waves on Imiriacochoa, or there were Incas before the Incas. *Journal of Latin American Lore* 11(1):31-119. Los Angeles: UCLA.

Lathrap, Donald W.; Oliver, José

- 1987 Agüerito, el complejo policromo más antiguo de América en la confluencia del Apure y el Orinoco (Venezuela). *Interciencia* 12: 274-289. Caracas.

Lauriault, James

- 1948 Alternate more timing in Shipibo. *International Journal of American Linguistics* 14(1):22-24. Bloomington.

Lawrence, Aimee

2014 Reconstruction of proto-Kampa verbal morphology. *Proceedings of the 38th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society* (2014), pp. 256-271. Berkeley.

Lehmann, Johannes; Kern, Dirse C.; Glaser, Bruno; Woods, William I., eds.

2003 *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, and Management*. Dordrecht: Kluwer.

Leveratto, Yuri

2013 *Exploraciones en América del Sur, 2006-2011*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima.

Lévi-Strauss, Claude

1963 [1958] *Structural Anthropology*, trad. Claire Jacobson. New York: Basic Books.

Levis, Carolina et al. (149 otros)

2017 Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science* 355, 925-931, 3 de Marzo. New York. <http://science.sciencemag.org/>

Lizárraga, Reginaldo de

2002 [1607] *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Ignacio Ballesteros, ed. Madrid: Dastin, S.L.

Llosa, Enrique Salvador

1906 Tribu de los Arasairis: algunas voces de su dialecto. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 19:302-306. Lima

Lombardo, Umberto

2012 Pre-Columbian Human-Environment Interactions in the Llanos de Mojos, Bolivian Amazon. Disertación PhD, Universität Bern. Berna.

Lombardo, Umberto; Canal-Beeby, Elisa; Fehr, Seraine; Veit, Heinz

2011 Raised fields in the Bolivian Amazon: a prehistoric green revolution or a flood control mechanism? *Journal of Archaeological Science* 38(3):502-512. Amsterdam: Elsevier.

Lombardo, Umberto; May, Jan-Hendrik; Veit, Heinz

2012 Mid- to late Holocene fluvial activity behind pre-Columbian social complexity in the southwestern Amazon. *The Holocene* 22(9):1035-1045. Los Angeles.

Lombardo, Umberto; Prümers, Heiko

2010 Pre-Columbian occupation patterns in the eastern plains of the Llanos de Mojos, Bolivian Amazonia. *Journal of Archaeological Science* 37(9):1875-1885. Amsterdam: Elsevier. <https://www.academia.edu/471818/>.

Loos, Eugene E.

1999 Pano. En: *The Amazonian Languages*, R. M. W. Dixon, Alexandra Y. Aikhenvald, eds., pp. 227-250. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Loos, Eugene E., ed.

1973 *Estudios Panos II*. Serie Lingüística Peruana N° 11. Yarinacocha: Ministerio de Educación, ILV.

Loriot, James; Hollenbach, Barbara

1970 Shipibo paragraph structure. *Foundations of Language* 6:43-66. Dordrecht.

Loriot, James; Lauriault, Erwin; Day, Dwight

1993 *Diccionario Shipibo-Castellano*. Serie Lingüística Peruana N° 31. Lima: Ministerio de Educación, ILV.

Loukotka, Čestmir

1968 *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California Press.

Lumbreras, Luis Guillermo

1989 *Chavín de Huántar en el nacimiento de la civilización andina*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.

Lyon, Patricia J[ean].

1981 [1979] An imaginary frontier: pre-historic highland-lowland interchange in the southern Peruvian Andes. En: Francis, Kense y Duke, eds. pp. 3-17.

1987 Language and style in the Peruvian montaña. En: *Ethnicity and Culture*. Scott MacEachern, Peter H. McCartney, eds., pp. 101-114. Calgary: Archaeological Association, University of Calgary.

1995 El ocaso de los cocales de Paucartambo. *Revista del Museo e Instituto de Arqueología* (Museo Inka) 25:171-179. Cuzco.

2003 [1970] Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. En: Huertas Castillo y García Altamirano, eds., pp. 36-56.

Lyon, Patricia J., ed.

1985 [1974] *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little Brown.

Machicado Murillo, Pedro; Quiroga Taborga, Manuel

2009 *Reconocimiento arqueológico en el sitio Jinac Chañes*. Asunción de Quiquibey, Beni, Bolivia. 20 pp.
<http://www.saberesbolivianos.com/investigadores/Machicado/QuirogaTMachicado2009.pdf>

MacQuarrie, Kim; Bärtschi, André

1998 *El paraíso amazónico del Perú. Parque Nacional y Reserva de la Biósfera del Manu*. Barcelona: Jordi Blassi.

Maque Asorza, Rubén

2005 Identificación de sitios arqueológicos en Madre de Dios. *Estudios Amazónicos* 3:77-88. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Maroni, Pablo

1988 [1738] Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738). *Monumenta Amazonica* B4. Iquitos: CETA, IAP

Martín Rubio, María del Carmen

2010 *Juan de Betanzos y su Suma y Narración de los Incas*. En: Betanzos, 2010, pp. 23-39.

Martius, Karl Friedrich Philipp von

1867 *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*. 2 vols. Leipzig: F. Fleischer.

Mason, John Alden

1950 The languages of South America. En: Steward, ed., 1946-1950, vol. 6, pp. 157-317.

Matteson, Esther [Lavinia]

1965 *The Piro (Arawakan) Language*. University of California Publications in Linguistics Volumen 42. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

1972 Proto Arawakan. En: *Comparative Studies in Amerindian Languages*. Esther Matteson et al., eds., pp. 160-242. *Janua linguarum*. Series Practica 127. La Haya: Mouton.

Matteson, Esther L., ed.

1967 *Bolivian Indian Grammars*, 2 vols. México: ILV.

Maúrtua, Víctor M., ed. y comp.

1906 Juicio de límites entre el Perú y Bolivia: Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina. 12 tomos. Madrid, Barcelona: Hijos de M.G. Hernández, Henrich y comp.

McEwan, Gordon F.

2005 Pikillacta architecture and construction requirements. En: *Pikillacta: the Wari Empire in Cuzco*. Gordon F. McEwan, ed., pp. 63-83. Iowa City: University of Iowa Press.

McMichael, Crystal H.; Piperno, Dolores R.; Bush, Mark B.; Silman, Miles R.; Zimmerman, Andrew B.

2012 Sparse pre-Columbian human habitation in western Amazonia. *Science* 336: 1429-1431. New York. 10.1126/Science.1219982.

2015 Comment on Clement *et al.* 2015, The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B, Biological Sciences* 282.2015.1837. New York. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.1837>.

McQuown, Norman A.

1955 The indigenous languages of Latin America. *American Anthropologist* 57(3):501-570. Menasha.

Métraux, Alfred

1942 The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso. *Bureau of American Ethnology Bulletin* 134. Washington: Smithsonian Institution.

1948a The Guaraní. En: Steward, ed., 1946-1950, vol. 3, pp. 69-94.

1948b Tribes of eastern Bolivia and the Madeira headwaters. En: Steward, ed., 1946-1950, vol. 3, pp.381-454.

Meyers, Rodica

2002 *Cuando el sol caminaba por la tierra: Orígenes de la intermediación kallawaya*. La Paz: Plural Editores.

Michael, Lev David

2008 Nanti Evidential Practice: Practice, Knowledge, and Social Action in an Amazonian Society. Disertación PhD en Lingüística. University of Texas, Austin. <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/3884>

Michel López, Marcos R.

1993 Informe sobre el reconocimiento arqueológico del sitio Alta Gracia, provincia Manuripi, Departamento de Pando. Informe inédito. La Paz: INAR.

Michel López, Marcos R.; Lemuz Aguirre, Carlos

1992 Influencia barrancoide en el bajo Maniquí. *Nuevos Aportes* 1(1):51-68. La Paz.

Mihás, Elena

2010 *Essentials of Ashéninka Perené Grammar*. Disertación PhD. University of Wisconsin-Milwaukee. Milwaukee.

Miller, Eurico Theófilo

1999 [1992] A limitação ambiental como barreira à transposição do período formativo no Brasil. Tecnologia, produção de alimentos e formação de aldeias no sudoeste da Amazônia. En: *Formativo sudamericano, una revaluación*. Paulina Ledersberger-Crespo, ed., pp. 331-339. Ponencias presentadas en el Simposio Internacional de Arqueología Sudamericana, Cuenca, Ecuador, 13-17 de enero de 1992. Quito: Abya Yala.

2010 Arqueologia na Amazônia brasileira, no sudeste da Amazônia, de Rondônia ao Rio Grande do Sul, dos

"fatos" de ontem e do presente. En: *XV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Belém do Pará, 20-23 de setembro de 2009: Trabalhos Completos-Simpósios, pp. 45-61. Rio de Janeiro: Sociedade de Arqueologia Brasileira.

Miller, Eurico Teófilo et al. [otros no identificados]

1992 *Arqueologia nos empreendimentos hidrelétricos da Eletronorte*. Resultados preliminares. Brasília: Centrais Elétricas do Norte do Brasil, S. A.

Montag, Richard

1976 *Endocanibalismo funerario entre los Cashinahua*. Datos Etno-lingüísticos: Colección de los Archivos ILV N° 45. Lima.

Montaño Aragón, Mario

1987-1992 *Guía etnográfica lingüística de Bolivia*. 3 tomos. La Paz: Editorial Don Bosco.

Moore, Thomas

2003 La etnografía tradicional arakmbut y la minería aurífera. En: Huertas y García, eds., pp. 58-90.

2015 Los harakbut, su territorio y sus vecinos. Peritaje presentado al Tribunal Constitucional del Perú en respaldo a la demanda de autoamparo presentado por FENAMAD contra Hunt Oil Company. Lima.

2016 Los inka en las tierras bajas de la Amazonía suroccidental. *Revista Andina* 54: 211-247. Cuzco.

Morales Chocano, Daniel

2002 Los ancestros del grupo cultural Shipibo-Conibo en la Amazonía peruana. En: *Una ventana hacia el infinito: Arte Shipibo-Conibo*. Carolyn Heath, curadora del catálogo, pp. 29-33. Lima: Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

2008 Reconstruyendo algunos aspectos socioculturales de artefactos excavados en Bajo Ucayali-Perú. *Amazonía Peruana* 31:211-249. Lima: CAAAP.

Murra, John V.

1968 An Aymara kingdom in 1567. *Ethnohistory* 15:115-151. Durham, NC.

Muysken, Pieter

2009 Kallawayá. En: Crevels y Muysken, eds., 2009, pp. 147-167.

Muysken, Pieter; O'Connor, Loretta

2014 Introduction: South American indigenous languages: genealogy, typology, contacts. En: O'Connor y Muysken, eds., pp. 1-26.

Myers, Norman

1988 Threatened biotas: "hot spots" in tropical forests. *The Environmentalist* 8(3):187-208. Lausana.

Myers, Norman; Mittermeier, Russell A.; Mittermeier, Christine G.; da Fonseca, Gustavo A. B.; Kent, Jennifer

2000 Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature* 403(6772):853-858. New York.

Myers, Thomas Perkins

1967 Reconocimiento arqueológico en el Ucayali central. *Boletín del Museo Nacional de Antropología y Arqueología* 6:5-7. Lima.

1970 The Late Prehistoric Period at Yarinacocha, Peru. Disertación PhD, University of Illinois. Ann Arbor, MI: University Microfilms.

1972 [1970] Sarayacu: Archaeological Investigation at a 19th Century Franciscan Mission in the Peruvian Montaña. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1970, 4:25-36. Lima: IEP.

1973 Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica. *Amazonía Peruana* 4(8):61-75. Lima: CAAAP.

- 1975 Isolation and ceramic change: a case from the Ucayali River, Peru. *World Archaeology* 7(3):333-351. La Haya.
- 1976 Mat-impressed pottery from Yarinacocha, Peru. *Ñawpa Pacha* 14:61-67. Berkeley.
- 1990 Sarayacu: Ethnobotanical and Archaeological Investigations of a Nineteenth Century Franciscan Mission in the Peruvian Montaña. *University of Nebraska New Series* N° 68. Lincoln.
- 2004 Dark earths in the Upper Amazon. En: Glaser y Woods, eds., pp. 68-94.

Neuenschwander Landa, Carlos

- 1983 *Paititi en la bruma de la historia*. Arequipa: Cuzzi y Cía.

Neves, Eduardo Góes

- 2008 Ecology, ceramic chronology and distribution, long-term history, and political change in the Amazonian floodplain. En: Silverman e Isbell, eds., pp. 359-379.
- 2009 Warfare in pre-colonial central Amazonia. En: Nielsen y Walker, eds., pp. 139-164.
- 2011 Archaeological cultures and past identities in the pre-colonial central Amazon. En: Hornborg y Hill, eds., pp. 31-56.

Neves, Eduardo Góes; Petersen, James B.; Bartone, Robert N.; Da Silva, Carlos Augusto

- 2003 Historical and socio-cultural origins of Amazonian dark earths. En: Lehmann, Kern, Glaser, y Woods, eds., pp. 29-50.

Nielsen, Axel E.; Walker, William H., eds.

- 2009 *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency, and the Archaeology of Violence*. Tucson: University of Arizona Press.

Nies, Joyce, recopiladora

- 1986 *Tokanchi Gikshijikowaka-Steno*. Diccionario Piro. Serie Lingüística Peruana N° 22. Ministerio de Educación, ILV.

Nimuendajú, Curt

- 1980 [1944] Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Noble, Gladwyn Kingsley

- 1965 Proto-Arawakan and its Descendants. *International Journal of American Linguistics* 31(33):1-129. Bloomington, IN.

Nordenskiöld, Nils Erland Herbert

- 1905a Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Río Madre de Dios-Gebietes. *Ymer* 25(3):265-312. Estocolmo.
- 1905b Exploration scientifique au Pérou et en Bolivie (1904-1905). *La Géographie* 12:289-296. París.
- 1906 Travels on the boundaries of Bolivia and Peru. *Geographical Journal* 28(2):105-127. Londres.
- 1911 *Indianer och hvita i nordöstra Bolivia*. Estocolmo: A Bonnier
- 1913 Urnengräber und Mounds im bolivianischen Flachlande. *Bäessler Archiv* 3:205-259. Leipzig-Berlín.
- 1917a Die östliche Ausbreitung der Tiahuanacokultur in Bolivien und ihr Verhältnis zur Aruakkultur in Mojos. *Zeitschrift für Ethnologie* 49:10-20. Berlín.
- 1917b The Guaraní invasion of the Inca empire in the 16th Century: an historical Indian migration. *Geographical Review* 9:103-121. New York.
- 1922 *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- 1924 The finds of graves and old dwelling places on the Río Beni, Bolivia. *Ymer* 44(2):229-237. Estocolmo.
- 2001 [1924] Exploraciones y aventuras en Sudamerica. Gudrun Birk, Ángel E. García, trad. La Paz: APCOB.

Núñez Atencio, Lautaro; Dillehay, Tom D.

- 1995 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica (ensayo)*. 2° ed. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.

Oblitas Poblete, Enrique

1968 *La lengua secreta de los incas*. La Paz: Amigos del Libro.

O'Connor, Loretta; Muysken, Pieter, eds.

2014 *The Native Languages of South America: Origins, Development, Typology*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Oliver, José R.

2001 The archaeology of forest foraging and agricultural production in Amazonia. En: Barreto, McEwan y Neves, eds. pp, 50-85.

2008 The archaeology of agriculture in Ancient Amazonia. En: Silverman e Isbell, eds., pp. 185-216.

Olivera, José M.

1907 [1906] Informe del jefe de la comisión exploradora del Alto Madre de Dios por la vía de Puerto Maldonado. En: *Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba*, pp. 395-439. Lima: La Opinión Nacional.

Oliveira, Sanderson Castro Soares de

2014 Contribuições para a reconstrução do ProtoPano. Tesis doctoral en Lingüística, Universidade de Brasilia.

Ontaneda, Juan Manuel

1907 [1904] Exposición del Comisario del Madre de Dios don Juan Manuel Ontaneda, Capitán de Navío de la Armada Nacional. En: *Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba*. Lima: La Opinión Nacional.

Orbigny, Alcides d'

1845 *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. Tomo Primero. París: Librería de los Señores Gide y Compañía.

Osborne, Henry

1948 Amahuaca phonemes. *International Journal of American Linguistics* 14:188-190. Bloomington.

Ott, Willis; Ott, Rebecca Burke

1967 Ignaciano. En: Matteson, (ed.), vol. 1, pp. 85-137.

1983 *Diccionario ignaciano y castellano con apuntes gramaticales*. Cochabamba: ILV.

Panaífo, Mónica

1994 Recurso cultural (arqueología). En: GEMA (Servicios Geográficos y Medio Ambiente): Estudio de impacto ambiental (EIA) prospección sísmica sector Tambopata (Thrustbelt), ríos Tambopata-Inambarí (Departamentos de Madre de Dios y Puno), pp. 123-131. Lima: Mobil Exploration & Producing, Peru, Inc., Sucursal Perú.

1996 Línea de base: arqueología. En: Walsh Environmental Scientists and Engineers: Estudio de Impacto Ambiental, Proyecto Sísmico Karene-Madre de Dios. Lima: Mobil Exploration & Producing Peru, Inc.

Pando, José Manuel

1897 Informe que el Jefe de la Exploración de los ríos del Norte de Bolivia eleva al conocimiento del Supremo Gobierno en cumplimiento del contrato celebrado el 30 de Mayo de 1892.

Paredes Pando, Oscar

2013 *Explotación del caucho-shiringa Brasil-Bolivia-Perú*. Economías extractivo-mercantiles en el alto Acre-Madre de Dios. Amazonía Sur-Oriental siglos XVI-XX, tomo 2. Cusco: JL Editores.

Parker, Stephen G.

1999 A sketch of Iñapari phonology. *International Journal of American Linguistics* 65(1):1-39. Chicago.

Parker, Stephen G., recopilador

1995 *Datos de la lengua Iñapari*. Documento de Trabajo N° 27. Yarinacocha: Ministerio de Educación, ILV.

Pärssinen, Martti

1992 Tawantinsuyu: the Inca State and its Political Organization. *Studia Historica* N° 43. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.

2003 When did the Guaraní expansion toward the Andean foothills begin? En: Pärssinen y Korpissari, eds., pp. 73-89.

2008 [2003] ¿Cuándo empezó realmente la expansión guaraní hacia las vertientes andinas orientales? En: Pärssinen y Siiriäinen, eds., pp. 215-237.

2015 Collasuyu of the Inka state. En: *The Inka Empire: A Multi-disciplinary Approach*. Izumi Shimada, ed., pp. 265-285. Austin: University of Texas Press.

Pärssinen, Martti; Korpisaari, Antti, eds.

2003 *Western Amazonia-Amazônia Ocidental: Multidisciplinary Studies on Ancient Expansionistic Movements, Fortifications, and Sedentary Life*, Renvall Institute Publication N° 14. Helsinki.

Pärssinen, Martti; Ranzi, Alceu; Saunaluoma, Sanna; Siiriäinen, Ari

2003 Geometrically patterned ancient earthworks in the Rio Branco región of Acre, Brazil: New evidence of ancient chiefdom formations in Amazonian interfluvial *terra firme* environment. En: Pärssinen y Korpisaari, eds. pp. 97-200.

Pärssinen, Martti; Schaan, Denise P.; Ranzi, Alceu

2009 Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purús. A complex society in western Amazonia. *Antiquity* 83(322):1084-1095. Gloucester.

Pärssinen, Martti; Siiriäinen, Ari, eds.

2008 [2003] Andes orientales y Amazonía occidental: ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú. Martti Pärssinen, Ari Siiriäinen, eds. 2ª ed. Colección Maestría en Historias Andinas y Amazónicas, Vol. 3. La Paz: CIMA.

Pärssinen, Martti; Siiriäinen, Ari; Korpisaari, Antti

2003 Fortifications related to Inca expansion. En: Pärssinen y Korpisaari, eds., pp. 29-72.

Patiachi Tayori, Yésica, recopiladora

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

Payne, David L.

1980 *Diccionario ashéninca-castellano*. Documento de Trabajo 18. Yarinacocha: ILV.

1981 Phonology and Morphology of Axininka Campa. *SIL Publications in Linguistics* N° 66. Dallas: SIL, University of Texas.

1990 Some widespread grammatical forms in South American languages. En: *Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South American Languages*. Doris L. Payne, ed., pp. 75-87. Austin: University of Texas Press.

1991 A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions. En: *Handbook of Amazonian Languages*. Desmond C. Derbyshire, Geoffrey K. Pullum, eds., vol 3, pp. 355-499. Berlín, New York: Mouton-Gruyter.

2005 Apolista (Lapachu) as a Maipuran Arawakan language. *Revista Latinoamericana de Estudios Etno-lingüísticos* 10:239-250. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Pease García Yrigoyen, Franklin

1984 Introducción. En: Cieza de León, 1984, pp. ix-xlvi.

1987 Cieza de León almagrista: anotaciones de Raúl Porras a los libros sobre las guerras civiles. En: *Libro de homenaje a Aurelio Miró Quesada*, 2:667-673. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva.

Peck, Charles

1975 [1958] Toyeri y sapiteri: un informe preliminar de la fonología y el vocabulario. *Datos Etno-lingüísticos* N° 67. inédito. Archivos ILV.

Pedrés Cabellero, Toni

2018 Asháninka y Ashéninka: ¿de cuantas lenguas hablamos? *Cuadernos de Etnolingüística* 6(1):1-30. Baltimore. http://etnolingüística.wdfiles.com/local--files/cadernos%3Avol6n1/cadernos_de_etnolingüística_vol6_no1.pdf.

Petersen, James B.; Neves, Eduardo Góes; Heckenberger, Michael J.

2001 Gift from the past. Terra preta and prehistoric Amerindian occupation in Amazonia. En: Barreto, McEwan y Neves, eds., pp. 86-105.

Pickering, Wilbur N.; Pickering, Ida Lou

2009 [1964] *A Phonemic Analysis of the Apurinã Language*. Anápolis, GO, Brasil: Associação Internacional de Linguística-SIL Brasil.

Pike, Eunice V.; Scott, Eugene

1962 The phonological hierarchy of Marinahua. *Phonetica* 8: 1-8. Basilea.

Piperno, Dolores R.

2011 The origins of plant cultivation and domestication in the New World tropics: patterns, process and new developments. *Current Anthropology* 52, Supplement 4: S453-S470. Chicago.

Piperno, Dolores R; Pearsall, Deborah M.

1998 *The Origins of Agriculture in the Lowland Tropics*. San Diego: Academic Press.

Pitman, Donald

1980 *Boquejo de la gramática araona*. Notas de Lingüística N° 9. Riberalta: ILV, Ministerio de Educación y Cultura.

Pitman, Mary

1981 [1965] *Diccionario araona y castellano*. Riberalta: ILV, Ministerio de Educación y Cultura.

Pizarro, Pedro

2013 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Plafker, George

1963 Observations on archaeological remains in northeastern Bolivia. *American Antiquity* 28:372-378. Washington.

Polentini Wester, Juan Carlos

1979 *Por las rutas del Paititi*. Lima: Editorial Salesiana.

2009 *El Paititi: realidad del mito*. Lima: Editorial Salesiana.

Portugal Ortiz, Max

1978 *La arqueología de la región del río Beni*. La Paz: Casa de la Cultura Franz Tamayo.

Posnansky, Arthur

1928 Breves noticias de una rama cultural Tihuanacu al noroeste de Bolivia. *Anales del XX Congreso Internacional de Americanistas*, Rio de Janeiro, 1922, vol. 2(2):229-237. Estocolmo.

Pozzi Escot, Inés

1998 *El multilingüismo en el Perú*. Biblioteca de la Tradición Oral Andina 17. Cuzco, Cochabamba: CBC, PROEIB.

Prance, Ghilleen T.

1982 Forest refuges: evidence from woody angiosperms. En: *Biological diversification in the tropics*. Ghilleen T. Prance, ed. pp., 137-158. New York: Columbia University Press.

Prost, Gilbert

1962 Signaling of transitive and intransitive in Chacobo (Pano). *International Journal of American Linguistics* 28:108-118. Bloomington, IN.

1972 Chacobo. En: Matteson, ed., vol. I, pp. 285-359.

Prümers, Heiko

2012 El Proyecto Lomas de Casarabe: investigaciones arqueológicas en los Llanos de Mojos, Bolivia. En: *The Past Ahead: Language, Culture, and Identity in the Neotropics*, pp.139-160. Christian Isendahl, ed. Uppsala: Uppsala Universitet.

Prümers, Heiko; Jaimes Betancourt, Carla

2014 100 años de investigación arqueológica en los Llanos de Mojos. *Archeoantropológicas* 4(4):11-53. Cochabamba: UNMSS.

Prümers, Heiko; Jaimes Betancourt, Carla; Plaza Martínez, Rubén

2006 Algunas tumbas prehispánicas de Bella Vista, Provincia Iténez, Bolivia. *Zeitschrift für Archäologie Aussereuropäischer Kulturen* 1:251-284. Bonn.

Queixalós, Francesc

2007 Ergatividad y relaciones gramaticales en katukina-kanamarí. *Forma y Función* 20:95-146. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Lingüística.

2008a Bref point sur les langues d'Amazonie. *Amerindia* 31:1-17. París.

2008b Incorporation nominale en sikuni et en katukina-kanamari. *Amerindia* 31:61-86. Paris.

2010 Gramatical relations in Katukina-Kanamari. En: *Ergativity in Amazonia*, Spike Gildea, Francesc Queixalós, eds., pp. 235-284. Typological Studies in Language N° 89. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.

Queixalós, Francesc; Dos Anjos Gonçalves da Silva, Zoraide

2007 A língua Katukina-Kanamari. *Liames* 6:29-60. Campinas. <http://qxls.free.fr/QxlsProf/KatLiamesDec.pdf>.

Quevedo, Cristóbal de

1900 [1715] Exploración de los indios antis del Cuzco. *Revista de Archivos y Bibliotecas* 3(4):479-499. Lima.

Quipocamayos

1921 [1542-1544] Declaración de los quipocamayos al Lic. Cristóbal Vaca de Castro. Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas. Marcos Jiménez de Espada, ed. En: *Información sobre el antiguo Perú: colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 2ª serie Horacio H. Urteaga, comp. Tomo 3, pp. 2-53. Lima: Sanmartí.

Rancy, Alceu

2000 *Paleoecologia da amazônia*: megafauna do Pleistoceno. Florianópolis: UFSC y Rio Branco: UFAC.

Ravines, Rogger

1993 Cerámica arqueológica del río Tambopata, Madre de Dios. *Boletín de Lima* 15(90):15-20. Lima.

Raymond, James Scott

1972 The Cultural Remains from the Granja de Sivia, Peru: An Archaeological of Tropical Forest Culture in the Montaña. Disertación PhD, University of Illinois. Ann Arbor: University Microfilms.

1982 Quimpiri: a ceramic style from the Peruvian montaña. *Ñawpa Pacha* 20:121-146. Berkeley.

1998 Beginnings of sedentism in the lowlands of northwestern South America. En: *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes*. Augusto Oyuela Caycedo, J. Scott Raymond, eds., pp. 11-20. UCLA Institute of Anthropology Monograph N° 39. Los Ángeles.

Raymond, J. Scott; DeBoer, Warren R.; Roe, Peter G.

1975 *Cumancaya: a Peruvian Ceramic Tradition*. Occasional Papers N° 2. Calgary: University of Calgary, Department of Anthropology.

Renard-Casevitz, France-Marie

1981 Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la montaña meridional del Perú. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 10(3-4):113-140. Lima: IFEA.

2002 Social forms and regressive history. From the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace builders of the Bolivian savanna. En: Hill and Santos Granero, eds., pp. 123-146.

Renard-Casevitz, France-Marie; Saignes, Thierry

1986 Les piémonts orientaux des Andes centrales et meridionales: Des Panatagua aux Chiriguano. En: *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les Sociétés Amazoniennes et Andines du XV^e au XVII^e Siècle*. France-Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes, Anne-Christine Taylor, eds., pp. 11-211. París: Éditions Recherche sur les Civilisations.

Ribeiro, Eduardo

2009 Chiquitano as a Macro-Jê language: additional evidence from Adam and Henry (1880). inédito, citado por Galeote Tormo, 2014.

Rivet, Paul; Loukotka, Čestmir

1952 Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles. En: *Les Langues du Monde, par un groupe de linguistes sous la direction de A[ntoine] Meillet et Marcel Cohen*. Nouvelle edition. París: CNRS.

Rivet, Paul; Tastevin, Constant

1919-1924 Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. *Anthropos* 14-15:857-890, 16-17:298-325, 18-19:104-113: Mödling/Wien.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna

1958 Classification of Tupí-Guarani. *International Journal of American Linguistics* 24(2):231-234. Bloomington, IN.

1984-1985 Relações internas na família lingüística tupi-guarani. *Revista de Antropologia* 27-28:22-53. São Paulo.

1986 *Linguas brasileiras: para o conhecimento das linguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

1999 Tupí. En: Dixon y Aikhenvald, eds., pp. 107-124.

Rodríguez Agüero, Marlene; Dumas Ramos, José Antonio, comps.

2014 *Oro Hate Emándoya Wachiperi*. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura, Comunidad Nativa Queros, Comunidad Nativa Santa Rosa de Huacaria.

Roe, Peter Gay

1973 Cumancaya: Archaeological Excavations and Ethnographic Analogy in the Peruvian Montaña. Disertación PhD, University of Illinois. Ann Arbor: University Microfilms.

1982 *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Román Bustinza, Nancy; Román Cruz, Silvia

2012 Patrón funerario de los períodos Altiplano e Inca en el Valle de Ollachea, Carabaya, Puno. En: Flores Blanco y Tantaleán, eds., pp. 321-337.

Román Villanueva, Luis

1983 Aproximación a una realidad aparte: la convivencia piro-campa. En: *Relaciones inter-tribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali*. Alonso Zarzar, Luis Román, eds., pp. 87-117. Centro de Investigación y Promoción Amazónico Documento N° 5. Lima: CIPA.

Roosevelt, Anna Curtenius

1998 Ancient and modern hunter-gathers: an evolutionary perspective. En: *Advances in Historical Ecology*. William Balée, ed., pp. 192-212. New York: Columbia University Press.

Roosevelt, Anna Curtenius; Costa, Marcondes Lima da; Machado, C. Lopes; Michab, M.; Mercier, N.; Valladas, H.; Feathers, J.; Barnett, W.; Silveira, M. Imazio da; Henderson, A.; Silva, J.; Chernoff, D.; Reese, D. S.; Holman, J. A.; Toth, N.; Schick, K.

1996 Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. *Science* 272:373-384. New York

Rose, Françoise

2014 Mojeño trinitario. En: Crevels y Muysken, 2009-2014, Vol. III, Oriente, pp. 59-97.

Rouse, Irving

1949 Petroglyphs. En: Steward, ed., 1946-1950, vol. 5, pp. 493-502.

Rouse, Irving; Cruxent, José María

1963 *Venezuelan Archaeology*. New Haven, London: Yale University Press.

Rowe, John Howland

1944 *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 27, No. 2. Cambridge, MA.

1946 Inca culture at the time of the Spanish conquest. En: Steward, ed., 1946-1950, vol.2, pp. 198-330.

1974 Map of Indian Tribes of South America. En: Lyon, ed., antes de la contracarátula.

1985 Probanza de los Incas nietos de conquistadores. *Histórica* 9(2):193-287. Lima: PUCP.

1990 Machu Picchu a la luz de documentos del siglo XVI. *Histórica* 14(1):139-145. Lima: PUCP.

Rummenholler, Klaus

2003a [1984] Los Santarrosinos (Kichwaruna) en el Departamento de Madre de Dios: apuntes sobre su desarrollo histórico. En: Huertas y García, eds., pp. 156-164.

2003b [1988] Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita. En: Huertas y García eds., pp. 165-184.

Russell, Robert L.

- 1958 Algunos morfemas de amahuaca (pano) que equivalen a la entonación en castellano. *Peru Indígena* 7:29-33. Lima.
- 1975 [1965] Estudios Panos IV. Una gramática transformacional del amahuaca. Master of Arts thesis in Linguistics, Ohio State University, traducción Ezequiel Romero Sánchez-Concha. Serie Lingüística Peruana No. 13. Lima: ILV.
- 1976 Una explicación de la variación dialectal debido a la pérdida de una regla transformacional de la gramática amahuaca. *Datos Etnolingüísticos* N° 34. Lima: ILV.
- 2014 *Interesting Features of the Amahuaca Language, a Language of Peru*. Lima: ILV. <http://www.lulu.com/spotlight/linguaeearth>.

Rutter, Richard A.

- 1990 Catálogo de plantas útiles de la Amazonía Peruana. *Comunidades y Culturas Peruanas* N° 23. Lima: Ministerio de Educación, ILV.

Saignes, Thierry

- 1981 El piedemonte amazónico de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 10(3-4):141-176. Lima: IFEA.
- 1983 ¿Quiénes son los Kallawayá? Nota sobre un enigma etnohistórico. *Revista Andina* 1(2):357-377. Cusco.
- 1985 *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES), IFEA.

Sakel, Jeannette

- 2003 *A Grammar of Mosestén*. Tesis de doctorado, Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva y Universidad de Nimega.
- 2009 Mosestén y Chimane (Tsimane'). En: *Lenguas de Bolivia*, Tomo 1: Ámbito Andino. Mily Crevels y Pieter Muysken, eds. pp. 333-375. La Paz: Embajada de los Países Bajos, MUSEF y Plural Editores.

Salick, Jan

- 1989? *Ecological Basis of Amuesha Agricultural Systems, Peruvian Upper Amazon*. Reporte para USAID/Perú. Donación N° 527-0166-G-00-4047-00. Lima.

Samanez Ocampo, José Benigno

- 1980 [1885] *Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba, hecha por José B. Samanez Ocampo en 1883 y 1884*. Diario de la Expedición y Anexos. Lima: Consuelo Samanez Ocampo de Samanez e hijas.

Santos Escobar, Roberto

- 1990 Los yungas de Larecaja: reflexiones sobre la etnia del valle, siglos XV y XVI. En: *Larecaja ayer, hoy y mañana*, Comité Organizador del IV Centenario de Larecaja, ed., pp. 155-169. La Paz.

Santos Granero, Fernando

- 1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía*, siglos XV-XVIII. Quito: Abya Yala.
- 2002 The Arawakan matrix: ethos, language and history in native South America. En: Hill y Santos Granero, eds., pp. 25-50.
- 2011 Captive identities, or the genesis of subordinate quasi-ethnic collectivities in the American tropics. En: Hornborg y Hill, eds., pp. 335-347.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

- 1947 [1572] *Historia de los Incas*. Angel Rosenblat, ed. 3ª ed. Buenos Aires: Emecé.

Sauer, Carl O.

- 1969 [1952] *Agricultural Origins and Dispersals: The Domestication of Animals and Foodstuffs*. 2ª ed. Cambridge, MA, Londres: MIT Press.

Saunaluoma, Sanna

2010 Pre-Columbian earthworks in the Riberalta region of the Bolivian Amazon. *Amazônica* 2(1);86-115. Belém do Pará: UFP.

2013 Pre-Columbian Earthwork Sites in the Frontier Region between Brazil and Bolivia, Southwestern Amazon. Disertación PhD, Facultad de Humanidades, University of Helsinki.

Schaan, Denise Pahl

2012 *Sacred Geographies of Ancient Amazonia: Historical Ecology of Social Complexity*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Schaan, Denise Pahl; Pärssinen, Martti; Ranzi, Alceu; Piccoli, Jacô César

2007 Geoglifos da Amazônia Ocidental: Evidência de complexidade social entre povos da terra firme. *Revista de Arqueología* 20:67-82. Juiz de Fora, MG.

Schaan, Denise Pahl; Pärssinen, Martti; Saunaluoma, Sanna; Ranzi, Alceu; Bueno, Miriam Aparecida; Barbosa, Antonia

2012 New radiometric dates for pre-columbian (2000-700 B.P.) earthworks in western Amazônia, Brazil. *Journal of Field Archaeology* 37(2):132-142. Boston.

Schmidt, Max

1917 *Die Arawaken*. Leipzig: Dietrich Reimer.

Schmitz, Pedro Ignacio; Wüst, Irmhild; Copé, Silvia Moehlecke; Thies, Ursula Madalena Elfriede

1982 Arqueología do Centro-Sul de Goiás: Uma Fronteira de Horticulturas Indígenas no Centro do Brasil. *Pesquisas Antropología* 33. Rio Grande do Sul: Instituto Anchieta de Pesquisas.

Schreiber, Katharina Jeanne

1992 Wari Imperialism in Middle Horizon Peru. *University of Michigan Anthropological Papers* N° 87. Ann Arbor.

Scott, Eugene; Frantz, Donald G.

1973 La pregunta en sharanahua y constreñimientos propuestos sobre la permutación de la pregunta. En: Loos, ed., Tomo I, pp. 185-209.

Scott, Marie, comp.

2004 *Vocabulario Sharanahua-Castellano*. Serie Lingüística Peruana N° 53. Lima: ILV.

Schuller, Rodolfo

1933 The language of Tacana Indians (Bolivia). *Anthropos* 28:99-116, 463-484. Viena.

Shady Solís, Ruth

2003 Sustento socio-económico del estado prístino de Supe-Perú: las evidencias de Caral-Supe. En: *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado peruano prístino en el antiguo Perú*. Ruth Shady, Carlos Leyva, eds., pp. 107-122. Lima: INC, Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.

2009 Caral-Supe y su entorno natural y social en los orígenes de la civilización. En: *Andean Civilization: A Tribute to Michael E. Moseley*. Joyce Marcus, Patrick Ryan Williams, eds., pp. 99-120. Monograph 63. Los Ángeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.

Shaver, Harold

1996 *Diccionario Nomatsiguenga-Castellano*. Serie Lingüística Peruana N° 41. Yarinacocha: Ministerio de Educación, ILV.

Shell, Olive A.

1985 [1965] *Las lenguas pano y su reconstrucción*. Estudios Panos III, 2º edición. Série Lingüística Peruana N° 12. Yarinacocha: Ministerio de Educación e ILV.

Shoemaker, Jack M.; Shoemaker, Nola Karn

1965 Ese'Ejja. En: *Gramáticas estructurales de lenguas bolivianas*, 3:181-306. Riberalta: ILV.

1967 Ese Ejja. En: Matteson, ed., Tomo I, pp. 209-283.

1983 *El discurso en el idioma Ese Ejja*. La Paz: Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos, ILV.

Silva, Cliverson Gilvan Pessoa da

2012 Fragmentos da História pré-colonial do alto rio Madeira: Ocupações na Ilha de Santo Antônio. Tesis de Bachiller en Historia, Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho.

Silverman, Helaine; Isbell, William H., eds.

2008 *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer.

Smith, Richard Chase

2011 ¿Un substrato arawak en los Andes Centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha. En: *Donde hay soplo*. Jean-Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa de Rivero, Manuel Cornejo Chaparro, eds., pp. 219-254. Instituto Francés de Estudios Andinos, Actas y Memorias N° 29. Lima.

Snead, James E; Erickson, Clark L.; Darling, J. Andrew, eds.

2009 *Landscapes of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Snell, Betty Ann

1974 *Machiguenga: fonología y vocabulario breve*. Instituto Lingüístico de Verano. Documento de Trabajo N° 5. Yarinacocha.

Snell, Betty Ann, comp.

2011 *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano, notas enciclopédicas y apuntes gramaticales*. Lima.

Solís Fonseca, Gustavo

1973 *Fonología machiguenga (arawak)*. Centro de Investigaciones de la Lingüística Aplicada. Documento de Trabajo N° 24. Lima: UNMSM.

Sombroek, Wim G.

1966 *Amazon Soils: A Reconnaissance of the Soils of the Brazilian Amazon Region*. Wageningen, Países Bajos: Centre for Agricultural Publications and Documentation.

Sparing de Chávez, Margarethe

2003 *I want to, but I can't: the frustrative in Amahuaca*. SIL Electronic Working Papers 2003-002. Dallas: SIL International.

2012 *Aspects of Grammar: Amawaka, an endangered language of the Amazon basin*. SIL e-Books N° 51. Dallas: SIL International.

Stanish, Charles

2003 *Ancient Tiwanaku: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

Stanish, Charles; de la Vega, Edmundo; Moseley, Michael; Williams, Patrick Ryan; Chávez J., Cecilia; Vining, Benjamin; LaFavre, Karl

2010 Tiwanaku trade patterns in southern Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 29(2010):524-532. Amsterdam. doi:10.1016/j.jaa2010.09.002.

Stark, Louisa R.

1985 The Quechua language in Bolivia. En: Klein y Stark, eds., pp. 516-545.

Stearman, Allyn MacLean

1987 *No Longer Nomads: the Sirionó Revisited*. Lanham, New York, London: Hamilton Press.

1988 *Yuquí: Forest Nomads in a Changing World*. Fort Worth, etc.: Holt, Rinehart, and Winston.

Steward, Julian H.

1948 Tribes of the Montaña; an Introduction. En: Steward, ed. 1946-1950, vol. 3, pp. 507-533.

Steward, Julian H., ed.

1946-1950 *Handbook of South American Indians*. 7 vols. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin N° 143. Washington: Government Printing Office.

Steward, Julian H.; Métraux, Alfred

1948 Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montaña. En: Steward, ed. 1946-1950, vol. 3, pp. 535-656.

Stiglich, Germán

2013 [1904] La región peruana de los bosques, por el teniente 2° de la armada nacional, don Germán Stiglich. En: Larrabure y Correa, comp., 2006-2013, Volúmen 15:308-495.

Suárez, Jorge A.

1973 Macro-Pano-Tacanan. *International Journal of American Linguistics* 39(3): 137-154. Bloomington, IN.

Sueyo Arangua, Antonio; Sueyo Yombuyo, Héctor

2017 *Soy Sontone: Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: Ministerio de Cultura, Wake Forest University.

Swadesh, Morris

1952 Lexicostatistic dating of prehistoric ethnic contacts. *Proceedings of the American Philosophical Society* 96:452-463. Filadelfia.

1959 Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas. *Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropológica* 8. México: UNAM.

1987 Tras la huella lingüística de la prehistoria. 2ª ed. Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. *Colección Suplementos* N° 26. México: UNAM

Swift, Kenneth E.

1988 *Morfología del Caquinte (Arawak Pre-Andino)*. Serie Lingüística Peruana N° 25. Yarinacocha: Ministerio de Educación, ILV.

Tabo Amapo, Alfredo

2008 *El eco de las voces olvidadas: una autobiografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía boliviana*. Mikaël Brohan y Enrique Herrera, eds. Copenhague: IWGIA.

Tallman, Adam J. R.

2012 *The Pano-Takana hypothesis: ancient areal diffusion or long-distance genetic relationship*. Paper presentado al Historical Linguistics Circle, University of Texas. Austin.

Tapia Pineda, Félix

1985 *Contribución a la investigación arqueológica en los valles de Sandía y Carabaya en el Departamento de Puno-Perú*. Puno: Grupo de Arte Utaraya.

Taylor, Anne-Christine

1999 The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. En: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Vol. III: South America, Part 2. Frank Solomon, Stuart B. Schartz, eds. pp. 188-256. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Douglas M.

1954 A note on the status of Amuesha. *International Journal of American Linguistics* 20(3):240-241. Bloomington, IN.

Tayori Kendero, Luis; Quicque Bolívar, Klaus; Quillahumán Lasteros, Natividad

2018 *Indicadores climáticos y fenológicos del pueblo Harakbut: Interpretación de los mundos Harakbut*. Lima: Coharyima, ECA-RCA y Proyecto EBA Amazonía PNUD.

Tello, Julio César

1942 Origen y desarrollo de las civilizaciones andinas. *Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima 1939. Lima: Librería e Imprenta Gil.

1943 The discovery of Chavín culture in Peru. *American Antiquity* 9:135-160. Menasha, WI.

Tessmann, Günther

1929 Die Tschama-Sprache. *Anthropos* 24:241-271. Viena.

Tierney, Patrick

2000 *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. New York, London: W. W. Norton & Co.

Toledo, Francisco de

1975 [1583] *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. David Noble Cook, ed. Lima: UNMSM.

Tomichá Charupá, Roberto

2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

Torero [Fernández de Córdova], Alfredo

1987 Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI. *Revista Andina* 5(2):329-405. Cusco.

1992 Acerca de la familia lingüística Uruquilla. *Revista Andina* 19:171-191. Cusco.

2005 [2002] *Idiomas de los Andes: Lingüística e historia*. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines Tomo 162. Lima: IFEA, Ed. Horizonte

Tovar, Antonio; Valdez O., Ursula, comps.

1995 *Reporte Tambopata: Resúmenes de investigaciones en los alrededores del Explorer's Inn*. Lima: CDC UNALM/ Conservation International/ Tambopata Reserve Society (TReeS).

Tripp, Robert L.

2008a [1976] *Los verbos Amarakaeri. Datos Etno-lingüísticos* N° 33. Lima: ILV, Ministerio de Educación.

2008b [1976] Diagrama reticular semántico de un texto Amarakaeri (A), Sustantivos verbales y frases de sustantivos verbales en Amarakaeri (B), Las relaciones señaladas por -po y -no en Amarakaeri (C). *Datos Etno-lingüísticos* N° 50. Lima: ILV, Ministerio de Educación

Tripp, Robert L., comp.

1995 *Diccionario Amarakaeri-Castellano*. Serie Lingüística Peruana N° 34. Yarinacocha: Ministerio de Educación, ILV.

Tschopik, Marion H.

1946 *Some Notes on the Archaeology of the Department of Puno*, Peru. Expeditions to Southern Peru, Peabody Museum, Harvard University Report N° 3. Cambridge, MA.

Tyuleneva, Vera

2010 *Cuatro viajes a la Amazonía boliviana*. La Paz: Fobomade.

Ulloa, Luis

1899 Introducción. En: Álvarez Maldonado, 1899.

Urban, Greg

1992 A historia da cultura brasileira segundo das línguas nativas. En: *Historia dos Índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha, ed., pp. 87-102. São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo; Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura.

Urquía Sebastián, Rittma; Urquía Sebastián, Wagner, comps.

2008 *Tokanchi Gikshikowaka-Steno Yine Yami*. Diccionario yine-castellano (parcial). Lima: ILV.
http://www.lengamer.org/publicaciones/diccionarios/Dic_Prelim_Yine.pdf

Valenzuela Bismark, Pilar M.

1991 Comprobación del lugar de la lengua Iñapari dentro de la rama pre-andina de la familia aruaca. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 6:209-240. Lima.

1997 Basic verb types and argument structure in Shipibo-Konibo. Tesis de Maestría en Lingüística. University of Oregon, Eugene.

2000 Major categories in Shipibo ethnobiological taxonomy. *Anthropological Linguistics* 42:1-36. Bloomington, IN.

2002a Causation and transitivity in Shipibo-Konibo. En: *The Grammar and Causation of Interpersonal Manipulation*. Masayoshi Shibatani, ed., pp. 417-483. Ámsterdam: John Benjamins.

2002b *Relativization in Shipibo-Konibo: a typologically oriented study*. Munich: LINCOM.

2003a Evidentiality in Shipibo-Konibo, with a comparative overview of the category in Panoan. En: *Studies in Evidentiality*. Alexandra Y. Aikhenvald, R. M. W. Dixon, eds., pp. 33-61. Amsterdam: John Benjamins.

2003b Transitivity in Shipibo-Konibo Grammar. Disertación PhD en Lingüística, University of Oregon, Eugene.

2010a Applicative constructions in Shipibo-Konibo (Panoan). *International Journal of American Linguistics* 76:101-144. Chicago.

2010b Ergativity in Shipibo-Konibo. En: *Ergativity in Amazonia*. Spike Gildea, Francesc Queixalós, eds., pp. 66-96. Ámsterdam: John Benjamins.

Valenzuela, Pilar M.; Guillaume, Antoine

2016 Estudios sincrónicos y diacrónicos sobre lenguas pano y takana: una introducción. *Amerindia* 39(1):1-49. Lyon.
https://www.academia.edu/19560191/Estudios_sincrónicos_y_diacrónicos_sobre_lenguas_Pano_y_Takana_una_introducción.

Valenzuela, Pilar M.; Zariquiey Biondi, Roberto

En prensa [2015] Advances in favor of the Pano-Takanan hypothesis. *Glottolog* 3.3. <https://glottolog.org/resource/reference/id/474771>.

Van den Eynde, Els

1972 *Léxicos y fonología Amarakáiri y Wačipáiri (Harákbet o "Mashco")*. Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Documento de Trabajo N° 7. Lima: UNMSM.

Van Linden, An

2012 *On nominal and verbal morphology in Harakmbut (Peruvian Amazon)*. inédito, University of Leuven, Research Foundation of Flanders (FWO).

<https://myulg.academia.edu/AnVanlinden>

2014 *Argument marking in Harakmbut: looking for referential transparency*. inédito. University of Leuven, Research Foundation of Flanders (FWO).

<https://myulg.academia.edu/AnVanlinden>

2016a *Constructional effects of non-visual evidential marking in Harakmbut*. inédito. Université Catholique de Louvain. <https://myulg.academia.edu/AnVanlinden>

2016b *Is Harakmbut a classifier language? Answers from noun modification, noun incorporation and word formation*. inédito. Université Catholique de Louvain.

<https://myulg.academia.edu/AnVanlinden>

2016c *Nominalization in Harakmbut: forms and functions*. inédito. Université Catholique de Louvain. <https://myulg.academia.edu/AnVanlinden>

Van Wynen, Donald; Van Wynen, Mabel Garrard de

1962 *Tacana y Castellano. Vocabularios Bolivianos 2*. Cochabamba.

Villalta, Juan S.

1904 [1903] Informe sobre los ríos Tacuatimanu y Heath. En: *Nuevas exploraciones en la hoya del río Madre de Dios*, Junta de Vías Fluviales, pp. 27-34. Lima: Carlos Fabbri.

Villar, Diego

2014 ¿Los últimos pacaguaras? Caravelle, *Cahiers du monde hispanique et luso brésilien* 103:51-65. Toulouse.

Virtanen, Pirjo Kriistina

2011 Constancy in continuity: native oral history, iconography, and earthworks on the upper Púrus River. En: Hornborg y Hill, eds., pp. 279-319.

2016 Redes terrestres na região do rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak. En: *Redes Arawá: ensaios de etnografia do médio Purus*. Gilton Mendes dos Santos, Miguel Aparicio, orgs. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.

Vuillermet, Marine

2012a *A Grammar of Ese Eja, a Takanan Language of the Bolivian Amazon. Grammaire Ese Eja, langue Takana d'Amazonie bolivienne*. Université Lumière Lyon 2. Lyon.

2012b Ese Eja. En: Crevels y Muyskens, tomo 2. Amazonía, pp. 71-114.

Walker, John H.

2004 *Agricultural Change in the Bolivian Amazon / Cambio agrícola en la Amazonía boliviana*. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology N° 13. Pittsburgh; Trinidad, Bolivia.

2008 The Llanos de Mojos. En: Silverman e Isbell, eds. pp. 927-939.

2011 Ceramic assemblages and landscape in the mid-1st millennium Llanos de Mojos, Beni, Bolivia. *Journal of Field Archaeology* 36(2):110-131. Boston.

Walker, Robert S.; Ribeiro, Lincoln A.

2011 Bayesian phylogeography of the Arawak expansion in lowland South America. *Proceedings of the Royal Society B* 278:2562-2567. Londres. <https://dx.doi.org/10.1098/rspb.2010.2579>

Walsh Environmental Services

2007 Prospección arqueológica. En: EISA-Corredor Vial Interoceánico de Perú-Brasil, Tramo 3. Elaborado para CONIRSA. Lima.

Watling, Jennifer; Shock, Myrtle P.; Mongeló, Guilherme Z.; Almeida, Fernando O.; Kater, Thiago; De Oliveira, Paulo E.; Neves, Eduardo G.

2018 Direct archaeological evidence for Southwestern Amazonia as an early plant domestication and food production centre. *Plos One* 13(7). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0199868>.

Weber, Ronald Leroy

1975 Caimito: An Analysis of the Late Prehistoric Culture of the Central Ucayali, Eastern Peru. PhD dissertation, University of Illinois. Ann Arbor: Xerox University Microfilms.

Wilson, Don E. y Sandoval, Abelardo, eds.

1996 *Manu: The Biodiversity of Southeastern Peru / La Biodiversidad del Sureste del Perú*. Washington, Lima: Smithsonian Institution.

Wise, Mary Ruth

1971 [1968] Identification of Participants in Discourse: A Study of Aspects of Form and Meaning in Nomatsiguenga. Disertación PhD en Lingüística, University of Michigan. Norman: SIL, University of Oklahoma.

1975 *Datos suplementarios sobre 'Grupos idiomáticos del Perú'*, Yarinacocha: ILV.

1976 Apuntes sobre la influencia inca entre los Amuesha. *Revista del Museo Nacional* 42:355-366. Lima.

1986 Grammatical characteristics of Pre-Andine Arawakan languages of Peru. En: *Handbook of Amazonian Languages*. Desmond C. Derbyshire, Geoffrey K. Pullum, eds. vol 1, pp. 567-642. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton de Gruyter.

1990 Valence-changing affixes in Maipuran Arawakan languages. En: *Amazonian Linguistics: Studies in Lowland South American Languages*. Doris L. Payne, ed., pp. 89-116. Austin: University of Texas Press.

2011 Rastros desconcertantes sobre contactos entre idiomas y culturas a lo largo de los contrafuertes orientales de los Andes del Perú. En: *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas: Homenaje a Rodolfo Cerrón Palomino*. Willem F.H. Adelaar, Pilar Valenzuela Bismarck y Roberto Zariquiey Biondi, eds., pp. 305-326. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Woods, William I.; Texeira, Wenceslau G; Lehmann, Johannes; Steiner, Christoph; WinklerPrins, Antoinette M. G. A.; Rebellato, Lilian, eds.

2009 *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek's Vision*. Berlín: Springer.

Wüst, Irmhild; Barreto, Cristiana

1999 The ring villages of central Brasil: a challenge for Amazonian archaeology. *Latin American Antiquity* 10(1):3-23. Washington.

Wyma, Richard; Wyma, Lucille Pitkin de

1962 *Ese'Ejja y Castellano. Vocabularios Bolivianos* N° 3. Cochabamba: ILV y Ministerios de Asuntos Campesinos y de Educación y Bellas Artes.

Zariquiey Biondi, Roberto; Vásquez Aguilar, Alonso; Tello Carbajal, Gabriela

2017 Lenguas y dialectos pano del Purús: una aproximación filogenética. *Lexis* 41(1):83-120. Lima: PUCP.
<https://doi.org/10.18800/lexis.201701.003>.

Zeitum López, Said

1991 *Amazonia boliviana*. Primera Parte. La Paz: Gráficas Visión.

Zingg, Philipp

1998 *Diccionario Chacobo-Castellano, Castellano-Chacobo con Bosquejo de la Gramática Chacobo*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Zuse, Silvana

2011 Ocupações pre-coloniais e variabilidade cerâmica nos sítios arqueológicos do alto rio Madeira, Rondônia. Memorial de qualificação de doutorado. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.

2014 Variabilidade cerâmica e diversidade cultural no Alto rio Madeira, Rondônia. Tesis presentada al Programa de Posgrado en Arqueología del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo para obtención del título de doctora en Arqueología. São Paulo: MAE/USP.

► Detalle de una cushma matsigenka.
Foto: Christian Quispe.



Collares de diversos pueblos de Madre de Dios con semillas de palmera pona (*Iriartea deltoidea*), huasai (*Euterpe precatoria*), yarina (*Phytelephas* sp.), huayruro negro (*Ormosia* sp.), carahuasca (*Guatteria* sp.), Pouteria sp., ramitas de cedro (*Cedrela odorata*), entre otros. Identificación botánica Claudia Galvez-Durand Besnard. Foto: Christian Quispe.





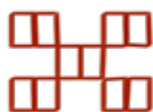
PARTE 2

LOS PUEBLOS





▲ Hombre Harakbut. Misión Palotoa, Río Alto Madre de Dios.
Foto: Eulogio Nishiyama, 1956.



El pueblo Harakbut, su territorio y sus vecinos

Thomas Moore

El presente artículo tiene el propósito de precisar la identidad del pueblo Harakbut, su territorio ancestral, así como las relaciones con sus vecinos, tanto otros pueblos originarios de la selva peruana como colonos y otros representantes de los frentes de expansión externa hasta donde se ha podido documentar. Asimismo, presenta las referencias publicadas y productos de mis propias investigaciones etnológicas entre ellos (1973-1975) que proporcionan evidencia sobre estos factores desde una perspectiva crítica. También analiza el trasfondo de economía política coyuntural, desarrolla conclusiones y las ubica en el contexto de los espacios territoriales contemporáneos y las presiones externas sobre ellos. El enfoque es histórico y el análisis antropológico y lingüístico.

El artículo tiene el propósito de sustentar la pre-existencia al Estado peruano del pueblo Harakbut y su territorio ancestral y de respaldar sus derechos sobre dicho territorio, de conformidad con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y la doctrina y jurisprudencia del Sistema Interamericano de

Derechos Humanos, así como exigir el reconocimiento y la garantía de estos derechos por el Estado peruano.

Los Harakbut

Los Harakbut son un pueblo originario de Madre de Dios cuyo idioma¹ es considerado aislado por los lingüistas, sin vínculos claros con las principales familias lingüísticas de la Amazonía o América del Sur. En otro artículo incluido en este libro, avancé la hipótesis –basado en distancias lingüísticas y bastante especulativa– de que los Harakbut serían el pueblo originario más antiguo de la cuenca del Madre de Dios, y de su posible llegada procedente de las cabeceras del alto río Madeira en Brasil hace unos cinco milenios. Sus diferencias físicas, de cultura material y de organización social de los otros pueblos originarios de la selva peruana han llamado la atención de todos los observadores que las han comentado.

Para todas las agrupaciones locales de los Harakbut su autodenominación es *harakbut* o *arakbut*, según la variante dialectal, lo quiere decir “gente”, “persona”. Los nombres para referirse a las otras agrupaciones locales, exónimos,

¹ El idioma harakbut, llamado *háte* por Lyon (2003:37), ha sido analizado en numerosas publicaciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), especialmente Robert Tripp (1995) y por Heinrich Helberg Chávez (1984). El lingüista holandés Willem Adelaar (2000, 2007) lo considera relacionado con el idioma de los Katukina y Katawixí en el noroeste de Brasil.

son indicadores geográficos de ubicación. Desde por lo menos la década de 1920, según mis interlocutores de dicho pueblo, los Harakbut reconocen a siete agrupaciones locales o parcialidades, que aun tienen presencia en las comunidades nativas de la cuenca del Madre de Dios. El Cuadro 1 presenta las designaciones dadas por las otras agrupaciones locales, no autodenominaciones, con sus ubicaciones en los primeros registros históricos y actuales.

Lo que integra al pueblo Harakbut como tal es su sistema de parentesco patrilineal con sus siete clanes exógamos y totémicos (Moore, 2003:67-72). El fundamento cosmológico de este sistema de parentesco y su relación con el mundo se encuentra en su mito de creación desde el árbol del *wanämēi*, o *'anämēi*, según variantes dialectales. Dicho mito se ha publicado en numerosas versiones (Califano, 1983; Helberg Chávez, 1996:53-80; Gray, 2002:59-77; Moore, 2003:76-77; Patiachi, 2015:15-28) y está incluido con análisis en el artículo de Heinrich Helberg en el presente tomo. El énfasis de temas puede ser diferente según el relator, pero es lo que define la identidad de todos los Harakbut. Todos son hijos del *wanämēi*².

El territorio Harakbut

El concepto de territorio entre los Harakbut se expresa con la palabra *wadari*³, que quiere decir 'tierra', 'terreno', 'suelo', 'mundo' (Tripp, 1995:112): el espacio de vida. Los espacios considerados su *wadari* varían según el subgrupo para referirse al espacio territorial de este, pero todos los Harakbut se reconocen como un solo pueblo a final de cuentas. Así, el conjunto de los *wadari* de todas las parcialidades constituye el territorio Harakbut. Patricia Lyon (1970:7) describe el territorio ancestral Wachiperi como el valle de Q'osñipata, con los cinco ríos que se unen en las cercanías al pongo de Q'oñeq para formar el río Alto Madre de Dios. El antropólogo argentino Mario Califano (1982:44) ubica el territorio Harakbut entre los 11°35' y 13° 40' S, y entre los 69°23' y 71°35' O. Además, grafica (1982:114) la ubicación de cinco *hak* (malocas) Wachiperi entre los ríos Q'osñipata, Yunkaru o Pilcopata y Queros, todas al sur del pueblo de Pilcopata, sin señalar fechas de esta ubicación.

Los otros subgrupos consideran propios diferentes territorios en las cuencas de los ríos Eori (Madre de Dios), Manu, Berwe (Blanco), Ishiri (Chilive), Wadakwe (Apanene), Kipodwe

Cuadro 1. Agrupaciones locales o parcialidades harakbut, desde ca. 1920 hasta la fecha.

Subgrupo o parcialidad	Ríos de su ubicación en los primeros registros	Comunidades nativas con presencia actual
Arakbut o Amarakaeri	Karene (Colorado), Kipodwe, Wandakwe, Ishiriwe (Chilive)	Puerto Luz, San José de Karene, Barranco Chico, Boca del Inambari, Shintuya, Masenawa
Arasaeri	Inambari, Arasa, San Gabán, Huarihuari, Challuma	Arasaeri de Villa Santiago
Kisaberi	Wepetwe (Huepetuhe), Pukiri, Wasorokwe (Huasoroco)	Boca Ishiri
Pukirieri o Amaiweri	Pukiri, Arasa, San Gabán	Kotsimba
Sapiteri o Sirineri	Alto Madre de Dios, Karene (Colorado), Pukiri, Arasa, Marcapata	Boca Ishiri, Pukiri
Toyeri	Manu, Eori (Madre de Dios)	Shintuya
Wachiperi	Valle de Q'osñipata: ríos Queros, Q'osñipata, Pilcopata, Tono, Piñipiñi	Queros, Santa Rosa de Huacaria, Shintuya, Diamante, Puerto Azul

Elaboración propia en base a entrevistas en el campo, 1973-1975.

² La oclusiva glotal <'> es fonémica en el idioma harakbut, pero es intercambiable con la aspiración <h>, según variantes dialectales del idioma. Los wachiperi, arasaeri, sapiteri, pukirieri y toyeri emplean la aspiración, *harakbut*, mientras los arakbut (amarakaeri) y kisaberi emplean la oclusiva glotal, *'arakbut*.

³ Se pronuncia *wandari*. En el idioma harakbut el consonante <d> tiene una entrada nasal, (nd) y siempre antecede a una vocal oral. Es alófono con la <n> que siempre antecede una vocal nasal. La nasalización o no de las vocales es fonémica; según nasalización o no de las vocales, cambia el significado de la palabra.

(Kipoznue), Karene (Colorado), Sirene, Dawēnē, Pukiri, Wasorokwe (Huasoroco), Wepetwe (Huepetuhe), Kaishiwe (Caichive), Arasa, Marcapata, Inambari, San Gabán, Huarihuari, Challuma y Malinowski.

El concepto de territorio entre los Harakbut no es estático ni rígido; tampoco implica propiedad en el sentido occidental. Alex Álvarez Del Castillo (2012) trata este aspecto de manera detallada en su tesis doctoral. Sostiene que «*para los indígenas la naturaleza no es un recurso, sino un espacio de reproducción de la vida de sus pueblos*» (p. 27). Más aún, afirma que los Harakbut determinan de manera esencial su existencia como sociedad en la que han desarrollado sistemas complejos de apropiación. Asimismo, «*diferencian lo que les pertenece individualmente como persona, como miembro de un grupo familiar, de una comunidad y como miembro de un todo territorial*» (p. 27). Todo esto en términos de una visión social de la naturaleza, donde no cabe la distinción del hombre como miembro de una sociedad y la tierra como parte de la naturaleza. Tanto los Harakbut como los elementos de la naturaleza –tangibles e intangibles– son uno solo; es el territorio Harakbut (p. 27).

A base de numerosas conversaciones con ellos sobre el tema, puedo afirmar que los Harakbut consideran su territorio como el espacio de vida plena que incluye todas las áreas donde viven, cazan, pescan, cultivan, recolectan elementos de la naturaleza y desarrollan todas sus actividades de interacción social y expresión religiosa. Incluye los sitios donde vivían antes, donde han obtenido mujeres en el pasado y donde quedan los restos de sus ancestros y sus almas. Para ellos, el concepto occidental de propiedad alienable, hipotecable, embargable y prescriptible es ajeno e imposible. Su territorio es integral para y con ellos; no puede separarse del pueblo.

Además, durante toda su historia, los Harakbut han estado dispuestos a compartir su territorio con vecinos, con quienes han mantenido relaciones de intercambio. Mientras la reciprocidad se respeta y los términos no sean demasiado desiguales, no dejan de compartir el espacio territorial que no consideran propiedad sino extensiones de su propia personalidad, de donde se alimentan, donde obtienen medicamentos que les curan, donde obtienen los materiales para construir su vida, donde pueden llevar su vida equilibrada, con tranquilidad, y donde pueden forjar alianzas coyunturales con otros pueblos. Es así que en diferentes momentos históricos se encuentran presencias ese eja, matsigenka, ñapari, yine y mashco piro ocupando espacios al interior

del territorio mayor harakbut y presencias harakbut al interior de los territorios mayores de estos pueblos.

Cuando la vida equilibrada y tranquila se amenaza o se rompe por la incursión de forasteros que no la respetan o promueven relaciones muy desiguales de intercambio, los pueblos originarios resisten y defienden su territorio, a veces en forma violenta. Este patrón es histórico, como veremos líneas abajo. Los límites territoriales de los Harakbut deben verse como elásticos, afectados por los avances y retrocesos de los frentes externos que presionan sobre ellos, pero siempre identificados con ellos.

Las evidencias históricas desde el inkanato y anteriores

En el artículo anterior, he reseñado los indicios de intercambio de bienes entre los pueblos de la selva baja de la cuenca del Madre de Dios, entre ellos los Harakbut, con representantes de los imperios Wari y Tiwanaku en el primer milenio de la era cristiana, además de la ocupación Qolla entre aproximadamente 1000 a 1400 d.C., proveniente de las zonas altas de las cuencas de los ríos Alto Madre de Dios, Inambari y Tambopata. Lyon (1981) precisa las zonas de intercambio de bienes entre los inkas y los pueblos originarios de las cuencas de los ríos Apurímac, Urubamba, Paucartambo, Alto Madre de Dios e Inambari.

Todos estos sitios de intercambio se ubican por encima de los 2,000 msnm. Renard-Casevitz y Saignes (1986:89-109) precisan los límites en el siglo XVI entre los inkas y los pueblos selváticos vecinos en el área entre Vilcabamba y Carabaya. Yo también lo he hecho (Moore, 2016) para las cuencas de Madre de Dios, Beni y Mamoré. Los vecinos selváticos en esa época se denominaban *Manaries*, en áreas actualmente ocupadas por los Matsigenka; y *Opatari*, más al este, en el territorio actual de los Harakbut. En su tradición oral, los Wachiperi mencionan *wa'bed watey* (hachas rojas) obtenidas por intercambio con los inkas. Serían hachas de bronce (ver también esa referencia en el artículo de Helberg en este libro).

Hay repetidas referencias etnohistóricas de relaciones entre los inkas y un pueblo denominado *Opatari* en el área del actual límite de las regiones Cusco y Madre de Dios (Sarmiento de Gamboa, 1947 [cap. 49]:223; Cabello Balboa, 1951 [3ª parte, cap. 14]:300-301; Rowe, 1985:211-212; Pachacuti 1993:236[f-27v]). Los *Opatari* podrían haber sido ancestros de los Harakbut, aunque todavía no hay evidencia lingüística ni arqueológica que lo confirme.

Probablemente no eran ancestros de los Matsigenka, quienes eran llamados *Manari* en ese tiempo. Antis era el término empleado por los inkas para referirse a los pueblos de la cuenca del Apurímac.

Garcilaso de la Vega (1991, tomo I [cap. XVI]:233-234) relata la expedición dirigida por Yawar Waqqaq, hijo de Inka Roca, al Antisuyu con 15,000 hombres que pasó por *Paucartampu*, *Challapampa*, *Pillcupata*, *Hauisca* y *Tunu*, ubicándose todos estos lugares en el camino hacia el valle de Q'osñipata que mantienen sus nombres hasta la fecha, pero no proporciona referencias a los pobladores. Luego, (1991: [tomo II, caps. XIII-XIV]:450-454) relata la jornada de Inka Yopanqi hacia los *Musus* (Mojos) y menciona el río *Tono* y el *Amarumayu*, el nombre inka para el río Madre de Dios.

Los inkas instalaron colonizaciones (*kukakamayukuna*) manaris en los valles de Tono, Toaima (ahora Piñipiñi) y Callanga, afluente del Piñipiñi, como mano de obra para producir coca antes de la llegada de los españoles (Lyon, 1981:7, 1995:121; Gade, 1999:147-151). Su población no excedió las 400 personas, mientras que los habitantes originarios se replegaron hacia otros sectores del mismo valle (Lyon, 1981:7). Los inkas aprovecharon también el oro de *Carabaya*, del río Tambopata, cerca de San Juan del Oro (Berthelot, 1986), con mano de obra local o de colonos (*mitmaquna*) procedentes de comunidades andinas de Azángaro y Asillo (p. 74).

Evidencias del periodo colonial

Cuando llegaron los españoles al Perú manifestaron su afán por el oro y otras riquezas que encontraban aquí, además de asumir patrones eurocéntricos de dominio territorial y de la gente que les podían servir, en sus intentos de enriquecerse mediante encomiendas repartidas entre los conquistadores. Por tanto, a los pocos años surgieron guerras civiles entre las bandas de los Pizarro y Almagro. Es en este contexto, y con el interés de ocupar primero y desplazar al rival, ellos promovieron las entradas del siglo XVI hacia la selva amazónica, incluyendo la cuenca del río Madre de Dios.

El primer español que llegó a ese territorio fue Pedro de Candia, capitán de artillería de Hernando Pizarro. Candia

realizó una entrada fracasada en 1537 que llegó hasta *Avisca*, el cocal sobre el río Tono que había sido del Inka Wayna Qhapaq. Allí «*anduvieron quatro jornadas e hallaron algunos indios flecheros... e los flecharon a algunos dellos e por no tener yerba no murió ninguno*» (Cieza de León, 1991 [cap. LXVII]:301). La información es insuficiente para identificar a estos flecheros. A Candia le siguió Pedro Anzures de Camporredondo, quien en 1538 entró a la provincia Tacana, desde Ayavire (Cieza de León, 1991 [cap. LXXXVII]:369-371), en territorio actualmente boliviano de la cuenca del Beni, al este del territorio Harakbut.

Juan Álvarez Maldonado (1899), comisionado por el Licenciado Cristóbal Vaca de Castro para explorar y poblar tierras amazónicas, llegó en 1567 hasta la zona de Opatari, en la confluencia del río Piñipiñi con el río Alto Madre de Dios. Menciona el lago y fortaleza de Opatari (p. 4) y en esa zona se asentó con su gente en un lugar que él llamó Vierzo mientras preparaba balsas y organizaba la bajada del Madre de Dios. Encargó a Manuel de Escobar a que navegara este río con 80 hombres, mientras él retornó a Camata, en la actual sierra boliviana, a esperarlos.

La *Relación* de Álvarez Maldonado (1899) menciona algunos topónimos que nos permite precisar las áreas geográficas referidas: *Andes de Opatari*, a veinte y seis leguas del Cuzco (p. 4); lago y fortaleza de *Opatari* (p. 5); río de *Paucarguambo*, que por su ubicación sería el actual río Manu (pp. 12, 32); río *Cuchoa* (p. 12), nombre colonial de los ríos Marcapata y Araza, en Cusco; y río Guariguaca (p. 13), posiblemente Las Piedras, todos afluentes del río Madre de Dios en territorio peruano, lo que implica pasar por el corazón del territorio ancestral del pueblo Harakbut. En el título, Álvarez Maldonado refiere al río Madre de Dios como río Manu⁴, pero el texto mismo refiere al río Tono en toda su extensión, desde el actual río Tono en Cusco, donde comienza la entrada antigua a la zona hasta territorio claramente boliviano. Después, en un resumen, refiere al río Parante (p. 36), no identificable, a los ríos *Coznepata* (Q'osñipata), *Pilcopata*, *Tuayma* (Piñipiñi) y *Callanga* (pp. 46-47). Los últimos cuatro mantuvieron sus nombres durante toda la Colonia y el siglo XIX y se ubican sin dificultad en el valle cuzqueño de Q'osñipata.

⁴ *mano* es voz arañona que significa 'río' y también 'morir' (Pitman, 1981:150); como adjetivo, "rendido, flojo, muerto" en lenguas arañona y ese eja (Armentia, 1902; Chavarría, 1973:75, 81; 1980:36). Las almas de los Ese Eja van al río cuando mueren (Chavarría y Sánchez, 1991:108-110). Personal de Álvarez Maldonado lo obtuvieron de un pueblo de habla Takana del bajo río Madre de Dios en actual territorio boliviano. Su aplicación al río Madre de Dios, visto desde la entrada por el istmo de Fitzcarrald, es por confusión de los caucheros y los que reproducen sus versiones acriticamente.

Las referencias sobre pueblos originarios son abundantes también, pero ninguna de ellas puede ser confirmada como Harakbut. Recién en un sector del bajo río Madre de Dios, Álvarez Maldonado menciona a «*un cacique de gentil disposición con mucha plumería y una espada en la mano*» llamado *Cavanava*, del pueblo llamado *Capinare*, (p. 13) no identificable. Sigue el mismo «*río de Tono*» hasta la provincia de los *Arabaona* (p. 42), que serían los *Araona*, y los *Toromonas*, con su cacique *Tarano*, del bajo río Madre de Dios. Otros pueblos citados son los *Cayanpujes*, con su cacique *Caquieta* (p. 14) y su pueblo de *Vinono*; los *Çelipas*, *Marapas* (p. 22), que serían *Maropa*; *Ynatama*, con su cacique *Arapo* (p. 22), y finalmente *Chunchos* (p. 25). En toda esa área, los expedicionarios se alimentaban de “almendras” (pp. 23, 36, 27), es decir castaña (*Bertholletia excelsa*), que abunda en las cuencas bajas del Beni y el Madre de Dios.

El hecho que todas estas referencias son pueblos y territorios Takana indicaría que los hombres que acompañaron a Manuel de Escobar en su bajada por el río Madre de Dios no tuvieron contacto amistoso con ningún pueblo que les proporcionara información en el territorio Harakbut o simplemente no obtuvieron información de o sobre ellos. Así, la *Relación* de Álvarez Maldonado no ofrece información suficiente para tener un concepto sobre los límites del territorio Harakbut en el siglo XVI.

El colapso demográfico en la sierra sur peruana en el siglo XVI por las epidemias introducidas de viruela, sarampión, tifus y peste bubónica, y por el trabajo forzado en las minas y otros factores, disminuyó la presión demográfica hacia tierras amazónicas (Cook, 1981:211-246; Werlich, 1975:132-139). Además, en 1569, el virrey Toledo dispuso el fin de las entradas y encomiendas en la selva. Por tanto, la frontera entre los pueblos andinos y amazónicos se retrajo hacia mayores alturas.

Las excepciones fueron los valles de Tono, Toaima y Callanga, por los cocales (Matienzo, 1967:[caps. XLIV-L]:161-180; Lizárraga, 2002:[Libro Primero, cap. LXXXI]:173-176) y la zona de San Juan del Oro, en el río Tambopata, donde se produjo un auge en la minería aurífera en la década de 1540 (Cieza de León, 1984:[cap. CII]:278-279), seguido por los yacimientos descubiertos en Sandia, San Cristóbal, San Gabán, San Juan de Phara y Santiago de Buenavista. La producción de oro se intensificó con el descubrimiento, en 1559, de las minas de azogue de Huancavelica (Werlich, 1975:139; Lohmann Villena, 1999:11-40). Todas estas

minas se ubicaban en el límite de la frontera con las poblaciones originarias, probablemente Harakbut y Ese Eja, y provocaron resistencia de su parte.

Sobre los cocales en los valles ahora llamados de Q'osñipata, en el siglo XVI hay abundante documentación después del descubrimiento de las minas de plata en Potosí en la actual Bolivia, en 1545 (Lyon, 1995). Como detalla Peter Bakewell (1984) la mano de obra para las minas procedía de la sierra andina y no estaba disponible para la producción agrícola en la selva. Luis Miguel Glave (1983, 1985, 1989:81-116) documenta el desarrollo y movimiento de los trajines, caravanas de llamas y después mulas, que llevaban la coca de las haciendas en los valles de Tono y Toaima hacia Potosí en los siglos XVI y XVII. Paulina Numhauser (2005), además de destacar el papel de mujeres andinas en los circuitos comerciales entre Cuzco y Potosí, resalta la inseguridad de los colonos que producían la coca en “los Andes del Cuzco” donde los pueblos originarios de estos valles resistían (2005:92).

Para 1595, esta actividad se había extendido al valle de Cuchoa (Araza) de Quispicanchis, en Cuzco, con la hacienda Vitobamba de don Luis Palomino que tenía una producción de 4,000 cestos de coca al año (Raimondi, 1874-1913:II:178). Esta zona en el siglo XIX fue escena de la mina de oro de Camanti, donde había resistencia del pueblo originario Arasaeri y/o Sirineri.

Los auges y las mermas en la producción de coca y oro determinaban los límites de la frontera elástica entre los colonos y los pueblos originarios. Después de un pico en las décadas de 1570 y 1580 –momento en que la producción de plata en las minas de Potosí llegó a su nivel máximo– la producción de coca en el valle de Q'osñipata comenzó a mermar, debido a varios factores que incluyen una reducción en la demanda en Potosí, escasez de mano de obra, la entrada de la gusanera a la zona y la competencia de los yungas de La Paz y del valle de Santa Ana, ahora La Convención. Los colonos de Q'osñipata comenzaron a protestar y a hablar de los ataques por los pueblos originarios (Lyon, 1995).

Ya para inicios del siglo XIX, los colonos de Q'osñipata se quejaban de la supuesta destrucción por los selváticos de 200 a 380 haciendas (Werlich, 1975:149; Tamayo Herrera 1981:48; Roux, 1994:60). Lyon (1995) demuestra que nunca existieron tantas haciendas, sino que los colonos culpaban a los selváticos por sus pérdidas. Sucesivas visitas oficiales de

los siglos XVII y XVIII (Cabrera de Lartaún, 1907:224; Flores Cienfuegos, 1907; Pagazaortundoa, 1907) mostraron la reducción en el número de haciendas y su producción (Lyon, 1995:173-174). Así, había presiones sobre los colonos por los pueblos originarios que venían recuperando sus espacios en el valle de Q'osñipata y estirando esa frontera hacia el suroeste.

A principios del siglo XVIII, el capitán y gobernador de Paucartambo, Tiburcio Landa, organizó una expedición militar que entró hasta el Pongo de Q'oneq y mató a un *huairi* provocando la hostilidad de "los indios" (García Rosell, 1905:12). El empleo del término *wa'iri*, que en el idioma harakbut nombra a una persona de prestigio o, vulgarmente, "jefe, amo, curaca, patrón" (Tripp, 1995:116), si es que viene de una fuente original, sería evidencia de la identidad Harakbut de dichos "indios". Para 1769, el padre dominico de la provincia de Quito, fray Jorge Andino, se dirigió al pongo de Q'oneq, saliendo el año siguiente, según dice, con 300 indígenas que pretendía convertir a la religión cristiana (Andino, 1906). No hay información sobre qué pasó con estos supuestos acompañantes. Andino fue seguido por otro dominico, el padre Juan Hurtado, en 1800 (Armentia, 2006:485).

En 1790, el visitador y geógrafo Pablo José Oricáin (1906:374-377) reportó, entre otros asuntos, sobre los límites entre los colonos en Cuzco y los pueblos originarios en la siguiente forma:

«Los fronterizos de los Andes de Paucartambo están en carnes; sólo las mujeres tienen cubiertos con un paño de algodón las partes verondas [sic]...; salen a las haciendas de coca de los Andes de Tono con el engañoso obsequio de loros, monos y sábalos, sólo por el interés de biscocho, cuchillos, tabaco, sal y aguardiente, no dándose por satisfechos, siendo el fin que traen de especular sobre el estado de la hacienda, número de gente y armas, para en vista de ellas salir a saquearlas y asolarlas con muertes e incendios, llevando quanta herramienta y biberes encuentren...»

«Los de los Andes de Cuchoa, en el partido de Quispicanche, son los Chontas, con idioma propio... su contumacia é iniquidad es incomparable... todo es robar é insultar a cara descubierta; están a la vela atisbando si alguno de los labradores de aquellos cocalos se desvían para caer sobre ellos y matarlos;

por lo que corre detrimento penetrar algún monte a cortar los palmitos (que es plato regalado); pues luego que advierten el golpe, acometen al lugar, matan a unos, y a otros los lleban consigo, despojándolos de sus hactos; no se dedican a cambiar herramientas siendo tan inclinados a tenerlas, pretendiéndolas sólo a fuerza de muertes. Oy se han apoderado del cocal de Pucuri, que fue el más considerable...»

La rebelión de Tupac Amaru y la Guerra de la Independencia fueron especialmente intensas en las áreas andinas de Cuzco, Puno y los Andes centrales. La frontera agrícola se había retraído por falta de mano de obra y las redes comerciales y muchos aspectos de la vida civil habían desaparecido. Como señala Jorge Basadre Grohmann (1983:i [cap. 5]:75-89), con la Independencia, el Perú «*nació con sus bases geográficas, administrativas, económicas y de hacienda desarticuladas*».

Así, para finales de la Colonia, la decadencia del frente colonizador había llegado a un nivel sin precedentes, lo que permitió a los pueblos originarios una recuperación territorial. Hubo un intento de "reducción de los salvajes" de Sandia y Carabaya, Puno, por los misioneros franciscanos del Colegio de Moquegua, entre 1801 y 1803, quienes llegaron hasta el valle de San Gabán, donde les resistían pueblos originarios no identificables antes de irse los misioneros (Dominguez, 1955:159-165).

Evidencias del siglo XIX

La merma en la producción minera produjo la contracción de la economía nacional ya desarticulada con comercio mayormente interregional. Las exportaciones de mayor importancia fueron el oro del piedemonte andino y las lanas de las provincias altas (Flores Galindo 1977:47; Bonilla, ed., 1975-1977, vol. 5:1). El nuevo gobierno peruano tuvo que recurrir a empréstitos en Londres para seguir sus campañas militares y estas deudas quedaron impagas por insolvencia, por lo que fueron convertidos en bonos de libras esterlinas en 1849 (Bonilla, 2005, vol. 1:281).

En Arequipa, las casas comerciales europeas comenzaron con la francesa Braillard en 1821, seguido por Anthony Gibbs e Hijos, de Inglaterra, en 1823 (Flores Galindo, 1977:60-61). Los industriales ingleses aprovecharon la lana fina de las provincias altas del sur del Perú para devolverla en forma de tejidos manufacturados en Inglaterra, de manera que hundió la producción de tejidos artesanales que se habían desarrollado en los obrajes y chorrillos coloniales, mientras arrieros y comerciantes regionales del sur peruano

consolidaron el control de este mercado (Moore, 2006:25). Así, el Perú llegó a ser uno de los mercados más importantes de exportación de textiles ingleses en la primera mitad del siglo XIX (Hobsbawm, 1972:201-202).

Si bien el nuevo gobierno independiente en Lima no pudo apoyar a los colonos cuzqueños y puneños, surgió a partir de los años 1820 un movimiento regional centrado en las élites locales y las prefecturas para impulsar la ampliación de sus fronteras hacia la cuenca amazónica y realizar el sueño de acceso al Atlántico vía el río Amazonas y las nuevas oportunidades comerciales con Inglaterra y otros países europeos y de los Estados Unidos. En ese contexto, y en el de los intereses del capital europeo y de los Estados Unidos de abrirse espacios comerciales en los países independientes de las Américas, vemos mayor interacción entre los pueblos amazónicos de la selva sur peruana y los frentes de expansión nacional del siglo XIX.

En Cuzco, donde las fuerzas realistas mantuvieron el control hasta 1824, Bolívar nombró como primer prefecto a Augustín Gamarra, quien después fue presidente del Perú en dos ocasiones. Gamarra mandó la primera expedición militar peruana al valle de Q'osñipata en apoyo a los hacendados cocaleros allí (Sala i Vila, 1998: 410). Después, como presidente en 1832, incentivó la colonización de la selva mediante una ley que otorgaba propiedades que habían sido de realistas a extranjeros que las ocuparan y redujeran a los pueblos originarios (García Jordán, 1995:14).

Con estos antecedentes, los periódicos cuzqueños *El Triunfo de la Libertad*, con fecha del 12 de mayo de 1830, y *Minerva del Cuzco*⁵, con fecha del 15 de mayo de 1830, reportan la visita de los delegados Wachiperi, Huya Mesononga y Darinjeigua, acompañados por el colono e intérprete Sinforoso Ampuero, que se entrevistaron con el prefecto, Juan Ángel Bujanda.

Los intereses comerciales se respaldaban en la fuerza militar que disponían los prefectos y la intervención de la Iglesia Católica como herramientas principales en sus intentos de dominar el espacio (García Jordán, 2001). Los pueblos originarios contaban a su favor la geografía agreste que ellos conocían bien y dominaban, su adaptación dispersa, su falta de enfoque territorial como demarcación rígida en propiedad y

la fuerza de sus propias culturas que les permitía enfrentar los retos de la naturaleza y de las agresiones externas.

En 1836, un grupo de exploradores dirigido por el periodista José María Pacheco, aliado de Gamarra (Glave, 2004:146), exploró el cocal abandonado y el cerro de Camanti en la provincia de Quispicanchis, donde dice haber redescubierto yacimientos auríferos trabajados en tiempos coloniales y abandonados por los ataques de los Sirineri, y dió publicidad a la experiencia en un panfleto (Pacheco, 1840).

Hay registros lingüísticos confiables con alguna información etnográfica en el valle de Q'osñipata y los inicios del río Alto Madre de Dios para los Wachiperi (*Guatipaires*), además de los Matsigenka (*Machigangas*) desde 1835 por el general británico William Miller (2006:83-85), cuyo informe fue presentado ante una sesión de la *Royal Geographical Society* en Londres, en junio de 1836. En su croquis, Miller (2006:78) ubica a *Chunchos* en el valle de Q'osñipata entre los ríos Chaupimayo (Tono), Cosnipata (Q'osñipata) y Ucucanchis (Piñipiñi); a los *Chontaguiros* o *Tuyoneris*, en el Alto Madre de Dios; y a los *Antis* en el río Urubamba (2006:78). El término Tuyoneri (*toyo* = río abajo + *dⁿ* = más + *eri* = gente de) significa 'los de río abajo' en el idioma harakbut, por lo que no precisa su identidad etnolingüística.

En otra expedición al valle de Q'osñipata en 1846, el coronel José Domingo Espinar, colombiano de Panamá, quien había participado en la Guerra de la Independencia, publicó una Memoria (2006) en la que refiere a los indígenas del valle de Q'osñipata como *Tuyuneris* «*contiguos a los antis de Putucusi*», los *Wachipairis* en la zona de Pillcopata, los *Sirineris* por el valle de Marcapata con su capital Watinnio, los *Carineiris* y *Hechileiris* contiguos, y «*probablemente ocuparán con otras naciones desconocidas los valles de Ayapata y Carabaya*» (2006:104). Por la forma de los nombres, las ubicaciones y otra información descriptiva, nos queda claro que se trata de ancestros de parcialidades Harakbut contemporáneas, cuya tradición oral refiere a los mismos lugares mencionados como sus territorios antiguos.

Al referirse a los *Tuyuneiris*, Espinar (2006:104) dice:

«*son indios de más de media estatura, bien conformados, robustos, vivaces, valientes, belicosos, libres,*

⁵ Estas dos fuentes están disponibles en la hemeroteca de la UNSAAC en Cuzco. Hay un resumen de la visita de los Wachiperi al Cuzco en mayo de 1830 en el texto de Glave (2004:100-103).

desconocen toda superioridad, ni nada de cuanto ven les causa admiración; son atentos, observadores, pero su curiosidad no es grosera ni mímica; son el terror de las naciones vecinas y principalmente de los Wachipaires».

Asimismo, los *Wachipairis* (p. 104):

«... son menos corpulentos, más delgados y endeblés, menos vivos, cobardes y por consiguiente alevés, más educables y sumisos, sumamente curiosos, groseros, ridículos. Buscan la amistad de los Tuyuniris [sic] a quienes temen panicamente [sic]. Pero ellos son el terror de los Pumarunas u operarios de las haciendas...»

«... cuentan actualmente en Pillcopata las tribus siguientes: primero la del waire o capitán Daritaten. Éste fue criado, bautizado y educado en Paucartambo, y al cabo verificó el proloquio de que “la cabra tira al monte”, 2ª la del wairi Iliwa. 3ª la del waire Tutuwaija. Más adentro existen tres tribus desconocidas. Dos tribus, a saber la del wairi Dariquimpewa (cuya casa existe con todos sus sembríos, pero cuya gente se dice haberse distribuido agregándose parte a Tutuwaija y el resto a Iliwa) y la del wairi Huya (que salió al Cuzco el año 1825 para ver y hablar con el Libertador)⁶ y cuya casa fue quemada por el Comandante Estupiñán, habiendo quedado solos sus sembríos y de cuya tropa se unió la mayor parte a Daritaten y el resto a Jutuwaija. Ambos jefes Dariquimpewa y Huya murieron. Cada una de las tribus (unas con otras) tendrá a lo sumo cincuenta hombres de armas, y poco más de ciento entre hombres, mujeres, niños y ancianos» (pp. 104-105).

Y los *Sirineris* (p. 104):

«... son de regular estatura y conformación, aunque no tan vivaces como los tuyuneris, bastante belicosos, resueltos, depredadores, inatentos, groseros aterrantes. Entre éstos hay una tribu tan pigmea y desmedrada que parece la ironía del hombre y a par de miserable es ridícula y monadienta [sic]».

A partir de 1840, el gobierno peruano se beneficiaba de los nuevos recursos fiscales derivados de la economía del guano de las islas del Pacífico. Esta situación permitió el endeudamiento externo masivo a partir de 1849, mayormente con bancos y capitalistas ingleses, con las ventas del guano de garantía. Tal endeudamiento llevó al Perú a la bancarrota en 1872, cuando los disminuidos ingresos por el guano no permitían cubrir el servicio de la deuda (Bonilla, 2005, tomo 1:281-284). En este contexto, el presidente Ramón Castilla (1845-1854 y 1854-1862) se ocupaba del desarrollo del interior del país, enfocado en la amazonía debido a su acceso al Atlántico y el comercio con Europa. Para ello, comenzó a promover la exploración y colonización de la selva en alianza con intereses europeos. Castilla buscó capitales e inmigrantes desde los Estados Unidos y varios países europeos para contrapesar el control inglés de la economía, centrado en los negocios de textiles (Bonilla, 1980:71-78; Moore, 2006:27).

En 1854, Castilla decretó la liberación de los esclavos afroperuanos, lo que aumentó la presión para mano de obra migrante en zonas de selva y ceja de selva, ya que los pueblos originarios mayormente rechazaban las condiciones y preferían huir más adentro o enfrentar a los colonos (Moore, 2006:28).

Además de los minerales, las lanas y el guano, a los comerciantes europeos les interesaba la corteza del árbol de la quina (*Cinchona* spp.), a causa de la quinina derivada de ella, que se aprovechaba en el tratamiento de la malaria. Entre 1821 y 1833 la cascarilla llegó a ser el producto de mayor exportación desde el Perú y Bolivia, superando las lanas y los cueros (Bonilla, 1980:33; Klein, 2003:119).

Entre los más destacados exploradores de la cascarilla estuvo el médico del Museo de Historia Natural de París, Hughes Alvernon Weddell, quien viajó por los valles de Sandía en Puno, y a la zona de Tipuani en los yungas de Bolivia. Además de una rigurosa y detallada descripción de las variedades de *Cinchona*, Weddell (1853) describe la geografía y riqueza botánica de las zonas exploradas y los procesos de minería aurífera y nos brinda información etnográfica sobre los pueblos originarios Takana, Leko y Masetén, vecinos al este de los Harakbut.

⁶ No hemos podido confirmar esta versión de una visita de delegados Wachiperi al Cuzco en 1825; Bolívar estuvo allí en junio y julio de 1825. Queda la duda de si fueran sucesivas delegaciones Wachiperi en 1825 y 1830, o una confusión de parte de Espinar sobre fechas y entrevistados; sospechamos lo segundo.

La especie más cotizada fue *Cinchona calisaya* que se obtenía en la ceja de selva de la provincia puneña de Carabaya. El subprefecto de Carabaya en Puno, Pablo Pimentel, promovió su producción y la mejora de las vías de acceso (Moore, 2006:30). También se extraía *Cinchona calisaya* en la ceja de selva de la provincia cuzqueña de Quispichan-chis (Markham, 1862:206). Según el historiador tacneño Modesto Basadre Chocano (1884:133), en 1848 un joven inglés de apellido Backhouse –que Basadre había conocido en Tacna– llegó a Marcapata con el doble propósito de explotar el oro y la cascarilla, y entró en una relación de intercambios con el “curaca” del pueblo originario asentado en la zona, pero luego fue sorprendido al salir de su casa y muerto a flechazos. Según Raimondi (1874-1913, tomo 1:221) en esas fechas los terrenos de la antigua hacienda Vitobamba estaban “poblados por salvajes”.

El explorador inglés Clements Robert Markham (1862:206) describe la provincia de Carabaya como “la California de América del Sur”. Entre 1850 y 1862 las exportaciones de corteza de cascarilla disminuyeron por las adulteraciones del producto que lo tornó invendible (Cocks, 1976:164), pero las actividades de su extracción continuaron en Carabaya y Marcapata.

Dada su importancia económica, los europeos hicieron dos intentos de extraer semillas de *Cinchona calisaya* de las zonas de producción silvestre y llevarlas a sus colonias para plantaciones. Primero, en un intento clandestino, un botánico holandés se llevó 400 semillas a Java, pero no sobrevivieron (Durán Reynals, 1946:174-176; Honigsbaum, 2001:66-68). Después, más abiertamente, Markham llegó al río Huarihuari en Puno, en 1860, y se llevó 529 plantas que también se perdieron, pero su ayudante Manuel Incra Mamani y el hijo de este, Santiago, hicieron llegar otras plantas similares desde los yungas de Bolivia hasta la India, donde se instalaron plantaciones exitosas que desplazaron del mercado a la cascarilla peruana (Markham, 1862, 1880; Durán Reynals, 1946:177-197; Honigsbaum, 2001:81-126, 146-157).

En 1849, peones de José Félix Rodríguez, minero de los lavaderos de oro Aporoma en Puno, por iniciativa propia, descubrieron oro en el río Challuma, afluente del Huarihuari en la cuenca del Inambari. El francés Gabriel Larrieu se estableció en el área, donde fundó el pueblo de Versailles en la desembocadura del Challuma (Samamé Boggio, 1979:131). Pero cuando Raimondi llegó allí en 1864 lo encontró en ruinas tanto por inundaciones como por su limitado rendimiento de oro (Raimondi, 1874-1913, tomo 1:184). Raimondi tam-

bién llegó al valle de Q’osñipata en 1865, cuando visitó la hacienda Cosñipata e hizo referencia a los *Huachipairis* y *Tuyuneris* (1874-1914, tomo 1:219).

El misionero franciscano de origen genovés, Julián Bovo de Revello, realizó un viaje al valle de Q’osñipata en octubre de 1847. No se había instalado todavía como misionero en los valles de Q’osñipata y del Alto Madre de Dios cuando escribió su *Brillante porvenir del Cuzco* (2006), presentado al prefecto de Cuzco, José Miguel Medina. El padre Bovo de Revello fundamenta su libro sobre memorias inéditas de curas, exploradores y militares, de científicos como Thaddäus Hänke (1901) y Cosme Bueno (1951), y la *Relación* de Álvarez Maldonado (1899), además de las crónicas de Antonio Herrera y Tordesillas (1944-1947) y de Garcilaso de la Vega (1991).

El padre Bovo de Revello (2006:107-223) emplea el término *Chunchos* a través de su texto en forma genérica para referirse a los pueblos amazónicos, pero también refiere a *Cunivos* (Konibo), *Cepivos* (shipibo) (p. 124), *Toromonas* (p. 127), *Tuyuneris* o *Toyuneiris*, *Huachipairis*, *Siriniris*, *Huacanahuas*, *Suriguas*, *Machuvís*, *Ultamecuanas* y *Pacaguaras* (p. 146), *Cayubabas* (p. 156) y *Guarayos* (p.167) cuyos nombres están mal copiados de las fuentes originales, pero aparte de los Harakbut mencionados (Wachiperi, Sirineri o Sapiteri y probablemente Toyeri), podemos identificar a varios pueblos de habla Pano y Takana. El padre retornó a la zona en 1850 y entabló relaciones amistosas con los pueblos originarios por todo el valle de Q’osñipata y el Alto Madre de Dios. Allí fue entrevistado por dos autores a quienes proporcionó información etnográfica sobre estos pueblos, el teniente de la Marina de los Estados Unidos, Lardner Gibbon y Clements Markham.

En setiembre de 1851, Gibbon, acompañado por el buscador de cascarilla, Charles Leechler, bajó el río Tono para entrar al valle de Q’osñipata y el Alto Madre de Dios antes de retornar al Cuzco y seguir viaje vía el altiplano boliviano y Cochabamba por los ríos Mamoré, Madeira y Amazonas (1993:82-90). En la hacienda San Miguel obtuvo información de boca del padre Bovo de Revello sobre los *Chunchos*, sin mayor precisión. Sin embargo, cuando lo visitó Markham en mayo de 1853, el padre Bovo de Revello refirió a los *Chunchos* como divididos en tres tribus, los *Tuyuneris*, *Huachipayris* y *Sirineyris* (Markham, 1991:113):

«Los *Tuyuneris* son hombres finos, atléticos, valientes, mayormente por el otro lado de las colinas del Piñipini al norte... Los *Huachipayris* están

al otro lado del río Cosñipata. Son más pequeños, más feos y cobardes. Temen mucho a los Tuyuneris, enemigos inveterados. El General Miller los visitó en 1833 [sic]. Los Sirineyris están más al sur, por ambas riberas del Cosñipata y en Marcapata. Sus flechas de las tres tribus tienen tres metros de largo, con plumas de colores fuertes fijadas en forma de espiral. Algunas tienen puntas de la palmera chonta, otras de paca y más anchas. Pescan y asan los peces en secciones de ipa o bambú. Tienen malocas que albergan cincuenta o sesenta personas. Elaboran ollas de barro grueso y, además del pescado, se alimentan de almendras, yucas, maíz y plátanos» (Markham, 1991:113).

Estas descripciones son de pueblos Harakbut. El padre Bovo de Revello había vivido entre ellos tres años, y ya había abierto su propia chacra llamada La Constancia, con el apoyo de un joven cura de apellido Quirós. Un día llegó y encontró el cuerpo de Quirós atravesado por flechas y sin vida (Markham, 1991:112). Markham (2010:157) hizo una referencia similar a los *Huachipayri*, *Tuyuneri* y *Sirineyri*, agregando que llaman 'Huayris' a sus *chiefs* (jefes), en su tomo que documentó las exploraciones del valle del Amazonas de Gonzalo Pizarro, Francisco de Orellana y Cristóbal de Acuña.

En 1857, el próspero aventurero francés, Ernest Grandidier, realizó una expedición científica al Perú y Bolivia por cuenta propia con el aval de su gobierno. En su relación de ese viaje (1861) describe sus visitas, acompañado por guías *Chuntaquiros*, procedentes del valle del Urubamba a la Hacienda San Miguel en Q'osñipata. Según él, las tres tribus más temibles de la zona eran los *Huachipairis* de *Cosnepata*, los *Tuyuneris* del área de la cercana Hacienda Chaupimayo y los *Serineris* de Marcapata que aparecen rara vez (p. 177). Esta información parece repetir la de Markham. Así, la fuente común sería el padre Bovo de Revello.

La primera navegación completa del curso del río Madre de Dios en el período republicano fue realizada entre febrero y marzo de 1861 por el coronel moyobambino Faustino Maldonado Ruiz, premiado en años anteriores por sus exploraciones del río Ucayali. Maldonado salió de Paucartambo

con 12 compañeros y pocos recursos con ese propósito (Basadre Grohmann, 1983:IV:295). Recorrió todo el curso de los ríos Madre de Dios, Beni y Alto Madeira desde el pongo de Q'oneq hasta el mal paso del Alto Madeira, llamado Calderón del Infierno, donde naufragó y murió ahogado junto con tres de sus compañeros. Uno de los sobrevivientes, Raymundo Estrella, publicó el Diario de esta expedición en el periódico cuzqueño *El Instructor Popular* el 5 de julio de 1862 (citado por Raimondi, 1874-1913, tomo 3, pp. 289-294; Armentia, 2006:473; y Basadre Grohmann, 1983:iv:296). El texto original de este *Diario* no sobrevive; estamos limitados a las interpretaciones de él realizadas por Raimondi, Armentia y Basadre, quienes lo conocieron.

Según reporta Raimondi, el 5 de febrero de 1861 al embarcarse en una balsa en la confluencia del Tono y el Piñipiñi se encontraron con una canoa de ocho indígenas desnudos que les amenazaron (p. 290) y el día siguiente fueron atacados por un grupo más numeroso que les persiguió todo el día (p. 291). El día 7 fueron atacados otra vez por "salvajes" y perseguidos hasta las cuatro de la tarde; el 8 los "salvajes" les atacaron e hirieron a flechazos al expedicionario Andrés Guerra. Luego pasaron por la boca de un gran río que entraba por la izquierda y que llamaron *río del Combate*⁷. Después, el día 9, se encontraron con cinco canoas tripuladas por treinta 'salvajes' que les persiguieron casi todo el día. Allí cesaron las hostilidades.

El día 17 se encontraron con "unos salvajes muy tratables" de otro grupo étnico de los que compraron una canoa (p. 291). El 8 de marzo llegaron a la desembocadura del río Mamoré en Bolivia, cerca al inicio del Madeira en la actual frontera entre Bolivia y Brasil. Finalmente, ya en territorio brasileño en el mal paso Calderón del Infierno, una de las dos canoas en que viajaban perdió el control y cuatro de sus tripulantes, incluyendo a Maldonado, murieron ahogados. Las autoridades brasileñas dieron a los sobrevivientes pasaje de retorno por el Amazonas en vapor hasta Lagunas en el río Huallaga en el Perú, desde donde siguieron hasta Tarapoto (p. 293).

En agosto de 1864, Raimondi (1874-1913, tomo 3, pp. 303-304), siempre buscando oro, entró a la zona de Ollachea por el río San Gabán, en Puno, hasta la hacienda San José de

⁷ Raimondi (1874-1913, vol. 3:291, nota 1) creyó que el autor del *Diario* se equivoca cuando señala que el *río del Combate*, que él identifica con el Inambari, entra por la izquierda, ya que el Inambari entra al río Madre de Dios por la margen derecha. Opino que, dado el tiempo de viaje transcurrido, el río en cuestión sería el Manu, que sí entra al Madre de Dios por la izquierda en territorio Harakbut. El siguiente río que pasaron el día 9 y que entra al Madre de Dios por la izquierda sería Los Amigos.

Bellavista «en el límite del territorio habitado por los salvajes» de donde siguió camino tierra adentro hasta llegar a la desembocadura del San Gabán en el Inambari.

Otra fuente de esa época, menos confiable, es la del explorador francés, Laurent Saint Cricq, quien usó el seudónimo de Paul Marcoy. Marcoy (1861:1-184) describe lo que él llama *une expédition malheureuse* a los lavaderos de Carabaya en Puno y obtiene, de un colono en Ollachea de apellido Gallimathias, referencias a las tribus vecinas *Siriniris*, *Huachipayris* del valle de Paucartambo y *Pukiris* de valles al sur en Marcapata en Cusco y Carabaya en Puno (1861:135).

Otra expedición de exploración del área fue la del ingeniero y oficial de Marina de los Estados Unidos de origen sueco, John W. Nystrom, comisionado en 1867 por el presidente José Balta para precisar posiciones geográficas y definir el camino de una futura línea férrea entre Cuzco y ríos amazónicos navegables. Su *Informe* (Nystrom, 2006) no proporciona información etnográfica ni lingüística importante; sin embargo, obtuvo amistad y confianza de un *wa'iri* wachiperi llamado Francisco y manifestó que «los mayores males atribuidos a los Chunchos son los horribles cuentos inventados y circulados en el Departamento de Cuzco». Así, cuestionó las versiones sobre el carácter belicoso de los pueblos originarios (p. 271).

La construcción de los ferrocarriles en el Perú comenzó con la autorización de la línea central entre el Callao y La Oroya a cargo del norteamericano Henry Meiggs, seguido por la línea entre el puerto de Mollendo, en Arequipa, y Puno, con proyección hacia Cuzco. Gran parte de los materiales requeridos para la construcción de los ferrocarriles procedieron de los Estados Unidos, por lo que este negocio facilitó una mejor posición en la balanza comercial para dicho país. Asimismo, en esta coyuntura aparecieron más intereses norteamericanos en actividades como la minería en el sur peruano, en competencia con los capitales ingleses (Bonilla, 2005, tomo 1:363-385).

Al presidente Balta le siguió Manuel Pardo, quién con visión similar, en 1873, encargó al prefecto de Cuzco, Baltazar La Torre, la exploración de Q'osñipata y el Alto Madre de Dios mediante una expedición militar. El objetivo era de desarrollar la minería regional y crear las bases para la articulación de Cuzco con los ríos Ucayali y Madre de Dios por ferrocarriles y embarcaciones a vapor. Los sucesos de esa expedición fracasada tuvieron eco en todo el país. El *Informe* de la expedición La Torre fue publicado en 1877 por el ingeniero Hermann Göhring (2006).

El prefecto La Torre era hacendado en el valle de La Convención, de una familia que permaneció allí durante más de un siglo. El *Informe* revela su carácter prepotente y agresivo. Con frecuencia reventaba dinamita para atemorizar a los presentes y ordenaba a todas las personas en su presencia a cumplir sus órdenes (p. 348). La Torre mostró poca consideración con sus compañeros por las dificultades del viaje en que cinco de ellos murieron ahogados en sucesivas ocasiones. Dos más murieron un mes después «a mano de los salvajes» (pp. 334-335).

Al inicio de su presencia en el valle de Q'osñipata, los *Machigangas* y *Huachipayris* le ofrecieron monos, loros y yucas, a cambio de cuchillos y rosarios. La Torre trató de impresionarlos con «tiroteo continuo», matando a un toro que no era de él (p. 327). Luego, cuando un *huayri Sirineri* le obsequió yuca y plátanos, le decía que él era el *huayri* de Cuzco y *huayri* de los *huayris* y que iba a seguir camino río abajo a pesar de las protestas de los pueblos en medio. Los *Sirineri* regresaron el día siguiente con más obsequios, pero no quisieron cambiar una canoa por herramientas. Entonces, La Torre la robó (p. 330) y después se apropió de toda la producción de una chacra (p. 348).

Ante esa actitud y la insistencia de La Torre de seguir adelante, los pueblos originarios de la zona se movilizaron para pararlo en un esfuerzo de autodefensa impresionante. Según el *Informe* (pp. 357-360). La Torre fue muerto a flechazos por los *Sirineri*. Pero ni Göhring ni otros compañeros de la expedición estuvieron presentes como testigos del acto. La descripción de su cuerpo atravesado por 34 flechas parece exagerada. También, es llamativo que sus compañeros de la expedición lo enterraron con prisa antes de que Göhring y el resto del grupo pudieran llegar al lugar. Años después, el misionero dominico José Pío Aza (1928:18) entrevistó en Paucartambo a uno de los sobrevivientes de la expedición, quien manifestó su sospecha de que el prefecto hubiera sido asesinado por sus propios acompañantes, aburridos por la prepotencia y el mal trato.

Göhring fue ingeniero con interés en la minería. Su *Informe* proporciona información detallada sobre la topografía y geología del área. Pero de mayor interés para nuestros fines es la información etnográfica sobre los *Machigangas*, *Huachipayris* y *Sirineris* que incluye vocabularios de sus lenguas, además de observaciones (pp. 409-427) que, a pesar de numerosos errores de transcripción, ofrecen la mejor información sobre estos pueblos hasta la segunda mitad del siglo XX. Por los vocablos incluidos en su tex-

to, queda claro que los *Machigangas* que Göhring ubicó en los ríos Tono y Pantiacolla (pp. 409-415, 422) y por el vocabulario de 108 expresiones, son el mismo pueblo hoy autodenominado Matsigenka.

Asimismo, los *Wachipairis* de Göhring (pp. 416-421) para los cuales ofrece un vocabulario de 84 expresiones, son la agrupación local Harakbut Wachiperi. Asimismo, los *Sirineyri* (pp. 422-427) que Göhring ubica «en las márgenes del río Pilcopata [Alto Madre de Dios] desde el Coñecc hasta más allá de la gran curva del río al pie de las Crespas Escarpadas» y calcula que tendría hasta mil guerreros (p. 422) y que «por boca de ellos ... antes ocuparon territorio más al norte» (p. 422). Göhring ofrece cuatro expresiones de este grupo que son indiscutiblemente harakbut (p. 424). La otra agrupación local que los Wachiperi siguen llamando *Sirineri* y los Arakbut (Amarakaeri) llaman *Sapiteri* ocupaban territorio más al este en las cabeceras del río Karene o Colorado y hasta los ríos Inambari, San Gabán, Huarihuari y Challuma.

Göhring no proporciona vocabulario para los *Tuyuniris* o *Pucapacuris*, aunque afirma que hablaban «un idioma que no entendían los Sirineyris». Según su información obtenida de los Sirineri «habitaron hará cuarenta años más o menos en las márgenes del Tono, Piñipiñi, y Pilcopata o Madre de Dios, hasta más al norte de la Isla de la Muerte» donde ocurrió el asesinato de La Torre, pero «los Sirineyri, más numerosos que ellos, los desalojaron de su territorio, y entonces los Pucapacuri se fueron lejos hacia el N.O.»

El término *Cocapacuris* aparece en 1807 en el *Diario* de los misioneros franciscanos Ramón Busquets y Cristóbal Rocamora del Colegio de Moquegua para referirse a un pueblo que salía a un lugar cerca al río Ticumpinía, afluente derecho del río Urubamba en Cusco, «a robarles [a los Antis, presuntamente Matsigenka] las herramientas que traen de sus comercios...» y que los misioneros ubicaban en Paurcartambo (Busquets y Rocamora, 1906:214). Estos misioneros refieren también a los *Guirineiris* con quienes habían hablado el año anterior (1806) «que son muy pocos, respecto a que la nación de los Mascos los ha acabado con sus continuas guerras» (1906:215).

Marcy (1875:i:555), ubica a los *Pucapacuri* entre el río Camisea y Tunkini, también por la margen derecha del Urubamba, aguas abajo del área referida por Busquets y Rocamora. Desde 1973, tenemos reportes sobre el pueblo *Kugapakori*, una agrupación local Matsigenka ahora lla-

mados Nanti en situación de contacto inicial que habita la Reserva Territorial Kugapakori-Nahua-Nanti, creada en 1980 para protegerlos en el área colindante con el Parque Nacional del Manu, en Cusco. Es posible que todas esas referencias sean al mismo pueblo que los otros Matsigenka distinguen como una agrupación local suya más “primitiva” que ellos y hostil.

La información de Göhring sobre los *Amahuacos* del río Ucayali (p. 427) es por referencia. La expedición no tuvo contacto con el pueblo hoy llamado Amahuaca.

Göhring, no obstante la sensibilidad de sus observaciones, asumía una visión de reducción de los pueblos originarios que obstaculizaran los objetivos de lo que él consideraba el desarrollo. Propuso envenenar la pesca de los ríos de la zona con barbasco para “hacerles pedir misericordia” (p. 427). Raimondi (1874-1913, tomo 3:450-457) escribió sobre la expedición de La Torre con simpatía. Menciona que Göhring le entregó más de 800 muestras de material geológico para su estudio. Felizmente, para los Harakbut, tras la muerte de su jefe, la expedición se retiró del área y no se hicieron más intentos de penetrar el Alto Madre de Dios durante 20 años, ya que la Guerra del Pacífico acaparó los esfuerzos militares y económicos peruanos.

Sin embargo, los intereses por la minería aurífera se mantuvieron. En 1890, Mariano Quispe, un cascarillero de Macusani, descubrió la mina Santo Domingo en el límite del territorio Harakbut, a 1,780 msnm, en la cuenca del río Inambari, provincia de Carabaya, Puno. Los derechos fueron adquiridos por Wallace L. Hardison, presidente de la Union Oil Company de California, asociado con Charles P. Collins de Bradford, Pennsylvania, en los Estados Unidos. Ellos, con el sobrino de Hardison, Chester W. Brown, de gerente, impulsaron a partir de 1896 la más importante mina de oro del Perú hasta 1940. En 1914 la compró el senador estatal de Pennsylvania, Lewis Emery, quien la administró directamente hasta que falleció en 1924. En 1928, el ingeniero Clarence Woods la adquirió y su familia la trabajó hasta los años 1940 (Woods, 1935:287-312; Grant, 1963:113-141; Ward, 1981:1155-1157).

Además, seguían los intereses de expansión hacia la selva amazónica entre las élites cuzqueña y apurimeña. Destacaron iniciativas como la de José Benigno Samanez Ocampo, hacendado azucarero de Andahuaylas, quien exploró con recursos propios los valles del Apurímac, Ene, Tambo y Bajo Urubamba entre 1883 y 1884. En su informe (Samanez



▲ Expedición La Torre con tres Wachiperi en el valle de Q'osñipata, 1873. Foto: Luis Alviña Torres. Colección Jean-Pierre Chaumeil. Cortesía de Jean-Pierre Chaumeil y Juan Carlos La Serna.

Ocampo, 1980:91-92) describió el varadero ahora conocido como istmo de Fitzcarrald con información proporcionado por *Piros*⁸.

En esa época predominaba la filosofía positivista venida de Francia y México, y los protagonistas fundaron el Centro Científico del Cuzco, donde publicaron un boletín entre 1898 y 1907. Entre sus autores, destacaba el colombiano Luis María Robledo quien promovía la expansión colonizadora de los valles de La Convención, Q'osñipata y Marcapata (Robledo, 1898, 1900, 1906). Siempre aventurero, Robledo murió joven en 1910 en la montonera de David Samanez Ocampo, abatido por los soldados de Augusto B. Leguía (Tamayo Herrera, 1981:94).

Fitzcarrald en Madre de Dios

La siguiente incursión al territorio Harakbut no llegó desde Cuzco sino del Ucayali, en la figura del comerciante y habilitador de caucheros Carlos Fermín Fitzcarrald, bautizado Isaías Fermín Fitzgerald López. En 1892, Fitzcarrald había establecido una base de operaciones para sus negocios del caucho en la boca del río Mishagua, afluente derecho del Urubamba en el límite actual entre las regiones Cusco y Ucayali. Según la versión de Ernesto Reyna (1941:35-38), desde allí organizó una flotilla de canoas pequeñas, y guiado por el Asháninka, Venancio Atahuallpa, en agosto de 1893, y con información de los Piro que le acompañaban, entró al río Camisea hasta sus nacientes, donde cruzó por tierra hasta llegar al río Manu. Siguió viaje en canoa río abajo hasta el río Tacuatimanu (hoy Las Piedras), donde pasó unas cachuelas y tuvo un encuentro, inicialmente de intercambio de bienes pero después violento, con los *Huarayos* (Reyna, 1941:35). Por la limitada descripción aportada, ese pueblo sería el que hoy se autodenomina Ese Eja.

Según Reyna, Fitzcarrald retornó de ese primer viaje por el río Cashpajali, cruzando el varadero al río Serjali, afluente derecho del Mishagua (p. 34). En la versión de Zacarías Valdez Lozano (1944), quien había acompañado a Fitzcarrald y corrigió algunas de las afirmaciones más fantasiosas de Reyna, el paso por el varadero entre los ríos Serjali y Cumerjali, ahora istmo de Fitzcarrald, ocurrió en el segundo viaje, en junio de 1894, no en el primero (Valdez Lozano, 1944:6). En ese segundo viaje, Fitzcarrald siguió camino en varias canoas hasta la barraca El Carmen, en la

Cachuela Esperanza, en el bajo río Beni en Bolivia, donde estableció relaciones con la firma de Nicolás Suárez, atendido por el socio de este, Jesús Roca, a quien vendió su mercadería a precios inferiores a los que había en esa parte de Bolivia anteriormente. Entonces, decidió retornar a Iquitos a traer más mercadería.

En su tercer viaje, Fitzcarrald, auspiciado por la casa comercial Wesche, en Iquitos, trajo la mercadería hasta el Serjali en el vapor *Contamana*, en 1895, y organizó su paso en 1896 por el varadero sobre palos de cetico (*Cecropia polystachya*), habiendo limpiado las trochas y cursos de los ríos de todo obstáculo previamente. Así, pudo bajar los ríos Manu, Madre de Dios y Beni (Reyna, 1941:43-45; Valdez Lozano, 1944:15-17). Al llegar a El Carmen de nuevo vendió esta carga mayor y también el *Contamana* a Roca, antes de retornar a Iquitos por la misma ruta en canoa hasta su base en el Mishagua y programar otros viajes futuros. Cuando llegó Suárez a El Carmen y se enteró del negocio que había hecho su socio Roca con Fitzcarrald, decidió alcanzarlo, encontrándolo en el río Cumerjali, donde acordaron asociarse, lo que se formalizó en Iquitos el mismo año, 1896.

También hay dos versiones sobre los enfrentamientos con los *Mashcos*. Según Reyna (1941:45-49) este pueblo «señores de la parte oriental del istmo, alarmados con aquella multitud de hombres del Ucayali, que invadían sus dominios» y «temerosos del contagio de catarro», enviaron una embajada para pedirles a la gente de Fitzcarrald que no siguieran adelante, lo que Fitzcarrald no estaba dispuesto a aceptar. Rechazada su petición, los *Mashcos* se retiraron para movilizar a los suyos, aliados con otro pueblo, residente en el bajo río Manu y los ríos Madre de Dios y Karene (Colorado). Fitzcarrald también movilizó a unos 1,500 hombres, entre los Asháninka y Yine que le acompañaron y los caucheros mestizos, y efectuaron correrías sangrientas en las quebradas Sahuinto, Sotileja, Fierro, Cumerjali y todo el Manu, masacrando a cientos de hombres de ese grupo y capturando mujeres y niños como esclavos.

Según Valdez Lozano (1944:16-19) la gente de Fitzcarrald primero se encontró con un poblado Piro en el alto Manu, con quienes tuvieron trato amistoso. Estos les informaron de una población de *Piros Mashcos* a tres días de viaje

⁸ Designación histórica y ofensiva del pueblo hoy autodenominado Yine. Aquí se reproducen los etnónimos en cursivas como aparece en el texto de los autores citados.

aguas abajo. Había sido ese pueblo que envió la embajada al encuentro con Fitzcarrald en el río Sotileja. Rechazada su petición a Fitzcarrald, se retiraron y al mes regresaron con varios cientos de guerreros para confrontar a la expedición de Fitzcarrald, pero este ya había organizado sus correrías y masacró masivamente a los *Mashcos*, aprovechando la superioridad de sus armas de fuego. Se dieron sucesivos combates en los ríos Cumerjali, Sotileja y Panagua, hasta que la gente de Fitzcarrald dominara el río Manu y pasara con su carga.

Por la información incluida en estos informes, los *Mashco* o *Piro-Mashco* del río Manu, arriba del Panagua, eran una agrupación local de un pueblo de habla Arawak ahora llamado *Yine*, probablemente ancestros de los *Mashco-Piro* contemporáneos que se encuentran en estado de aislamiento en las mismas zonas. Aguas abajo del río Pinkén, el territorio era de los Harakbut, del grupo llamado después *Toyeri*, quienes también participaron en la resistencia a un alto costo en vidas. Valdez Lozano (1942: contracarátula) declara así:

«Los indios *Mashcos*, gigantes y barbudos, que residían en el río Colorado que en nombre de ellos se denomina *Gimninquelgelere* o *Pinquene*, *Panahua*, *Cumerjali* y *Sutileja*, que son afluentes del río Manu, hace muchos años que estos ríos se encuentran completamente despoblados de gente civilizada...»

El término *Gimninquelgelere* es topónimo *Yine*, no Harakbut. Por tanto, los *Mashcos* masacrados por la gente de Fitzcarrald eran, al menos mayoritariamente, de otra etnia no Harakbut. Eso no niega la probable alianza de los Harakbut con ellos y que estos también sufrieran por los abusos de los caucheros y sus sucesores. Las víctimas harakbut principales habrían sido de la agrupación local que aquellos llaman *toyeri*, porque ocupaban los ríos Madre de Dios y bajo Manu. Algunos individuos se quedaron en la barraca del cauchero Baldomero Rodríguez donde aportaron cinco de los 46 vocablos del idioma *mashco*, recogidos por el antropólogo Farabee en 1908, de Rodríguez en el río Manu. La mayoría de los sobrevivientes se habrían refugia-

do a zonas más remotas del bosque y conformado el pueblo *Mashco Piro* que en tiempos actuales viene realizando contactos a veces violentos.

Cuando Fitzcarrald retornó a Iquitos, formalizó una sociedad con Nicolás Suárez, quien desde Londres financió el próximo viaje. Fitzcarrald organizó su retorno por la misma vía en 1897 y llegó hasta Atalaya en la confluencia de los ríos Tambo y Urubamba donde le alcanzó el otro poderoso cauchero en Bolivia con trabajo en extensos gomaes en los ríos Beni, Orton y Tahuamanu, el médico y político Antonio Vaca Díez, con otra propuesta de sociedad que Fitzcarrald vió favorablemente.

Fitzcarrald acompañó a Vaca Díez en su vapor *Adolfito* y, navegando a la altura de Sepa, en el trayecto entre Atalaya y el campamento de Fitzcarrald en el río Mishagua, un remolino produjo la ruptura de la cadena del timón por lo que el vapor naufragó. Fitzcarrald y Vaca Díez se ahogaron⁹.

Entre las fantasías y distorsiones más importantes en la versión de Reyna, señaladas por Valdez Lozano (1944), están que Fitzcarrald se hubiera hecho leyenda ante los Ashéninka durante 10 años como 'hijo del sol' a manera de dominarlos, cuando Fitzcarrald estuvo poco tiempo entre los Ashéninka del Gran Pajonal y no tenía semejante mística (pp. 2-6); que Fitzcarrald hubiera llegado a El Carmen primero en el vapor *Contamana* y no en canoa, como realmente sucedió (pp. 6-7); que Fitzcarrald hubiera grabado la leyenda "Puerto Maldonado" en un tronco en la confluencia del Tambopata y el Madre de Dios, cuando Fitzcarrald no estaba informado sobre el viaje de Maldonado (pp. 7-8); que Fitzcarrald hubiera retornado a Iquitos por Brasil, cuando nunca estuvo en Brasil (p. 8); sobre el encuentro de Suárez con Fitzcarrald, con datos corregidos como testigo presencial (pp. 8-9); que Fitzcarrald hubiera pasado con su esposa e hijos a Europa, cuando este nunca llegó a dicho continente (p. 9); que Fitzcarrald hubiera navegado los ríos Acre y Purús (p. 10); y que Vaca Díez le siguió por el istmo de Fitzcarrald hasta encontrarse con Fitzcarrald, cuando Vaca Díez llegó directamente a Iquitos desde Europa y siguió la pista de Fitzcarrald hasta encontrarlo en el río Urubamba (pp. 10-12).

⁹ En una carta dirigida a sus padres con fecha del 18 de agosto de 1897, Elizabeth Mathys Hessel, la joven esposa de Fred Hessel, el funcionario de la empresa de Vaca Díez quien asumió la dirección en Bolivia de la Orton (Bolivia) Rubber Company, Ltd., después de la muerte de Vaca Díez, describió la experiencia (Morrison, Brown y Rose, 1985:66-69). Sin embargo, ella viajaba en una de las canoas, no en el *Adolfito*. Morrison (1985:67) expresa duda de que el naufragio hubiera sido accidente y cuestiona los intereses del caso. El capitán del vapor, Albert Perl, venía con su amigo Vaca Díez y había tenido una pelea con Fitzcarrald en Iquitos meses antes. El biógrafo de Vaca Díez, Arnaldo Lijerón Casanovas (1999:211-223) también relata el incidente, pero en base a la versión dada por Perl.

Peor ha sido la distorsión hecha por Werner Herzog en 1982 con la película *Fitzcarrald*, que presenta al personaje en Manaos como aficionado a la ópera. Fitzcarrald, quien nunca estuvo en esa ciudad, fue un provinciano inculto y un rufián violento, sin educación formal, mucho menos conocía los refinamientos de la cultura europea.

Un nuevo libro, *Fitzcarrald: pionero y depredador de la Amazonía*, de Rafael Otero Mutín (2015), aunque novelizado con diálogos entre los protagonistas que el autor no tenía manera de conocer, se muestra mucho mejor documentado y serio en torno a los hechos históricos reportados. Otero Mutín, quien admira a Fitzcarrald por su iniciativa y osadía, lo considera un pionero héroe, pero reconoce que fue un depredador del ambiente natural y asesino de pueblos originarios.

Desde Bolivia, Nicolás Suárez pudo aprovechar su sociedad con Fitzcarrald para reclamar derechos sobre gran parte del territorio peruano del Madre de Dios y comenzó a realizar correrías hacia el río Inambari, donde sus empleados mataban a muchos varones y pagaban entre 200 y 400 soles por cada individuo sobreviviente de los Ese Eja, Iñapari y Harakbut Arasaeri que fuera capturado, para llevarlos a Bolivia para el trabajo en sus gomales (Villalta, 1904a:6). Esta información me fue confirmada por mis informantes Arasaeri, entrevistados en su comunidad en julio de 1975 y también por el almacenero de Suárez en Bolivia entre 1915 y 1925, Eiji Fukumoto, “don Panchito”, entrevistado en Puerto Maldonado en agosto de 1983.

Asimismo, el Comisario Juan Villalta (1904b:34) en su viaje al río Tacuatimanu o Las Piedras informó que:

«En todo el trayecto que he recorrido, no he encontrado ni un Chuncho, y solo en la boca del río Huáscar, una pequeña chozita que al parecer no tenía 10 días de construída. Los salvajes de este río han emigrado en diversas direcciones, poblando la mayor parte en las cercanías del río Los Amigos, para así escapar a las continuas correrías de los comerciantes extranjeros, que en su sed de riqueza, construyen trochas desde el río Chivé hasta el Tacuatimanu para ir a hacer su botín con los naturales de ese río».

Los conflictos entre caucheros peruanos y bolivianos continuaron, y en 1910, 30 soldados de Puerto Maldonado y Cuzco, apoyados por 15 Shipibos que trabajaban con el español Máximo Rodríguez y 20 otros caucheros atacaron al fortín boliviano de Abaroa en el actual Mavila y los bolivianos se retiraron a Illampu¹⁰, también atacado por las fuerzas peruanas en 1911 (Arzola Rozán, 2012:138-139; Ruiz Vela, 2013:31-32). Estos conflictos provocaron las negociaciones que resultaron en los protocolos que, el 14 de mayo de 1912, fijaron los límites definitivos entre Perú y Bolivia en el tramo entre el río Sonene o Heath y el río Yaverija en el límite con Brasil. De esta manera concluyó el arbitraje por el gobierno argentino de las fronteras entre el Perú y Bolivia.

Los caucheros en Madre de Dios

En 1900, llegó desde Iquitos a Madre de Dios, uno de los excolaboradores de Fitzcarrald, Ernesto Laureano Rivero Mellán, no por el istmo de Fitzcarrald, sino por el varadero entre el río Jimblijinjileri, afluente del Serjali y la quebrada Shahuinto, afluente del Manu. Rivero llegó a la confluencia del Tambopata con el Madre de Dios y se instaló al frente, en el lugar ahora llamado El Triunfo (comunicación personal Genaro Rivero, junio 1994; Kaway Komori, 2011:109-111; Arzola Rozán, 2012:106). A solicitud de Rivero y con el sustento de su informe al prefecto de Loreto, el gobierno peruano organizó la Junta de Vías Fluviales (JVF) en 1901 y destacó a Madre de Dios su primer comisario, Juan S. Villalta, en 1902. Villalta (1904b:31) hizo una serie de viajes por los ríos del área. Registró la presencia de los caucheros Rafael de Souza, Elías Vásquez y Delfín Soria en el río Pariamanu.

Siguieron numerosos caucheros, habilitados por las casas comerciales de Arequipa: Braillard, Gibson, Ricketts, Forga, entre otros (Flores Marín, 1987:108-109) que venían promoviendo el acceso, no por el istmo de Fitzcarrald, sino vía ferrocarril hasta Tirapata en Puno, con acceso al puerto de Mollendo, y por tierra desde allí hasta el río Tambopata. Respaldado por los estudios de los ingenieros de la JVF, la Inca Mining Company, que ya había construido un camino de herradura, oroyas y una línea telefónica hasta la mina Santa Domingo, negoció una concesión de 841,600 hectáreas para la extracción de goma a cambio de continuar el camino de herradura hasta Astillero, el

¹⁰ Sobre el conflicto en Illampu pude obtener el valioso testimonio de don Emilio Castillo, en Puerto Maldonado, en julio de 1983, quien participó en él como gendarme. Posteriormente fue postillón, encargado del custodio de los correos por el río Tambopata entre Puerto Maldonado y el camino de herradura hasta Tirapata en Puno.

punto navegable para embarcaciones de calado medio en el río Tambopata, cerca de la desembocadura del río Távara (Tizón y Bueno, 1910). El contrato incluía el derecho de la Inca Mining y su anexo, Inca Rubber, de cobrar peaje por toda la ruta de S/. 5.35 por mula cargada (Tizón y Bueno, 1910:358-359). El flete por el río Tambopata era de S/. 12.00 el quintal (Delboy, 1912:317).

Paralelamente, los comerciantes cuzqueños promovían sus propios intereses de acceder a la nueva bonanza económica, además del oro, a través de sus representantes políticos. El 21 de noviembre de 1896, el diputado por Quispicanchis, Romualdo Aguilar (1896) dio una conferencia ante la Sociedad Geográfica de Lima en la que hace mención a una nota en el diario limeño *El Comercio* (pp. 308, 315) sobre el cruce por Fitzcarrald del Urubamba al Madre de Dios y los avances de algunos colonos en el valle del río Araza. Propuso un esfuerzo mayor de colonización de este valle como paso hacia el Madre de Dios. Asimismo, el senador cuzqueño Enrique S. Llosa (1906a) planteó ante el Concejo Municipal del Cuzco la necesidad de un ferrocarril en la ruta desde Urcos, donde ya había llegado el ferrocarril Mollendo-Arequipa-Puno-Cuzco. La ruta propuesta, que él mismo había recorrido a pie, fue vía los ríos Araza, Nusiniscato y Karene hasta el punto llamado Puerto Tahuantinsuyo en la desembocadura del Karene en el Madre de Dios.

Por sus avances y las inversiones de la Inca Mining/Inca Rubber, la entrada de preferencia a Madre de Dios quedó como la vía de Tirapata-Mina Santo Domingo-Astillero por un camino de herradura y luego por vía fluvial por el río Tambopata hasta Puerto Maldonado y el Madre de Dios, dejando un papel de menor importancia a las rutas por el istmo de Fitzcarrald y por Marcapata. También participó en la apertura de dicho camino de herradura la firma M. Forga e Hijos (Rumrill y Vera, 1986:51).

A partir de 1899, el Gobierno del Perú aprobó sucesivas Leyes de Tierras de Montaña facilitando el otorgamiento de concesiones sobre el caucho (*Castilla elastica*) y la shiringa (*Hevea brasiliensis*) en el momento en que esta segunda especie venía ganando mercado y había una relativa abundancia en Madre de Dios. Entre los caucheros que obtuvieron concesiones de los comisarios de Madre de Dios entre 1902 y 1903, según datos del Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores (Arzola Rozán, 2012:241-274) estaban Francisco Torino, Manuel Marroquín, Toribio Meléndez, Policarpo Saldaña, Fermín Tarqui, Juan Rengifo, José Ruiz Mego, Juan C. Tello, Elías Vásquez, Delfín Soria

(ecuatoriano), Oscar O'Heller (suizo), Ralph Edwin Botte-nius (norteamericano), C. R. Glass (norteamericano), Isabel Torres (esposa de Ernesto Rivero), Pedro Alemany (uruguayo), Carlos G. Morey y Lázaro Moreno, todas en los ríos Tambopata, bajo Madre de Dios, Tacuatimanu y Pariamanu.

Alcibiades Torres trabajaba en el río Sonene o *Heath*, con personal *piro* y Rafael de Souza con diversos pueblos originarios procedentes del Ucayali. En el alto río Manu, estaban los peruanos Eustaquio Bardales, José Cota y Octavio Fernández, además de los españoles Baldomero Rodríguez, Bernardino Perdiz, N. Requejo y Ricardo Garrrote, mientras en el Tacuatimanu estaban los españoles Troncoso y Villas, y los peruanos Aladino Vargas y Arturo Reátegui (Rumrill y Vera, 1986:56).

Las empresas de los ríos Tambopata e Inambari utilizaban mano de obra procedente de la sierra puneña, no personal selvático. Por lo contrario, las empresas españolas y criollas contaban con personal capturado o enganchados fuera de Madre de Dios, en las cuencas del Ucayali, Huallaga, Napo y Putumayo.

El Cuadro 2 presenta a las empresas concesionarias que trabajaban en los ríos Tambopata, Inambari y Araza, según datos obtenidos del Registro Público Mercantil en Lima, reproducidos por Flores Marín. El Cuadro 3 presenta los nombres de los patrones, su nacionalidad, los ríos donde trabajaban y el personal que tenían a su disposición. Muchas de las familias designadas en el cuadro como loretanas serían de pueblos originarios.

Muchas de las poblaciones originarias de la cuenca del Madre de Dios fueron diezmadas por las armas de fuego de los caucheros, entre ellas, los llamados *Mashcos*, que, por indicaciones lingüísticas, fueron dos pueblos diferentes. Ya hemos hablado de los Piros *Mashcos*, que sería un grupo local Yine (ver artículo de Alejandro Smith en el presente libro). Los *Mashcos* (Harakbut) sería el subgrupo Toyeri, que habría sido el más afectado, porque ocupaban el bajo río Manu y el curso principal del río Madre de Dios en el Perú. Además, los *Arasaeri* (Harakbut), los Iñapari y los Ese Eja sufrieron las correrías por personal de Suárez, mientras los *Atsahuaca*, *Yamiaca* y los *Arazairis* de Llosa (1906b) desaparecieron del todo (ver Cuadro 6).

Dos cosas llaman la atención aquí. Por una parte, los pueblos originarios de la cuenca del Madre de Dios resistieron y no se dejaron incorporar en la economía de extracción

Cuadro 2. Empresas extranjeras de extracción de gomas en la cuenca del río Madre de Dios, 1910-1911.

Empresa (nacionalidad)	Área de concesión (hectáreas)	Ubicación
Inambari Pará Rubber Ltd. (inglesa)	26,600	Inambari
Tambopata Rubber Syndicate (inglesa)	349,620	Tambopata
Forga, Rey de Castro y Rodríguez (española)	75,287	Inambari, Tambopata
Inca Mining Co. (EE UU)	841,600	Inambari, Tambopata
Inca Rubber Co. (EE UU)	255,000	Inambari, Tambopata
Sociedad Gomera Marcapata (inglesa)	50,000	Araza
Société Financiera Sandia (francesa)	30,000	Alto Tambopata
Total	1,628,107	

Elaboración propia, en base a Flores Marín (1987:77). Fuente original: Registros Públicos.

de gomas como fuerza de trabajo, sino que los indígenas reportados como personal de las barracas fueron enganchados y traídos desde las cuencas del Ucayali y alto Amazonas. No se registran Harakbut, Matsigenka, Iñapari o Ese Eja.

El otro factor es que los ríos con concentraciones mayores de árboles de *Castilla* y *Hevea* se ubicaban al norte del río Madre de Dios, por los ríos Tacuatimanu o Las Piedras, Los Amigos, Manuripe y Tahuamanu, territorio ancestral Iñapari, quienes fueron diezmados por el personal de Nicolás Suárez con correrías desde Bolivia antes de llegar al área los patronos Carlos Scharff, Rafael de Souza y Aladino Vargas (Stiglich, 1902:101). Los que no murieron, huyeron.

Significativa es la sublevación del personal (indígena y *lore-tano*) del cauchero Carlos Scharff, ocurrido en 1909, en el varadero que este había abierto entre los ríos Las Piedras y Purús. Fueron asesinados Scharff y un joven argentino de apellido Allende, acusados de maltratos. Además, un grupo Yine mató allí al cauchero Leopoldo Collazos, acusándole de haber vendido sus paisanos a Scharff (Fernández Moro, 1952:159-160).

Había extracción de gomas en el alto Manu y el río Madre de Dios por los caucheros españoles Baldomero Rodríguez y Bernardino Perdiz, pero la mayoría de los Harakbut y sus vecinos Matsigenka y Yine se alejaron de sus zonas de trabajo, retirándose los primeros a las cabeceras del Karene, y los Matsigenka a mayores alturas de los mismos ríos afluentes izquierdos del Alto Madre de Dios. Los caucheros españoles Máximo Rodríguez y Mario Valdez en los ríos del norte llenaron el vacío de la fuga de los Iñapari con mano

de obra Shipibo y Kichwa Runa traídos de las cuencas del Ucayali, Napo y Putumayo, lejos de Madre de Dios (Rumenhöller, 2003a, 2003b y en el presente libro).

Una fuente rica de información de archivos y testimonios sobre las experiencias con los caucheros recogidos en Madre de Dios y Acre y con buen análisis del trasfondo de la economía política de esa experiencia, aunque mal organizado, es el libro de Paredes Pando (2013) de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco (UNSAAC). Con la apertura de Madre de Dios a los caucheros, también ingresaron numerosos exploradores que dejaron documentación sobre lo que encontraban, incluyendo información etnográfica y lingüística sobre los pueblos originarios. Así, con las fuentes de la JVF, nos ha brindado información sobre estos pueblos que no existía anteriormente. Otra fuente que refiere a la situación de los pueblos originarios en Madre de Dios, a través de esa historia es el libro de los profesores Angela Quispe y José de la Rosa Del Maestro Ríos (2012:7-66).

Viajeros y exploradores extranjeros: Nordenskiöld, Farabee y Fawcett

Los primeros antropólogos que documentaron pueblos indígenas en la actual región Madre de Dios en pleno auge de la extracción cauchera fueron el barón sueco Erland Nordenskiöld y William Farabee de la Universidad Harvard. Nordenskiöld anduvo entre 1904 y 1905 por los ríos Tambopata e Inambari y describió (1905a, 1905b:289-292, 1906c) los pueblos Ese Eja, Yamiaca, Atsahuaca, Arasa (una agrupación de habla Takana), que, según mis interlocutores Ese Eja, fue el mismo pueblo llamado Toyeri por los

Cuadro 3. Caucheros en Madre de Dios con mano de obra enganchada, 1916.

Patrón	Nacionalidad	Ubicación (ríos)	Indígenas	Otro personal
Baldomero Rodríguez	Española	Sotileja, alto Manu	700 asháninkas del Ucayali, 100 yines del Urubamba	
Plinio Torres	Ecuatoriana	Madre de Dios	15 familias witotos del Putumayo	
Enrique Amaya	Peruana	Buyumanu		34 loretanos
Pedro López Saavedra	Peruana	Tahuamanu	100 familias piros y witotos	
Bruno Paulsen	Alemana	Tacuatimanu, Manuripe		120 familias loretanos
Benjamín Santillana	Peruana	Tacuatimanu, Manuripe		8 familias loretanos
Hermanos La Torre	Peruana	Tacuatimanu, Manuripe	125 familias witotos y brasileñas	
Rafael de Souza y Aladino Vargas	Peruana	Los Amigos, Tacuatimanu		44 loretanos e indios serranos
Hermanos Hidalgo	Peruana	Tahuamanu	125 familias witotos y santarrosinos del Napo	
J. Menacho	Peruana	Acre, Tahuamanu		45 familias loretanos
Arturo Menacho	Peruana	Acre, Tahuamanu	16 familias witotos y brasileñas	
Calvache y López	Peruana	Acre, Tahuamanu		30 familias loretanos y colombianas
Manuel Collantes	Peruana	Tacuatimanu, Manuripe		40 familias loretanos y serranos
Alfredo Toullier	Peruana	Tacuatimanu, Manuripe	12 familias kokamas	
Agüero y Jiménez	Peruana	Tahuamanu	18 familias witotos	
Fernández y Rodríguez	Peruana	Tahuamanu	Sin información	

Adaptado de Paredes Pando (2013:118). Fuente original: oficio-Informe de 1916, Prefectura de Madre de Dios en Perú. Archivo General de la Nación, Catálogo de Tierras de Montaña, 1887-1964.

misioneros dominicos, que ellos trajeron desde un afluente izquierdo del río Palmarreal hasta la misión de Lago Valencia (Arnaldo, 1936; Álvarez, 1936) y *tuyoneiri*, la agrupación Harakbut ahora llamado Arasaeri.

Farabee estuvo primero por el río Tambopata y después pasó por el istmo de Fitzcarrald, bajando los ríos Manu y Madre de Dios hasta el río Tambopata. Sus interlocutores principales fueron sus anfitriones caucheros, quienes le facilitaron información etnográfica y lingüística, según sus criterios. De esta manera, Farabee (1922) describió y proporcionó vocabularios breves de los pueblos *Macheyenga* (Matsigenka), *Piro* (Yine), *Mashco* (no un pueblo como tal, sino la fuerza de trabajo de una barraca cauchera compuesto por algunos Yine y Harakbut Toyeri), *Conebo* (Konibo), *Sipibo*, (Shipibo), *Amahuaca* y *Tiatinagua* (Ese Eja).

El explorador británico Percival Harrison Fawcett (1911, 1915, 1953:304-305), comisionado por el gobierno boliviano, exploró la frontera entre Bolivia y Perú y obtuvo información sobre los *Echojas* y *Guarayos* del río Heath, ambos, por las descripciones dadas, Ese Eja.

Las identidades de los pueblos originarios de Madre de Dios¹¹

¿Quiénes eran los pueblos originarios que aparecen en la literatura con nombres y ubicaciones, algunos duplicados, otros con escritura diferente y la mayoría con referencias de ubicación geográfica, mas no de identidad étnica? Lyon (2003) ha desenredado las identidades de los pueblos de la región con la evidencia lingüística de la literatura de fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

Faltan algunas precisiones sobre la identidad histórica y actual de los pueblos Harakbut y sus vecinos. En el *Handbook of South American Indians*, que quedó durante medio siglo como la referencia más completa sobre estos pueblos, Steward y Métraux (1948:540-541) llaman *Masco* al pueblo que claramente puede identificarse ahora como Harakbut. Su fuente principal fue un manuscrito y otra información proporcionada por Paul Fejos (1940, 1941) derivada de la expedición Wenner-Gren que él encabezó en 1940, acompañado por el misionero dominico José Álvarez. Fejos (1940:17) reconoció que la palabra *Mashco* no era propia de este pueblo. Él llamó Kareneri al pueblo del cual obtuvo

su información etnográfica en el río Karene (Colorado) y que, ahora, en base a mis investigaciones puedo identificar como el mismo pueblo que los Arakbut (Amarakaeri) llaman *Sapiteri* y los *Wachiperi* llaman *Sirineri*.

Según la limitada información lingüística disponible en los registros del término *Mashco*, que incluye la evidencia brindada por Farabee (1922:78), y los topónimos en el área de su ocupación, se trata de dos pueblos, uno que ocupaba los sectores del río Manu aguas arriba del río Panagua y otro que ocupaba el sector aguas abajo de la confluencia del río Pinkén en el río Manu y el curso principal del Madre de Dios hasta el río Inambari. Al primer pueblo llamado *Mashco*, el grupo aguas arriba del río Panagua sería un pueblo de habla Arawak, emparentado con los Yine. El segundo pueblo sería Harakbut de la agrupación *Toyeri*, fuertemente diezmado por los caucheros de Fitzcarrald, pero que se mantuvo en números menores en el tramo del río Madre de Dios, entre los ríos Manu e Inambari.

El sacerdote dominico José Álvarez (2014b:220-222) los llama *Manukiari*, que fue la designación por la que los *Sapiteri* les llamaban en las fechas de los primeros contactos de los dominicos con ellos. En la década de 1970 quedaba un asentamiento de esta parcialidad en la localidad de Vuelta Grande, río Madre de Dios. Pude visitarlos en sucesivas paradas para dormir durante mis viajes fluviales entre el río Karene y Puerto Maldonado, entre 1973 y 1975. Hoy sobrevive un solo miembro de este subgrupo que se reconoce como tal, un guardaparque del Parque Nacional del Manu residente en la Comunidad Nativa Shintuya. Su padre y su tío, ya fallecidos, fueron los interlocutores principales que me proporcionaron información sobre esa agrupación.

El término *Mashco* no es fonéticamente posible en el idioma harakbut, por lo que Fejos lo reprodujo como *Masco*. Los pueblos de lengua Arawak como los Yine llaman *Mashko Piro* al otro pueblo del alto río Manu y que se encuentra ahora en situación de contacto inicial en las cabeceras de los ríos Las Piedras, Manu y Alto Madre de Dios. Su idioma es parcialmente comprensible con el de los Yine, quienes los consideran emparentados, aunque los desprecian como 'primitivos' o 'enemigos'. Los dominicos empleaban el término *Mashco* para referirse a los Harakbut hasta la

¹¹ Para un buen análisis y discusión de los problemas con el empleo en la literatura etnográfica de etnónimos que no corresponden a unidades o fronteras sociales identificables en la Amazonía suroccidental, ver Calavia Sáenz (2016).

Cuadro 4. Vocablos Mashco reproducidos de Farabee (1922:78).

Inglés	Mashco	Inglés	Mashco
All	ondupa (1)	Pay	Amambisbis
Bad	yakulueni	Peccary	Ote
Body	nono	Pineapple	ihina
Brother	yeyi	Plantain	apati
Cause	kesepe	Poweel (bird)	kwelye
Come	ena	Pot	tcerokutho (1)
Corn	hiuje	Rifle	amatcipòto (1)
Cup	tciromopa	Saber	itcapalo
Drink	kuthkotai	Sleep	Titi
Driver	ekuli	Snake	embi (1)
Eat	yembapeta (1)	Stream	umai
Good	bivi	Sun	Ne
House	kitcäpo	Surge	tcaraba
Little	bapana	Tapir	siema
Lizard	due	Two	gundupa
Many	wandupa	Three	gundupa
Moon	thin	Turkey	pano
Monkey	tcure (1)	Turtle	petha (1)
Monkey (black)	sue (1)	Uncle	kokoa
Move	mbui (1)	Until	kanopoki
Much	wandopa (1)	Wangana (animal)	ndieri
Night	ne (1)	Woman	bwavi
One	ruña	Yucca	tai (1)

(1) Aparentes voces harakbut, mayormente mal transcritas o mal entendidas. Las otras voces parecen ser afines al idioma yine.

década de 1970 (Barriales y Torralba 1971), pero ahora han reconocido el problema y prefieren el término *Harakmbut*¹² (Torralba, 2014b:581-584).

Según el testimonio de los Arasaeri mayores que entrevisté en la actual comunidad nativa Arasaeri en julio de 1975, había tres agrupaciones Arasaeri de habla Harakbut, en el tiempo de sus abuelos –la época del caucho– que habitaban los ríos San Gabán-Inambari, Marcapata-Araza y bajo Inambari, respectivamente. Por tanto, deduzco que quienes atacaron a los cascarilleros y mineros auríferos del siglo

XIX en esas zonas habrían sido Harakbut, defendiendo su territorio ancestral.

Con el conjunto de las evidencias históricas presentadas en los registros arriba señalados, podemos proyectar el ámbito territorial del pueblo Harakbut durante este período en su mayor extensión para el período aproximado de 1800 y 1920 en el Mapa 1. Como se verá, abarca una extensión de aproximadamente 2'962,304 hectáreas en los cuatro distritos de la provincia de Manu, Madre de Dios; los distritos de Kcosñipata en Paucartambo y Camanti en

¹² Los mismos Harakbut prefieren que se escriba *harakbut*, ya que ellos entienden que la se pronuncia con la entrada nasal <ᵐb>. En respuesta a esta y otras precisiones de parte del mismo pueblo, el Ministerio de Educación oficializó el alfabeto harakbut en 2006 mediante Resolución Directoral No. 0680-2006-ED.





Mapa 1: Territorio Harakbut (1800-1920). Elaborado por Gabriel Herrera Sánchez con insumos del autor y del Área Territorios de FENAMAD.

Quispicanchis, Cusco; y San Gabán en Carabaya, Puno; así como los distritos de Inambari, Laberinto y Tambopata, en Tambopata, Madre de Dios. El Cuadro 5, presenta la relación de todas las poblaciones identificables como Harakbut, con la fuente asociada.

El Cuadro 6 presenta las ubicaciones de los pueblos vecinos de los Harakbut en los registros históricos descritos arriba. Aquí es importante recalcar que el concepto de territorio entre los Harakbut y también sus vecinos de habla Arawak, Takana y Pano no implicaba la exclusión absoluta del otro.

Piro es voz Konibo para el pez turushuqui (*Pterodoras granulosus*, Doradidae), un animal muy feo que se alimenta en el fondo del río, y por lo tanto es insulto. Este pueblo se autodenomina *Yine* o *Yineru* (ver la discusión

sobre la identidad Yine en el artículo de Alejandro Smith en el presente libro).

A los ancestros de los Yine contemporáneos se les llamaba *Chontaquiros*, traducido como “dientes negros” en varios documentos del siglo XIX, asumiendo el origen quechua del término. El sacerdote Álvarez Lobo (1996-2003:I:99-108) explica que el término *Chontaqui*, voz Konibo, combina los morfemas *chuta* = fornicación + *ki* (verbo) + *ro* = gente; así eran considerados fornicadores en un sentido despectivo (pp. 101-102) por los Konibo que habían pasado por misiones franciscanas.

Los *Iñapari*, que hablan un idioma similar al de los Yine, probablemente una agrupación local de ellos, descendientes de los *Tuyoneiri*, referidos en algunos de los textos del siglo XIX, fueron esclavizados y masacrados por los caucheros de

Cuadro 5. Registros de pueblos reconocibles como Harakbut en la cuenca del río Madre de Dios identificables en los registros, 1870-1920.

Pueblo Registrado	Ubicación	Fuente(s)
Arasaeri	Río Inambari	Aza (1933, 1935)
Arasairi	Río Inambari hasta río Tambopata	Olivera (1907:422)
Arazairi	Río Marcapata	Cipriani (1902a:175); Hassel (1905b:35)
Huachipairis	Ríos Tono y Pilcopata	Hassel (1907:335-336, 339)
Huachipairis	Río Tono	Göhring (2006:418-420); Olivera (1907:421-422)
Maracairis	Río Colorado (Karene)	Olivera (1907:421)
Mashco	Río Manu	Farabee (1922:78)
Mashco	Boca del río Inambari	Stiglich (1902:85)
Mashcos	Ríos Blanco, Colorado, Azul, margen derecha del Madre de Dios	Portillo (1914:73)
Puncurieris	Río Puncuri (Kaichiwe)	Cipriani (1902a:175)
Sirineiris	Ríos Alto Madre de Dios y Carbón	Göhring (2006:424); Olivera (1907:421, 424)
Sitafueris	Río Sitafu, afluente del Pukiri	Llosa (1906a:373)
Tuyoneiri	Bajo río Inambari	Nordenskiöld (1905a, 1905b, 1906a, 1906b, 1906c)
Tuyuneris	Bajo río Inambari	Cipriani (1902a:175); Olivera (1907:421); Cipriani (1902a:175); Olivera (1907:421)
Tuyuneiris	Ríos Tono y Colorado	Olivera (1907:421)

Elaboración propia en base a Lyon (2003) y las otras fuentes citadas.

Cuadro 6. Presencia de pueblos de habla Arawak, Takana y Pano en la cuenca del Madre de Dios identificables en los registros, 1890-1920.

Familia Lingüística	Nombre Registrado	Ubicación	Fuente(s)
Arawak	Inapari	Río Tacuatimanu (Las Piedras)	Stiglich (1907:73-74)
	Inapari	Río Purús	Stiglich (1907:75)
	Iñapari	Ríos Madre de Dios, Las Piedras, Los Amigos, Pariamanu, Manuripe	Portillo (1914:73)
	Machiganga	Ríos Tono, Q'osñipata, Piñipiñi	Göhring (2006:412-414); Hassel (1905b:46)
	Machigangas	Ríos Manu, Alto Madre de Dios y otros	Portillo (1914:73)
	Macheyenga	Río Urubamba (Cusco)	Farabee (1922:22-52)
	Mashcos	Ríos Suterlija, Cumerjali, Penquén y Madre de Dios hasta el Amigos	Hassel (1905a:85)
	Mashcos	Río Manu	Olivera (1907:423)
	Mashingas o Mashiangas	Ríos Palotoa, Piñipiñi	Olivera (1907:421, 423-424)
	Piro	Río Manu	Farabee (1922:53-76)
	Piro-Mascos	Río Manu	Aguilar (1896:309)
Pano	Arazaires	Ríos Araza, Inambari	Llosa (1906b)
	Atsahuaca	Ríos Chaspa, Inambari	Nordenskiöld (1905a); Llosa (1906b); Créqui-Montfort y Rivet (1913:46-77)
	Yamiaca	Río Yaguarmayo	Nordenskiöld (1905a); Créqui-Montfort y Rivet (1913:46-77; Barranca 1914)
Takana	Araona	Ríos Tahuamanu, Buyumanu, Manuripe	Créqui-Montfort y Rivet (1921-1923, 13[1]:92)
	Arasa	Río Inambari	Nordenskiöld (1905a); Créqui-Montfort y Rivet (1921-1923, 13[1]:92)
	Atsahuaca	Río Tambopata	Farabee (1922:162)
	Echojas	Ríos Heath, Tambopata	Fawcett (1911)
	Guarayo	Ríos Tambopata, Heath	Nordenskiöld (1905a, 1905b, 1906); Créqui-Montfort y Rivet (1921-1923, 13[1]:93)
	Guarayos	Ríos Heath, Tambopata	Villalta (1905b:42); Fawcett (1911)
	Guarayos	Río Madidi (Bolivia)	Fawcett (1915)
	Huarayos	Ríos Madre de Dios, bajo Inambari	Hassel (1905a:86)
	Tiatinagua	Río Tambopata	Stiglich (1902:107); Créqui-Montfort y Rivet (1913:20, 1921-1923, 13[1]:92); Farabee (1922:158-164)
	Toromona	Ríos Heath, Madidi (Bolivia)	Créqui-Montfort y Rivet (1921-1923, 13[1]:92)
	Yamiaca	Río Yaguarmayo	Nordenskiöld (1905a); Málaga (1904:170)
	Yamiaca o Haañeris	Ríos Yaguarmayo, Inambari, Marcapata	Cipriani (1902a:175-177, 1902b)
No clasificable	Yamiaca	Río San Gabán	Anónimo (1902:355)
	Mashco	Río Manu	Farabee (1922:78)

Elaboración propia en base a Lyon (2003) y los otros autores citados.

Nicolás Suárez (Stiglich, 1902:101) y desplazados de los ríos Las Piedras, Manuripe, Tahuamanu y Acre, su hábitat histórico y también zona de extracción intensa de shiringa en la primera década del siglo XX. Sobrevive una familia, que conocí en el río Las Piedras en agosto de 1984 y de la cual Stephen Parker (1995) del ILV obtuvo un vocabulario extenso en 1993 y pudo analizar su fonología, morfología y sintaxis.

Con los estudios lingüísticos del padre José Álvarez Fernández (2008), Richard Wyma y Lucille Pitkin de Wyma (1962) y María C. Chavarría (1973, 1980), además de los aportes etnográficos de Mnislav Zelený (1976), María C. Chavarría (1984, 1996, 2003), María Chavarría y Fernando Sánchez (1991), Gareth Burr (1997), Miguel Alexiades (1999), Daniela Peluso (2003), Alexiades y Peluso (2003, 2009), sobre el pueblo Ese Eja, contamos con suficientes elementos para distinguir a los pueblos de esa afiliación etno-lingüística, vecinos al este de los Harakbut.

Los vecinos de los Harakbut al oeste, los Matsigenka, no presentan dificultad en su identificación. Todas las referencias a ellos son de *Machiganga*, *Machiguenga* o términos similares y su ubicación histórica está bien definida y bien documentada en las publicaciones de los misioneros dominicos y varios antropólogos.

Los Murui-Muinane, llamados *Witoto* por los caucheros, así como los Bora, Kukama, Lamista, entre otros indígenas traídos a Madre de Dios por los caucheros, se quedaron tras el colapso de esa industria en Madre de Dios a partir de 1914, ya que sus patronos no pagaron sus pasajes de retorno a los ríos Putumayo, Amazonas, Marañón y Huallaga de donde vinieron. Ya han desaparecido como pueblos con identidades propias en Madre de Dios y no están presentes en las comunidades nativas contemporáneas. He podido identificar a varios descendientes de ellos en caseríos rurales de Madre de Dios y en el centro urbano de Puerto Maldonado, pero no afirman su identidad indígena.

Diferente es el caso de los Shipibo traídos desde el Ucayali por los caucheros Máximo Rodríguez y otros (Rumenhöller, 2003b y en el presente libro). Asimismo, los Kichwa Runa o Santarrosinos (Rumenhöller, 2003a y en el presente libro) que se encuentran organizados actualmente en la Comunidad Nativa Puerto Arturo y en el poblado interétnico de Alerita. Según mis interlocutores de ese pueblo, la designación 'santarrosino' se les aplicó porque llegaron al río Las Piedras con su patrón, el cauchero Arturo Reátegui, el 30 de agosto de 1911, celebrado en el Perú como día de Santa Rosa.

Los *Yamiaca*, reportados por Nordenskiöld (1905a) al inicio de la extracción cauchera en el río Yaguarmayo, han desaparecido. El otro pueblo de lengua Pano es el Amahuaca. Algunos miembros de este pueblo en Ucayali me han manifestado que su autoidentificación debe ser *Yora Kuin*. Sin embargo, no consideran despectivo el término *Amahuaca* que la mayoría emplea actualmente para autoidentificarse y es la designación que les da el Ministerio de Educación y la mayoría de los antropólogos, aceptado por el mismo pueblo. Antes del caucho habitaban zonas del río Purús, al noroeste de Madre de Dios, y también los ríos Inuya y Mapuya en Ucayali, desde donde fueron traídos a las barracas caucheras del bajo río Tacuatimanu o Las Piedras. Cuando desaparecieron los caucheros, un grupo de ellos comenzó a trabajar en actividades agrícolas y de extracción y cosecha forestal con el patrón e hijo de cauchero, Emilio Toullier, en el río Las Piedras. Este grupo se quedó en esta zona de Madre de Dios y actualmente está organizado como Comunidad Nativa Boca Pariamanu. Otro asentamiento de descendientes de este pueblo se ubica en la localidad de Alerta, en la provincia de Tahuamanu, donde sus ancestros trabajaron en la barraca gomera y después ganadera de don Mario Valdez, donde han optado por quedarse sin ser considerados como comunidad nativa.

Los misioneros dominicos

Con los caucheros llegaron los misioneros dominicos españoles a Madre de Dios. En 1896, con proyección de sus intereses hacia la selva de Madre de Dios, las élites de Arequipa crearon la Obra de Propaganda de la Fé en el Oriente Peruano, presidida por Eva María de Piérola, hija del presidente Nicolás de Piérola. Esto sucedió en la coyuntura conflictiva entre caucheros de Loreto y la urgencia de lograr una mayor presencia de estado e iglesia en la región, frente a las presiones de otros intereses desde Colombia, Brasil y Bolivia sobre la Amazonía. El gobierno peruano promovió la reorganización de las misiones en prefecturas apostólicas en 1899, lo que fue confirmado por el Papa Pío X en 1900, repartiendo las órdenes con los jesuitas y los agustinos en el norte, los franciscanos en el Ucayali y la selva central y los dominicos de la nueva Prefectura Apostólica del Urubamba y Madre de Dios (Vargas Ugarte, 1962:338).

El primer vicario de estos misioneros dominicos, el padre Ramón Zubieta y Les llegó al Perú en 1902 desde Filipinas, donde los dominicos fueron obligados a salir con la ocupación de ese país por los Estados Unidos. Procedió primero a conocer Chirumbia en el alto río Urubamba, donde explotaba gomas la firma de Basilio Lámbarri. Con el apoyo

de Luis M. Robledo, intelectual colombiano y promotor de la colonización, el padre Ramón entró en contacto con los Matsigenka vecinos (Fernández Moro, 1952:54-55).

En julio de ese año, siguió viaje hasta el valle de Q'osñipata, donde se instaló en el fundo Asunción de la firma Paucartambo Rubber, en la confluencia de los ríos Q'osñipata y Pilcopata, y allí fundó la primera misión. Al inicio de su estadía tomó contacto con los Wachiperi a quienes repartió obsequios (Anónimo, 1919, 1[3]:65-67). El mes siguiente, con fray José Torres, realizó un viaje al río Inambari, entrando desde Sicuani vía Macusani y Ollachea hasta Llinquipata, el fundo gomero del señor Juan Pardo, todo por cuenta de este. Siguió con tres ingenieros que iban a gomales en el bajo Inambari hasta la confluencia del río Yaguarmayo con el Inambari, donde entró en contacto con "una tribu salvaje de huarayos". Por naufragio, suspendieron el viaje río abajo y retornaron al fundo de Juan Pardo y de allí nuevamente a Asunción en Q'osñipata (Anónimo, 1919, 1[3]:65-71).

Desde la misión de Asunción, el misionero Zubieta intentó relacionarse con los Wachiperi de los ríos Tono y Q'osñipata, a través de un *wa'iri* que el padre llamó Pedro Mas, pero no logró incorporarlo con su pueblo a la misión. Insatisfecho con estos limitados resultados, el padre Zubieta buscó ir más allá y, acompañado del fray José Torres, en 1906 avanzó por el pongo de Q'õeñq para entrar en contacto con los Sirineri, que estaban en conflicto con los Wachiperi, y que los dominicos consideraban menos renuentes a sus propósitos. Fueron acompañados por los señores Mariano Yábar y Fernando Pimentel, el ingeniero Jorge von Hassel, de la Junta de Vías Fluviales, 16 soldados y cinco pilotos Yine. Pero ocurrió un trágico naufragio en el pongo de Q'õeñq, en el que murieron ahogados fray José Torres, los señores Yábar y Pimentel y un piloto Yine. No obstante este accidente fatal, los sobrevivientes siguieron viaje por el Alto Madre de Dios hasta el campamento del cauchero Bernardino Perdiz en la desembocadura del río Manu, donde se quedaron (Fernández Moro, 1952:98-119).

Decidieron instalar la misión San Luis del Manu en la barra de Bernardino Perdiz en 1908 y se suspendió la misión Asunción en Q'osñipata, devolviendo las instalaciones a la Paucartambo Rubber Company. En el Manu establecieron una escuela de internado con niños yine, shipibo y/o konibo y asháninka, además de hijos de caucheros, todos vinculados a la extracción de gomas para Perdiz (Fernández Moro, 1952:147-150).

En 1917, se produjo una sublevación de tres familias matsigenkas de la misión, cuando el sacerdote Vicente Cenitagoya intentó suprimir una fiesta de masato (yuca fermentada). Los sublevados se acercaron al subprefecto para denunciar los malos tratos de los padres misioneros, pero el subprefecto los mandó presos a Puerto Maldonado, donde estuvieron recluidos un tiempo (Fernández Moro, 1952:302-304).

La crisis de la economía del caucho se intensificó en 1914, pero Bernardino Perdiz pudo mantener su fundo en el Manu hasta 1921 cuando lo cerró, provocando el traslado de esta misión a Palotoa, en el río Pantiacolla donde comenzaron a trabajar con los Matsigenka con la idea de proyectarse hacia los Harakbut que habitaban el territorio al este del Alto Madre de Dios (Fernández Moro, 1952:350-352, 357).

Los dominicos fundaron la nueva misión San Jacinto (1910), en Puerto Maldonado sobre un terreno donado por Ernesto Rivero, como base de operaciones. Siguió la misión San Lorenzo de Tahuamanu (1916). Tras la caída de la economía de las gomas, los misioneros dominicos fundaron la misión Lago Valencia en 1931, con el propósito de acercarse a los Ese Eja, pero cuando la mayoría de estos habían abandonado la misión, esta se trasladó a El Pilar en 1943; el ex-cauchero Máximo Rodríguez pasó ese fundo a los curas dominicos antes de morir. Lissie Wahl (1987, 1995, 1998) ha analizado el contexto de la economía política y la ideología de las misiones dominicas en Madre de Dios, con criterios amplios, históricos y filosóficos.

El frente colonizador

No faltaron iniciativas de subyugar a los Harakbut desde el frente colonizador. Un ejemplo es la iniciativa de Sven Ericsson, ingeniero sueco que dirigió la construcción de la carretera Cuzco-Huambutio-Paucartambo partiendo desde este último. En una entrevista en 1936 con un misionero dominico, Ericsson (Anónimo, 2014) relató su reveladora propuesta, recibida por su entrevistador dominico con simpatía:

«...Nosotros pensamos establecer en el Colorado una fuerte población dedicada a la industria del oro, y cerca de ella, otra no menos importante, dedicada a la agricultura, encargada de abastecer a los buscadores de oro de los alimentos principales. Esas poblaciones agrícolas e industriales traerán por consecuencia la terminación inmediata de la carretera al alto Madre de Dios...»

«El Supremo Gobierno ha encargado ya una amplia concesión de terrenos para explotaciones auríferas al señor Karel, cónsul general de Suecia en el Perú. Este se encuentra actualmente en Estocolmo, formalizando una poderosa compañía en sus dos aspectos, financiero y técnico. Organizada esa empresa, piensa regresar al Perú para fines de año y emprender en seguida la preparación de los trabajos...»

«Lo primero será organizar una expedición debidamente equipada, con objeto de tomar posesión de la concesión otorgada, estudiar sobre el terreno la mejor ubicación del centro de actividades, y tomar las primeras providencias para el desarrollo de nuestro plan. Esta expedición entrará por Paucartambo a caballo y desde Iberia, en canoa, hasta la boca del Colorado en el Madre de Dios¹³».

El entrevistador interrumpió para preguntarle:

«¿Tendra usted en cuenta que en aquella zona campean los terribles salvajes mashcos, quienes nunca han permitido la presencia de los blancos? ¿Tiene la empresa algún plan respecto a la reducción de ellos?»

A eso Ericsson respondió:

«Una vez establecido el campamento central en la boca de Colorado, con su campamento de aterrizaje, estación de radio y demás implementos para la colonia, emplearemos elementos modernos para producir en las tribus insumisas una impresión de desconcierto y terror, que contenga sus ímpetus criminales. Haremos un raid con aeroplanos, llevando bombas de gases lacrimosos que al expandirse en las selvas y provocar fuerte lagrimeo en los mashcos, que sientan que algo superior les invade en castigo de sus horribles crímenes. En caso de ataque al campamento, nos defenderemos con la guardia

militarizada, que nos acompañará, guardia que desde luego facilitará el Gobierno, tratándose de una empresa de tan grandes expectativas nacionales...»

«Una vez rendidas las tribus o atemorizadas por los procedimientos dichos, contamos con la labor altamente civilizadora de los Misioneros. Ellos con conocimiento del idioma que ya poseen, y con sus métodos persuasivos de atracción, son los llamados a transformar su mentalidad primitiva y reaccionaria, bajo la acción de la Escuela y de la Iglesia, haciéndoles útiles a la colonización misma y al país...»

La entrevista continúa con más detalles sobre el proyecto sueco, pero lo reproducido aquí es suficiente para revelar su naturaleza.

La expedición Wenner-Gren¹⁴

Entre abril y setiembre de 1940, estuvo en Madre de Dios la Expedición Científica Wenner-Gren a la América Hispánica, organizada por el industrialista sueco Axel Wenner-Gren, financiada por el consul sueco Sven Karel y dirigida por el médico, antropólogo y cineasta húngaro, Paul Fejos. Esta expedición consistió en un geólogo, un fotógrafo, un radio operador, un organizador de transportes, un representante del Ministerio de Fomento del gobierno peruano, el sacerdote dominico José Álvarez, un guardia civil, 20 guardias republicanos, un mecánico y 37 cargadores y navegadores contratados localmente, además de Fejos. Llevaron en seis botes con motores fuera de borda de 16 hp abundantes armas de fuego, municiones, abastecimientos y cámaras filmadoras, entre otros equipos y materiales para la expedición. Previamente, habían ejecutado seis sobrevuelos fletados para fotografiar y mapear el río Karene o Colorado (Fejos, 1940:5-7).

La expedición recopiló interesante información etnográfica sobre los Kareneri y de su wa'iri, Paihaha. De los descendientes de Paihaha, entrevistados en su casa en el río Pukiri

¹³ Iberia fue una hacienda cercana al pongo de Q'oneq, no la sede de las operaciones de extracción de gomas de Máximo Rodríguez, ahora capital de la provincia de Tahuamanu, Madre de Dios.

¹⁴ El organizador de la expedición, Axel Wenner-Gren, acumuló una fortuna en los años 1930 fabricando armas y municiones en Suecia; entre sus clientes principales estaba el gobierno alemán de Adolf Hitler. Después de la fracasada expedición reportada aquí, Wenner-Gren estableció la Fundación Wenner-Gren para apoyar las investigaciones antropológicas de todo tipo y que fue dirigida por muchos años por Fejos y, al morir este, por su viuda, Lita Osmundsen. La Fundación Wenner-Gren es, hoy en día, una de las fuentes más importantes de financiamiento de investigaciones antropológicas sin la presencia de intereses industriales o comerciales en su directorio. En el interés de la transparencia, debo revelar que mis investigaciones entre los Harakbut, 1973-1975, fueron apoyadas parcialmente por una beca Wenner-Gren. Además, en noviembre de 1972, la señora Osmundsen me facilitó acceso a los archivos de esta expedición en las oficinas de la Fundación en Nueva York. Conservo mis apuntes.

en marzo de 1974, pude confirmar que el grupo de 25-30 familias de *Kareneri* descrito por Fejos (1940:18-27) fueron del subgrupo que los Arakbut (Amarakaeri) llaman Sapiteri y los Wachiperi llaman Sirineri. La expedición estuvo presente entre este grupo cuando sufrió un ataque de los Arakbut (Amarakaeri) que habían bajado desde el alto río Karene para este propósito. En el intercambio, un guardia republicano que acompañaba a la expedición mató de un disparo a uno de los hombres Arakbut (Amarakaeri), lo que provocó el retiro de la expedición por orden de Fejos, abandonando el proyecto. Los hijos del Arakbut muerto, entrevistados en la comunidad entonces llamada Puerto Alegre en noviembre de 1973, me confirmaron su identidad y me describieron el incidente con lujo de detalles.

De los sobrevuelos realizados, la expedición Wenner-Gren documentó las siguientes malocas por su ubicación y proyectó poblaciones en base al tamaño de las malocas, usando como referente la del grupo de Paihaha visitado por ellos. El Cuadro 7 presenta los datos incluidos en los apuntes del Dr. Fejos vistos en el archivo de la expedición conservado en las oficinas de la Fundación Wenner-Gren¹⁵. La expedición Wenner-Gren obtuvo información del colono Miguel Troncoso sobre malocas Mashco en los ríos Los Amigos y Mashco, al norte del río Madre de Dios, con una

población estimada en 600 personas. Mis interlocutores Arakbut me identificaron esa población como Harakbut de la parcialidad Toyeri.

Los Harakbut se incorporan a las misiones

Para acercarse a los Harakbut los misioneros dominicos fundaron la misión San Miguel del Caichihue (1943) en las cabeceras del río Kaichiwe. Allí pudieron incorporar a varias familias de las parcialidades Arasaeri, Kisambaeri, Sapiteri y Pukirieri, pero no de los Arakbut (Amarakaeri) que se mantuvieron en aislamiento de la sociedad externa durante otra década.

Desde los inicios de sus labores, los misioneros dominicos pretendían acercarse a los Harakbut, considerados el obstáculo principal a la integración comercial de la región. La experiencia fracasada de la misión Asunción en Q'osñipata, les había traído el reto de superar sus limitaciones y avanzar en sus propuestas. En esta iniciativa, la persona clave fue el sacerdote José Pío Aza Martínez de la Vega, quien, sin formación académica en temas lingüísticos o etnológicos, de afán propio comenzó estudios de las lenguas y, por extensión, culturas de los pueblos originarios del ámbito de su trabajo. Primero, desde la misión Koribeni en el río Urubamba, estudió el idioma y la cultura de los

Cuadro 7. Población Harakbut proyectada por Fejos (1940).

Ubicación (Río)	Número de Malocas	Población estimada
Karene	3	150
Wandakwe*	30	1,500
Ishiri**	6	150
Pukiri	3	210
Madre de Dios y quebradas	10	500
Los Amigos, Mashco	12?	600
Total	64?	3,110

*Figura como río Chilive (Ishiriwe) en los apuntes de Fejos, pero mis informantes Arakbut insistieron que estas malocas se ubicaban en el Wandakwe, afluente derecho del Ishiriwe.

** Figura en los apuntes de Fejos como río Blanco, que sería el Berwe, pero mis interlocutores Arakbut afirmaron que no había gente en ese río en esa fecha, sino en el río Ishiri (Chilive o Azul). El padre José Álvarez confundía estos ríos y es probable que él proporcionara los nombres de los ríos a Fejos de manera que generara el error.

Elaboración propia en base a documentos del archivo Fundación Wenner-Gren.

¹⁵ Las relaciones publicadas de esta experiencia son las de Álvarez Fernández (2014a) y Fejos (1941).

Matsigenka en los años 1920, publicando un importante estudio (2009a) de la lengua en 1924. Después, cuando otros misioneros venían acercándose a los Ese Eja, realizó estudios de la lengua de ese pueblo, culminando en 1928 con su diccionario (2009b).

Cuando, con la gran depresión económica mundial, el oro estaba en auge en el mercado internacional, se interesó en el río Inambari y las zonas cercanas del territorio Harakbut Arasaeri. El padre Pío se dedicó a estudiar el idioma de ese pueblo, produciendo en 1936 su diccionario (2009c). Dicho documento facilitó el acercamiento de los misioneros dominicos a los subgrupos Toyeri, Arasaeri y Pukirieri del pueblo Harakbut al principio, y después sirvió a la expedición Wenner-Gren para que Fejos confirmara que el idioma de los Kareneri que él documentó es el mismo, solo con diferencias dialectales. Esta información permitió que el padre José Álvarez, entre otros dominicos, iniciaran sus labores mi-

sioneras entre estos grupos y también los Sapiteri, Pukirieri y Kisambaeri, progresivamente incorporados en la misión del Kaichiwe. Finalmente, con la expedición Wenner-Gren, el padre José Álvarez inició el proceso de misionización de estos subgrupos. Las numerosas relaciones de los viajes realizados se publicaron en la revista *Misiones Dominicanas del Perú*. Esta documentación ahora está reunida en un nuevo tomo (Alonso y Fernández Alonso, eds., 2014).

Los Arakbut (Amarakaeri) siguieron en aislamiento y conflicto con sus vecinos hasta la década de 1950, cuando los misioneros dominicos, principalmente el padre José Álvarez, comenzaron a atraerlos a la misión Palotoa, en el contexto de epidemias que entraban en el área y contra las cuales los Arakbut no tenían resistencia. Una agrupación de este disminuido pueblo, procedente del río Ishiri, comenzó a consolidarse en la misión Palotoa, donde fueron visitados por periodistas como Al Bello (1954a, 1954b,



▲ Paihaha, wa'iri Sapiteri luciendo ropa donada, con el padre José Álvarez. Río Pukiri, 1941. Foto: Misioneros dominicos.

1956a, 1956b) de *El Comercio* de Lima, el fotógrafo cuzqueño Eulogio Nishiyama y el pintor norteamericano Tobías Schneebaum, quien publicó una versión novelada sobre su experiencia (1969) y brindó valiosa información y artefactos culturales al Museo Americano de Historia Natural en Nueva York. En 1958, una inundación arrastró la misión Palotoa y los padres la trasladaron al frente, a su actual ubicación, en Shintuya.

En varias de sus publicaciones (por ejemplo, Alonso y Fernández, 2014:187; Torralba, 2014:584-588) los misioneros dominicos distinguen entre subgrupos de los Arakbut (Amarakaeri) que ellos llaman *Huidntajpoeri* (*Widtahpoeri*), *Huakitaneri* (*Wakutag'eri*), *Kipodniridneri* (*Kupoddirid'eri*), *Kotsimberi* (*Kotsiberi*) y *Kareneri*. Estas designaciones son referentes geográficos a las ubicaciones de las malocas de donde provinieron en el momento del contacto, pero solo tienen vigencia actualmente para los más ancianos nacidos en esas malocas. Las nuevas generaciones se dicen Shintuyeri, San José'eri, Puerto Luz'eri, etc., para indicar su lugar de nacimiento o residencia actual.

Los *Widtahpoeri* habitaban varias malocas en el alto río Ishiri y un sector de ellos vive aún en Shintuya, otro sector en San José de Karene. Los *Wakutag'eri* venían del alto Wandakwe y actualmente están en San José de Karene. Los *Kipoddirid'eri* vivían en el bajo Wandakwe y actualmente viven en Boca del Inambari y Berwetahpo. Los *Kotsimberi* venían del bajo río Ishiri y actualmente viven en San José de Karene, y los que ellos llaman *Kareneri* del río Kipodwe, ahora están en Puerto Luz.

Las dos malocas de Arakbut procedentes del alto río Karene y del Kipodwe se mantuvieron aisladas de las misiones dominicas durante ese período, una en el Kipodwe y otra en el alto río Karene. En 1957 se acercaron los misioneros lingüistas del ILV, Raymond Hart y Charles Peck con una presencia modesta y por temporadas.

En 1960, Hart y Peck fueron reemplazados por Robert Tripp, quien logró juntar a los dos grupos en el alto río Karene. Sus descendientes viven actualmente en la Comunidad Nativa Puerto Luz.

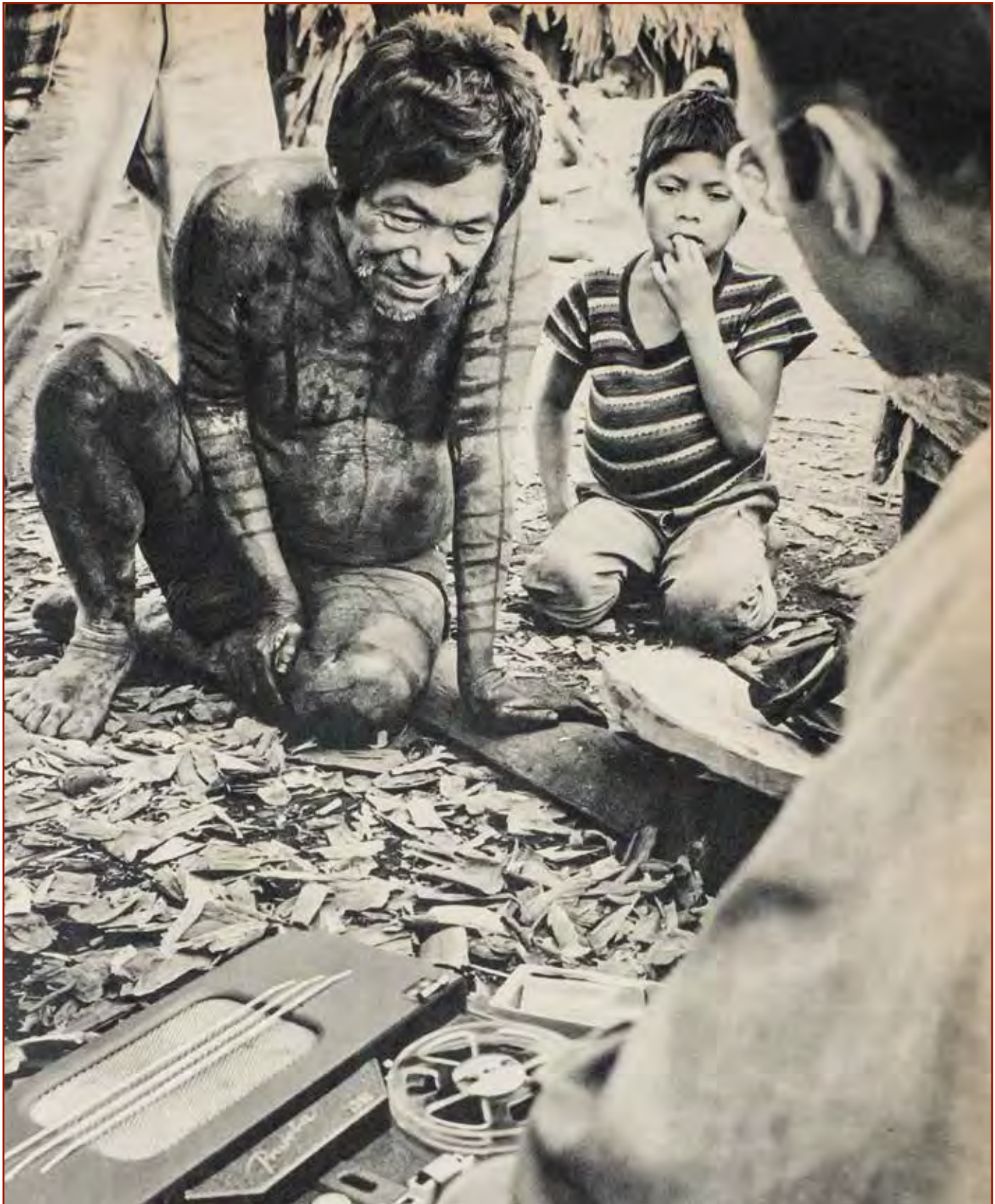
El ILV brindaba atención sanitaria y cambiaban algunos pocos bienes comerciales por oro y pieles que los Arakbut comenzaron a trabajar ocasionalmente. Así, facilitaron una incorporación lenta y menos traumática al mercado nacional. Sobre esta experiencia he publicado un artículo (Moore, 1981).

En el momento de una epidemia de fiebre amarilla en 1963, durante una ausencia de Tripp, este grupo se acercó a la misión Shintuya para solicitar medicamentos, pero, como seguían muriendo de la enfermedad a los pocos meses, retornaron al alto Karene, instalándose en la confluencia del río Eregwe con el Karene, donde Tripp los encontró cuando retornó en 1964. Tripp denominó al asentamiento Puerto Alegre. En 1975, Puerto Alegre se trasladó río abajo al actual asentamiento principal de Puerto Luz. Su territorio, ahora demarcado y titulado, incluye el área donde se ubicaba Puerto Alegre.

Los misioneros dominicos adoptaron para sus misiones el modelo de hacienda española, al borde de un río navegable con acceso a carreteras. Juntaban pueblos de diferentes etnias y parcialidades en la misma misión intencionalmente para facilitar su labor evangelista. Allí establecieron escuelas de internado donde enseñaban solo en español en un intento de debilitar el idioma y la cultura y lograr que sus recogidos se integren a la cultura occidental e hispanohablante, dejando atrás lo propio. Ofrecían herramientas de metal y otros bienes comerciales en sus tiendas y servían de intermediarios entre los pobladores originarios del entorno de la misión y el mundo externo. Entre otros bienes de consumo, vendían medicamentos, endeudando a estos pobladores que luego eran obligados a trabajar para saldar las deudas, tal como hacían los caucheros con sus trabajadores, indígenas y mestizos. Además, los padres de familia indígenas tuvieron que pagar por los útiles y uniformes escolares de sus hijos, por lo que eran obligados a trabajar para la misión.

Sin embargo, siempre había resistencia a las misiones de parte de los pueblos reclutados hacia ellas. Durante los intentos de acercarse a los Ese Eja, en 1926, un grupo de ese pueblo, liderados por el guerrero Shajaó mató al fraile Manuel García en el río La Torre, afluente izquierdo del Tambopata (Soria Heredia, 1998:192). Ese mismo año, algunos Matisgenka descontentos en la misión Palotoa, se sublevaron, lo que obligó el cierre temporal de esta misión (Fernández Moro, 1952:425-436). En 1937, tres hombres del pueblo Ñapari, traídos del río Pariamanu hasta la misión en lago Valencia, asesinaron al padre José Arnaldo en el tramo del río Madre de Dios entre Puerto Maldonado y dicha misión (Fernández Moro, 1952:594-597).

Además, el grupo de Shajaó mantuvo su lucha contra los misioneros dominicos y los colonos en los ríos Tambopata, La Torre y Malinowski con asesinatos y robos, hasta que en 1942



▲ Misionero del ILV grabando el idioma harakbut, río Karene, 1964. Foto: Cornell Capa, reproducido de Huxley y Capa (1964), p. 178.

Shajaó fue capturado en Puerto Maldonado, llevado por la policía al Cuzco y mandado preso a Puno, donde murió (Fernandez Moro, 1952:642-645; Soria Heredia, 1998:526-538).

Entre los Harakbut en la misión Shintuya, con una población de más de 350 personas, mezclados con otros pueblos, entre ellos enemigos tradicionales, surgieron epidemias y acusaciones de brujería en respuesta. En ese contexto, tres de las agrupaciones se retiraron de la misión y retornaron a otros sectores de su territorio ancestral. En 1968, el primer grupo de ellos fueron al río Karene, donde se establecieron en la actual Comunidad Nativa San José de Karene. En 1970, les siguieron otro grupo que se asentó en la actual Comunidad Nativa Boca del Inambari, y en 1973, el grupo que ahora constituye la Comunidad Nativa Barranco Chico, en el río Pukiri. Conocí a los miembros de este último grupo en una fiesta de masato en Shintuya, en agosto de 1971, antes de que se apartaran de esa misión.

Ante esa situación, los dominicos comenzaron a reflexionar sobre el problema. El sacerdote Adolfo Torralba (2014) analizó la situación y propuso un cambio de estrategia que lo llevó a él y la misionera seglar y profesora, Lucila Carvajal, a la Comunidad Nativa Puerto Luz, donde vivían de manera sencilla en el seno de la comunidad. Siguieron allí, incluso coincidiendo algunos años con los misioneros del ILV, Robert Tripp y su esposa Martha, hasta la década de 1990, cuando los Tripp se jubilaron sin reemplazo. El padre Adolfo fue trasladado después a la misión de Kirigueti, en el río Urubamba, en Cusco, y la profesora Lucila se retiró de la escuela en Puerto Luz.

Sin desconocer los criterios y el estilo de trabajo de los misioneros dominicos españoles, auspiciados entre los años 1939 y la década de los 1960 por el gobierno español de Francisco Franco, tenemos que reconocer el valor etnográfico y lingüístico de las publicaciones que dejaron que, con todos los errores de transcripción, ubicación e interpretación que hay en ellas, transparentan su accionar y su visión colonial, además de proporcionar abundante información descriptiva sobre los pueblos con los que trabajaron. En los años más recientes, el Centro Cultural José Pío Aza, que opera en el Convento Santa Rosa en Lima, ha sacado a la luz pública abundante material antes de difícil acceso. Destacan publicaciones como sus compendios de los escritos sobre los Matsigenka (Alonso, ed., 2006), sobre los Ese Eja (Alonso y Arbaiza, eds., 2008), sobre los Harakbut (Alonso y Fernández Alonso, 2014), además de las *Obras Completas* del padre José Pío Aza (2009d) y el Vocabulario español-huarayo del padre José Álvarez Fernández (2008).

La minería aurífera

El interés en la minería de oro volvió al territorio Harakbut a partir de 1931 por el río Inambari. Migrantes de la sierra andina y empresarios norteamericanos comenzaron a aparecer en las zonas más accesibles a partir de esa fecha. Pero el auge verdadero de esa economía comenzó en 1973 con la instalación de un puesto del Banco Minero del Perú en la boca del río Karene para promover la extracción aurífera y comprar el oro. Estuvo allí hasta 1991, cuando el gobierno del presidente Fujimori desactivó al banco.

Con la Ley de Promoción Aurífera (D.L. 22178) de 1978, se intensificó el movimiento minero y las comunidades Harakbut se vieron invadidas por mineros foráneos, que adquirieron derechos sobre espacios territoriales demarcados a favor de las comunidades nativas, aún no tituladas (Moore, 1980, 1983, 1996, 2003; Gray, 1986; Rummenhölter, 1987; Pacuri y Moore, 1992). En agosto de 1978, me encontré en Boca del Inambari con una movilización de cientos de Harakbut de todas sus comunidades enfrentados con dos empresas mineras que habían adquirido derechos mineros superpuestos a las tierras demarcadas por el Estado para su titulación, que en extensión ya era sustancialmente menor que el territorio ancestral que tenían como pueblo indígena. Con la intervención de las autoridades públicas, se logró eventualmente el retiro de estas empresas, más por su fracaso económico que por voluntad de respetar los derechos de la comunidad.

Entre 1987 y 1993, cinco comunidades nativas Harakbut, y otras dos, apoyadas por FENAMAD y el Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, adquirieron denuncias mineras a nombre propio, como mecanismo de defensa territorial, algunos en áreas donde no había oro, para prevenir que mineros forasteros denunciaran esos espacios como pretexto de invadir otras áreas de su territorio comunal. Pero cuando entró en vigencia la actual Ley General de Minería de 1991, los comuneros no pudieron cumplir con el pago de los derechos de vigencia establecidos en esa Ley y caducaron. En años más recientes, las normas y procedimientos sobre derechos mineros en Madre de Dios han frenado este proceso, ya que no se admiten derechos mineros superpuestos a los territorios de las comunidades nativas, aunque estas regulaciones no son retroactivas, dejando a numerosos mineros con derechos establecidos anteriormente al interior de las comunidades. Además, con "invitados" y otros arreglos por algunos comuneros, las comunidades Harakbut del entorno de la Reserva Comunal Amarakaeri siguen invadidas por mineros foráneos que han deforestado y desertificado esas áreas masivamente.

Las empresas de hidrocarburos

La primera experiencia con actividades de hidrocarburos en el territorio Harakbut fue a partir de 1911, cuando el geólogo inglés J. A. Douglas recorrió el territorio Arasaeri en los ríos Inambari y Marcapata, en Puno y Cusco. En los años 1960, geólogos de la International Petroleum Company exploraron la cuenca del río Manu. Entre 1973 y 1976 el consorcio Cities Service-Andes Petroleum exploró los Lote 46 y 47, que abarcaron la mayor extensión del territorio Harakbut en Madre de Dios. En 1973, la Andes Petroleum, operador del Lote 46, desalojó a varias familias de Toyeri de su asentamiento llamado Lagarto, en la margen izquierda del río Madre de Dios, para instalar un campamento base de operaciones. Ofrecieron compensación a los Toyeri, pero nunca cumplieron con el pago (Moore, 1975; 1980:454; 1996).

La Cities Service, operador del Lote 47, instaló su campamento base en terrenos de la Comunidad Nativa Diamante, frente a la desembocadura del río Manu, donde una empresa maderera había hecho una pista de aterrizaje antes de retirarse en 1975, tras la creación del Parque Nacional del Manu sobre el área de sus contratos forestales. Ambas empresas petroleras y sus subcontratistas emplearon cazadores para abastecer de carne a sus campamentos base, lo que provocó una reducción en la fauna silvestre de la zona. El subcontratista para operaciones sísmicas de Cities Service, Geophysical Services International, instaló un campamento en la aldea Harakbut de Puerto Alegre, ahora comunidad nativa Puerto Luz, entre 1974 y 1975, desde donde abastecían por helicóptero a sus líneas sísmicas y provocaron serios conflictos sociales con esa comunidad (Moore, 1975, 1980:453-454, 1981:140-142). Cities Service perforó un pozo seco en el alto río Karene y se retiró en 1976, junto con Andes Petroleum.

Entre 1986 y 1988 la Compañía Shell exploraba el área entre los ríos Tambopata e Inambari. Entre 1994 y 1996, el consorcio liderado por Mobil Exploration and Producing Peru, Inc., comenzó con estudios de impacto ambiental en el ámbito del actual Lote 76 en Madre de Dios, Cusco y Puno y, en 1996, obtuvieron contratos de licencia sobre los lotes 77 y 78. Los impactos de esta experiencia fueron menores,

porque la Mobil concentró sus actividades de perforación en un sector de la selva puneña actualmente incluido en el Parque Nacional Bahuaja-Sonene. Después de perforar pozos secos se retiraron.

La situación actual de conflicto entre Hunt Oil y FENAMAD y las comunidades del entorno de la Reserva Comunal Amaraeri (RCA) es materia de otro análisis. Lo que es significativo para el pueblo Harakbut es la forma de trato divisionista, la falta de transparencia en la conducta de los representantes de la Hunt y la sumisión de las autoridades públicas, incluso las del SERNANP, a los intereses de la petrolera¹⁶.

La consolidación del territorio Harakbut

En 1974 el gobierno del general Juan Velasco Alvarado promulgó la primera Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario en Regiones de Selva y Ceja de Selva (D.L. 20653) y el Sistema Nacional de Mobilización Social (SINAMOS) comenzó el trabajo de titulación de tierras de las comunidades nativas reconocidas como tales a partir de 1975 en Madre de Dios. Definió la categoría de comunidades nativas y sus derechos que incluían la propiedad inalienable, inembargable e imprescriptible de sus tierras.

El mismo gobierno, en 1975, con la Ley Forestal y de Fauna Silvestre (D.L. 21147, Artículo 60º) creó y definió las características de las reservas comunales, consideradas área de conservación y aprovechamiento de la fauna silvestre por los pobladores rurales locales, incluidas las comunidades nativas, en forma tradicional. Dicha Ley también truncó el derecho de propiedad sobre las tierras clasificadas como de uso mayor forestal de las comunidades nativas, que después solo se pudo otorgar como contratos de concesión en uso, ya que las tierras forestales son propiedad del Estado que otorga cesiones en uso sobre ellas, pero no propiedad.

Siguiendo directivas oficiales, los funcionarios del Ministerio de Agricultura en Cuzco y Puerto Maldonado interpretaron las sucesivas leyes de comunidades nativas en lo que se refiere al territorio de estas como el entorno de los asentamientos locales, siguiendo su visión andinista. Excluían los espacios intermedios que formaban parte del

¹⁶ En julio de 2017, Hunt Oil anunció su retiro del Lote 76 por complicaciones ocurridas en la perforación del primer pozo exploratorio. Podemos asumir que influyeron también los altos costos de perforación con transporte vía helicóptero y la merma en el precio global del gas natural, que parece haber sido su interés principal. Ahora, el gobierno peruano, a través de su empresa Perupetro, queda libre de abrirlo a nuevas licitaciones. Mientras tanto, la acción de amparo presentada por FENAMAD sigue sin sentencia.

territorio ancestral. De esta manera, los territorios de los pueblos originarios de la selva peruana quedaron fragmentados oficialmente, de manera que sirvió de invitación a los intereses externos a penetrarlos y así despojárselos a los pueblos originarios¹⁷. Frederica Barclay y Fernando Santos (1980) documentaron este proceso entre las comunidades nativas del pueblo Yanasha.

Hasta 1978, solo tres comunidades nativas de Madre de Dios habían recibido títulos de propiedad sobre sus tierras, las comunidades Ese Eja de Infierno y Palma Real, y la comunidad Arasaeri, en el río Inambari. En 1978, la Ley de Comunidades Nativas fue modificada por el gobierno del general Francisco Morales Bermúdez Cerrutti con una homónima Ley (D.L. 22175). En 1978, personal del Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), exfuncionarios de SINAMOS, iniciaron un proyecto para seguir este trabajo y lograron el reconocimiento de cinco comunidades nativas más, pero ninguna titulación, debido a su retiro abrupto tras la muerte por ahogamiento de uno de sus técnicos en la Comunidad Nativa Queros. El equipo de CIPA logró el reconocimiento oficial de las comunidades nativas Boca del Inambari, San José de Karene, Puerto Luz, Diamante y Santa Rosa de Huacaria en 1979, con la demarcación inicial de sus tierras a titularse.

Durante todo el gobierno siguiente de Fernando Belaúnde Terry no se avanzó con la titulación de tierras de las comunidades nativas de Madre de Dios, en parte debido a los intereses de empresas transnacionales, como la ganadera Central American Services, que fue autorizada para estudios técnicos en 1979 por el gobierno de Morales Bermúdez (Sur, 1979).

En ese contexto y el de la mayor presión por mineros auríferos, incluyendo empresas transnacionales, algunas maderas y otras, las comunidades nativas Harakbut buscaron aliados para organizarse y luchar por sus derechos territoriales en todos los niveles posibles para lograr la consolidación de su territorio ancestral. Entre las amenazas estaba la Central American Services, un proyecto de empresa ganadera que afectaba las tierras demarcadas, pero aun no tituladas, de

la Comunidad Nativa San José de Karene y también de la futura Comunidad Nativa Shiringayoc, aun no reconocida ni con tierras demarcadas (Moore, 1980). Además, las comunidades nativas Harakbut sentían la presión cada vez más intensa de los mineros auríferos y madereros. En la Comunidad Nativa Shintuya, los Harakbut resentían el control de su trabajo y derechos sobre el aserradero operado por los curas dominicos en su misión, así como la ganadería, rechazada por los comuneros por la deforestación que acarrea, y el único grifo que comercializaba gasolina en la zona y que fue administrado por los misioneros dominicos, quienes negaban la venta del combustible a los comuneros que no colaboraban con sus actividades empresariales.

Así comenzó el proceso de organización de FENAMAD. Inicialmente se pensaba en una federación étnica, con reivindicaciones culturales. Pero en su asamblea de constitución en enero de 1982, los mismos delegados insistieron en que fuera una federación pluriétnica e incorporaron a la Comunidad Nativa Diamante, de los pueblos Yine y Matsigenka. Así, los Harakbut reconocieron la importancia de una alianza pluriétnica en la lucha por sus derechos colectivos y han mantenido este criterio hasta la fecha, lo que ha permitido mantenerse unidos durante más de 35 años de vida institucional, a diferencia de las otras federaciones de los pueblos originarios en el resto de la selva peruana.

Entre las principales reivindicaciones de FENAMAD desde sus inicios ha sido la consolidación territorial, comenzando con la conclusión del proceso de titulación de sus tierras. A partir de 1983, con el apoyo del Centro Eori, la ONG con sede en Puerto Maldonado que tuvo el honor de dirigir, FENAMAD inició el trabajo para la titulación de dos comunidades nativas en el valle de Q'osñipata, Cusco: Queros y Santa Rosa de Huacaria. Este trabajo se amplió a partir de 1985, ya que el nuevo gobierno de Alan García (1980-1985) y los funcionarios de la Corporación para el Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMAD), responsable de la administración pública en Madre de Dios entonces, se mostraron más abiertos a este proceso de lo que había sido en el gobierno anterior.

¹⁷ Las sucesivas leyes de comunidades nativas reconocen como territorios de las comunidades nativas las áreas que estas ocupan, para fines de agricultura, caza, pesca, recolección y otras actividades propias de la comunidad. Aunque mayormente los funcionarios públicos responsables de la demarcación de dichos territorios no comprendían y no reconocían las áreas de ocupación ancestral con los valores espirituales que estas acarrearán, hay una notable excepción en Loreto, donde, tras varias décadas de insistencia, la comunidad nativa Matsés hizo reconocer y demarcar gran parte de su territorio tradicional en territorio peruano.

Frente a esta situación, FENAMAD en su VII Congreso Ordinario, realizado en la Comunidad Nativa Shintuya en noviembre de 1989, se pronunció por la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) en el área comprendida por las cuencas de los ríos Ishiriwe, Wandakwe, Berwe, Karene, Wasorokwe y Alto Pukiri, en colindancia con las tierras tituladas de las comunidades Puerto Luz, San José de Karene, Barranco Chico, Shintuya y Diamante, además de Boca Ishiri, aun no reconocida como comunidad nativa. Previamente, en el Rimanacuy, convocado por el presidente Alan García en Pucallpa, en 1986, FENAMAD, con otras organizaciones indígenas de la selva solicitaron al gobierno la creación de reservas comunales en varias zonas de la selva peruana (FENAMAD, 1992:12-13).

Siguiendo esta demanda, en noviembre de 1989, FENAMAD solicitó al Centro de Desarrollo Rural del Manu (CDRM), órgano de la CORDEMAD, el establecimiento de la RCA, adjuntando un croquis del área. En setiembre de 1990, un cabildo abierto del Concejo Municipal del Manu solicitó al CDRM la reservación de tierras para estudios para determinar la factibilidad técnica de la creación de la RCA (FENAMAD, 1992:13).

Con estos antecedentes, en octubre de 1990, la Dirección Subregional de Agricultura de Madre de Dios suscribió un convenio de cooperación técnica con FENAMAD para la ejecución de acciones de consolidación territorial de los pueblos originarios del ámbito de esa Subdirección Regional, con el apoyo del Centro Eori. Entre las acciones contempladas estaban los estudios e informes necesarios para armar el expediente de creación de la RCA, en estrecha coordinación con el Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas del Perú (SINANPE)¹⁸, como área de caza tradicional del pueblo Arakbut.

En su VIII Congreso Ordinario, realizado en la Comunidad Nativa Arasaeri, en agosto de 1991, FENAMAD reiteró su petición de creación de la RCA, y en el mes siguiente, volvió a presentar su solicitud. En respuesta, la CDRM emitió la Resolución Jefatural 004-91-CDRM-DSRA-MDD del 6 de noviembre de 1991 declarando la Zona de Estudio para este objetivo (FENAMAD, 1992, Anexo 1) y el 7 de noviembre de 1991, la Dirección Subregional Agraria de Madre de Dios, suscribió un contrato de ejecución de dichos estudios

con FENAMAD, en respuesta a un pedido de la Asamblea del entonces Gobierno Regional Inka.

El informe técnico elaborado por el equipo de FENAMAD, en coordinación con el SINANPE, se presentó oficialmente en febrero de 1992. Tuve el honor de colaborar con dicho equipo, junto con los otros socios y técnicos del Centro Eori. El expediente incluía mapas y memorias descriptivas del área solicitada, análisis legal, hidrográfico, agrícola, forestal, biológico y antropológico, junto con solicitudes de las comunidades beneficiarias y acuerdos de límites suscritos por todos los colindantes.

Las autoridades del SINANPE vieron con mucha simpatía esta iniciativa y se reunieron con los dirigentes de FENAMAD y las comunidades nativas interesadas para avanzar el trabajo. Con la colaboración del SINANPE, FENAMAD y las ONGs de conservación, se creó el Comité Pro-Reconocimiento y de Gestión de la RCA. Sin embargo, en el contexto de exploraciones de hidrocarburos en el área por la Mobil, el proceso se detuvo hasta el año 2000, cuando, después del retiro de la Mobil, se creó la Zona Reservada Amarakaeri, sobre 419,139 hectáreas mediante Decreto Supremo 028-2000-AG y se realizaron estudios adicionales, sin incorporar a FENAMAD ni las comunidades de su entorno en el proceso.

Finalmente, mediante D.S. N° 031-2002-AG, publicado el 11 de mayo de 2002, el gobierno peruano aprobó la Reserva Comunal Amarakaeri, con una extensión de 402,335.38 hectáreas, recortando un área de 16,803.38 hectáreas, en la zona del río Pukiri, donde mineros auríferos habían adquirido derechos. Este decreto supremo respondía a la nueva Ley de Áreas Naturales Protegidas (Ley 26834) de 1998 y su reglamento, D.S.038-2001-AG, que clasificaba a las reservas comunales como áreas naturales protegidas regidas por el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP) y no como áreas de bosque reservadas a favor de las comunidades y gestionadas por ellas, como era el caso bajo la antigua Ley Forestal y de Fauna Silvestre de 1975.

Pero el problema territorial de los Harakbut no terminó allí. El SERNANP programó la elaboración del Plan Maestro para orientar la gestión de la RCA y, en coordinación con FENAMAD y del Consejo Harakbut, Yine y Matsi-

¹⁸ El SINANPE dependía entonces del Instituto Nacional de Recursos Nacionales (INRENA). Actualmente se designa Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP), dependencia del Ministerio del Ambiente.

Cuadro N° 8. Áreas demarcadas a favor de las comunidades nativas Harakbut con títulos de propiedad.

Comunidad	Distrito(s)	Provincia(s)	Área territorio (ha) en título*	Área real (ha)**
Arasaeri	Huepetuhe, Inambari	Manu, Tambopata	658.22	1,293.94
Barranco Chico***	Huepetuhe	Manu	3,363.04	12,596.86
Boca del Inambari	Laberinto	Tambopata	6,731.00	6,148.23
Boca Ishiriwe	Madre de Dios	Manu	16,000.60	17,640.30
Kotsimba	Inambari	Tambopata	28,606.75	31,502.80
Masenawa***	Madre de Dios	Manu	1,248.90	1,248.90
Puerto Azul***	Fitzcarrald	Manu	18,510.09	18,510.09
Puerto Luz	Madre de Dios	Manu	56,873.00	56,063.36
Queros	Kosñipata	Paucartambo	2,934.00	2,922.74
San José de Karene	Madre de Dios	Manu	23,604.00	21,092.30
Santa Rosa de Huacaria	Kosñipata	Paucartambo	36,806.25	25,898.24
Shintuya	Manu	Manu	5,670.00	5,143.43
Total: 12 CCNN			198,995.36	198,061.19
Área RCA			402,335.62	
Total			601,330.98	

*Área reconocida a la hora de la titulación por el Ministerio de Agricultura.

**Área calculada mediante georeferenciación por FENAMAD y las respectivas Direcciones Regionales Agrarias; en el caso de Barranco Chico incluye ampliaciones aprobadas que no figuran en el título original.

***Georeferenciación según Resolución de la Dirección Regional Agraria Madre de Dios.

Elaboración propia en base a información en los archivos del Programa Territorio de FENAMAD.

genka (COHARYIMA), en 2008 realizó en forma altamente participativa trabajos para la zonificación de categorías de uso al interior de la Reserva Comunal. Una zona grande en las cabeceras del río Karene fue demarcada como intangible debido a la importancia de las fuentes de agua que se originan allí. Esta zona intangible fue un acuerdo discutido en detalle y firmado por representantes de todas las comunidades nativas, extractores forestales, pobladores y otros colindantes con la RCA, además de los funcionarios del SERNANP. En zonas intangibles de las áreas naturales protegidas no está permitido el desarrollo de hidrocarburos ni de la minería. Sin embargo,

cuando se publicó el Plan Maestro, se había eliminado la zona intangible. El área de la propuesta zona intangible coincidió con el área donde Hunt Oil tenía programado exploración sísmica intensiva y la perforación de pozos para el petróleo y/o gas¹⁹.

La situación actual

El pueblo Harakbut, con sus siete agrupaciones locales, ocupó históricamente, y posiblemente durante milenios, un territorio en las actuales regiones de Puno, Cusco y Madre de Dios de una extensión mucho mayor que el conjunto de las tierras tituladas a favor de las comunidades nativas

¹⁹ Después de la presentación de este peritaje en 2015, y cuando Hunt Oil Company había suspendido sus exploraciones en el área, SERNANP aprobó un nuevo Plan Maestro para el período 2016-2020 mediante Resolución Presidencial N° 196-2016-SERNANP. El nuevo Plan Maestro volvió a incluir un área menor en las cabeceras del río Karene como zona de protección estricta e intangible, además de una zona cultural para proteger los restos arqueológicos descubiertos allí (ver el artículo anterior de este libro).

Cuadro 9. Áreas de comunidades de otros pueblos originarios al interior del territorio ancestral Harakbut.

Comunidad	Pueblo	Distrito	Provincia	Área (ha). territorio en título*	Área real (ha)**
Diamante	Yine	Fitzcarrald	Manu	15,811.30	24,155.56
Isla de los Valles	Yine	Fitzcarrald	Manu	7,089.54	7,089.54
Palotoa-Teparo	Matsigenka	Manu	Manu	6,182.80	6,501.29
Shipetiari	Matsigenka	Manu	Manu	26,807.00	29,016.06
Shiringayoc	Matsigenka	Laberinto	Tambopata	12,045.00	11,268.53
San Jacinto	Shipibo	Tambopata	Tambopata	8,803.83	10,312.41
Tres Islas	Shipibo	Laberinto, Tambopata	Tambopata	31,423.71	32,212.10
Total				108,163.18	120,555.49

*Área reconocida a la hora de la titulación por el Ministerio de Agricultura.

**Área calculada mediante georeferenciación por FENAMAD y las respectivas Direcciones Regionales Agrarias; en el caso de Diamante incluye ampliaciones aprobadas que no figuran en el título original.

***Georeferenciación según Resolución de la Dirección Regional Agraria Madre de Dios.

Elaboración propia.

Cuadro 10. Suma de territorios indígenas en el territorio Harakbut.

Categorías	Territorio (ha)
Comunidades Harakbut	198,995.26
Reserva Comunal Amarakaeri	402,335.62
Otras Comunidades	108,163.18
Total	709,494.06

Elaboración propia en base a información de FENAMAD.

integrantes y la RCA, la cual, siempre se ha reivindicado como territorio ancestral y área de caza, pesca y recolección de flora, fauna y minerales silvestres para su consumo.

Podríamos considerar también a las áreas territoriales de las comunidades nativas no-Harakbut que cuentan con títulos de propiedad al interior del territorio ancestral de este pueblo. Estos son Matsigenka y Yine que tenían presencia antigua al interior del territorio ancestral Harakbut.

La mayor parte del territorio ancestral mostrado en el Mapa 1, un área de 2'962,304.55 hectáreas, se ha perdido ante los frentes de expansión de colonos y de extracción

aurífera y forestal. El resto se encuentra comprometido por concesiones otorgadas por el Estado y colonos. La totalidad de tierras tituladas por el Estado a favor de las 12 comunidades nativas del entorno mayor de la RCA suma a 198,995.36 hectáreas, es decir el 6.7% de su territorio ancestral, como se detalla en el Cuadro 8.

Así, aproximadamente el 24% del territorio ancestral Harakbut se puede considerar como todavía territorio de cuatro pueblos indígenas diferentes, mientras que el 76% se encuentra en manos de personas no indígenas. Asimismo, la RCA es propiedad del Estado, que debe beneficiar a 10 comunidades de sus alrededores, pero no a las otras tres

(Santa Rosa de Huacaria, Palotoa-Teparo e Isla de los Valles) y no se reconoce oficialmente como territorio indígena conforme al Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT).

La RCA abarca 402,335.62 hectáreas adicionales, limitadas por el control del SERNANP, además de las invasiones de mineros auríferos, madereros ilegales y aventureros, pero si sumamos las áreas de las 12 comunidades Harakbut con el área de la RCA, llegamos a un total de 601,330.98 hectáreas, o el 20.3% de su territorio ancestral. El Cuadro 9 presenta la información sobre las áreas tituladas a favor de otros pueblos originarios al interior del territorio ancestral Harakbut.

Sumando los territorios comunales Harakbut con la Reserva Comunal Amarakaeri y los territorios comunales de otros pueblos originarios en el área, tenemos la suma presentada en el Cuadro 10.

El Mapa 2 presenta las comunidades nativas, Harakbut y otras, con colores que las distinguen por pueblo originario. En verde se notan las áreas naturales protegidas y la Reserva Territorial Madre de Dios, que protege a los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial.

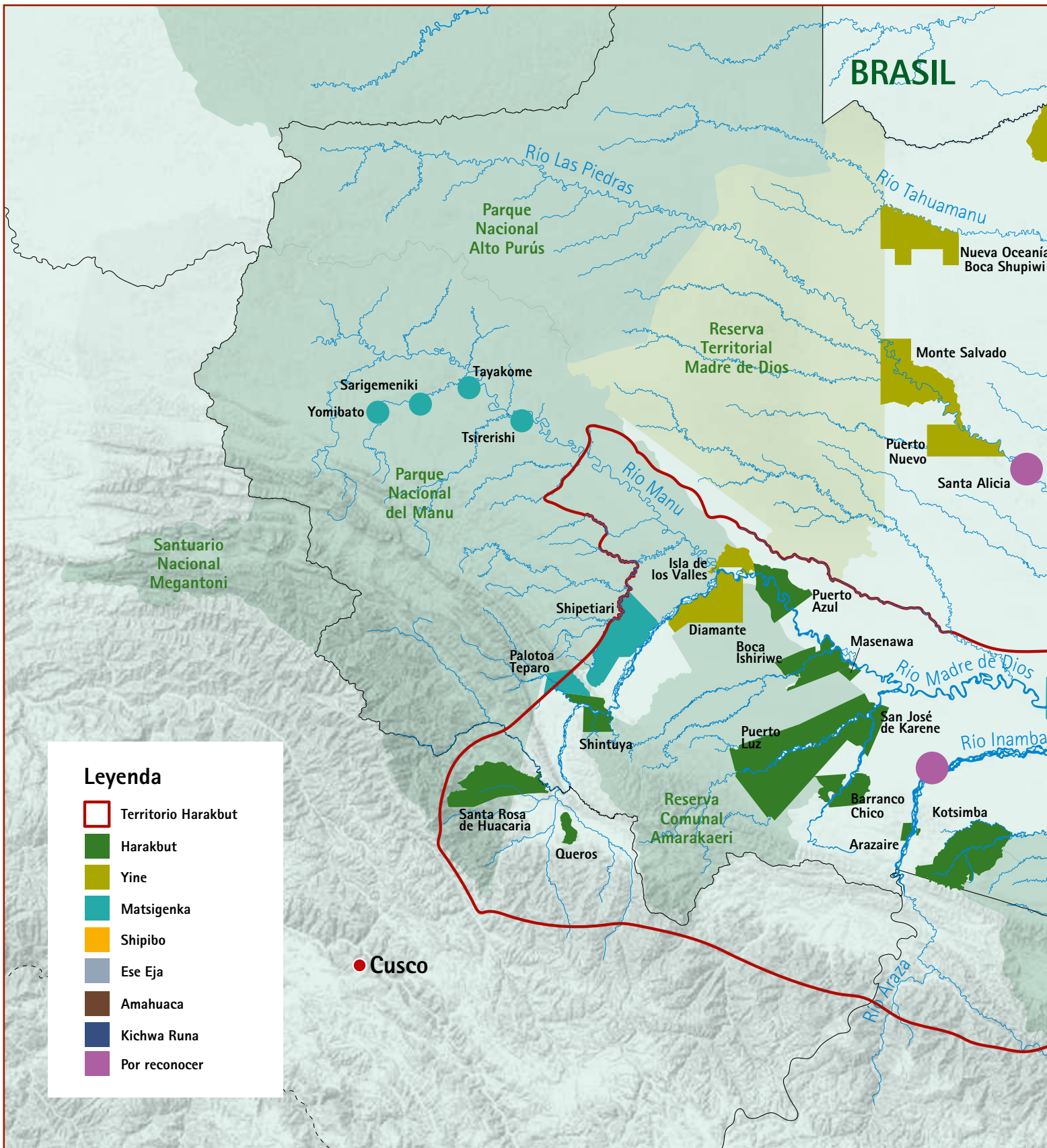
Conclusiones y recomendaciones

1. El pueblo Harakbut es un pueblo originario de Madre de Dios con existencia anterior al Estado peruano.
2. El pueblo Harakbut ancestralmente ha ocupado, usado y asumido como su territorio integral una extensión mucho mayor que el conjunto de las tierras tituladas de sus comunidades nativas y la Reserva Comunal Amarakaeri.
3. El pueblo Harakbut mantiene una relación especial con su territorio que es la base fundamental para su existencia biológica, cultural y espiritual como pueblo indígena.
4. El área total del contrato de licencia de Hunt Oil para la exploración y desarrollo de hidrocarburos en su totalidad superpone el territorio ancestral Harakbut.

5. La presencia de actividades extractivas en el territorio integral ancestral del pueblo Harakbut ha generado impactos negativos en la forma de vida y subsistencia de dicho pueblo.
6. El gobierno del Perú, a través de sus poderes Judicial, Legislativo y Ejecutivo, debe reconocer y respetar la porción de su territorio integral ancestral todavía reivindicado por el pueblo Harakbut, así como a sus organizaciones representativas: la Federación Nativa del Río de Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y el Consejo Harakbut, Yine y Matsigenka (COHARYIMA). Ello, estaría de conformidad con los estándares internacionales de protección de los pueblos indígenas establecidos en el Convenio 169 de la OIT; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; así como la doctrina y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.
7. El gobierno del Perú deberá respetar los derechos inherentes del pueblo Harakbut. Para que ese respeto sea efectivo y de conformidad con el Convenio 169 de la OIT, norma vigente en la legislación peruana, será necesario que el Estado tome en cuenta el mundo de los mismos pueblos originarios y sus conceptos sobre su territorio, su cultura y su manejo de recursos naturales, con diálogo que respete la diversidad cultural y protección efectiva del territorio Harakbut frente a terceros.

Reconocimientos

FENAMAD me ha facilitado acceso a sus archivos históricos, además de los servicios de su Área Territorio, incluyendo el apoyo técnico de su personal en la elaboración de los mapas. Adela Reátegui, Alfredo García, Alex Álvarez, Zulma Villa, Luis Tayori, Jaime Corisepa, Evelyn Schuler Zea, Fernando Sánchez Schwartz y Patricia Lyon han revisado el borrador de este documento y me han hecho valiosas sugerencias, mayormente incorporadas al texto. Estoy profundamente agradecido a todos ellos, pero la responsabilidad por el contenido es exclusivamente mía.





Mapa 2: Mapa general de las comunidades nativas según los pueblos de origen en Madre de Dios. Elaboración: Gabriel Herrera y Robert Tambet, Área de Territorios de FENAMAD, según indicaciones del autor.

Referencias citadas

Adelaar, Willem F.H.

- 2000 Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos de la amazonía occidental: harakmbut y katukina. En: *Actas I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica*. Luis Miranda, ed. Tomo II:219-236. Lima: Universidad Ricardo Palma, Facultad de Lenguas Modernas, Departamento Académico de Humanidades.
- 2007 [2003] Ensayo de clasificación del Katawixi dentro del conjunto Harakmbut-Katukina. En: *Lenguas indígenas de América del Sur: estudios descriptivo-tipológicos y sus contribuciones para la lingüística teórica*. Andrés Romero Figueroa, Ana Fernández Garay, Angel Corbera Mori, eds. pp. 159-169. 51° Congreso Internacional de Americanistas, julio de 2003, Santiago de Chile. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Aguilar, Romualdo

- 1896 Las hoyas del Madre de Dios y Paucartambo. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 6(7-9):308-328. Lima.

Alexiades, Miguel N.

- 1999 *Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Change, and Health in an Amazonian Society*. Disertación PhD, City University of New York. New York.

Alexiades, Miguel N.; Peluso, Daniela M.

- 2003 La sociedad ese eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia. En: Huertas Castillo y García Altamirano, eds., pp. 91-110.
- 2009 Plants of the ancestors, plants of the outsiders. Ese eja history, migration and medicinal plants. En: *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Miguel N. Alexiades, ed., pp. 220-248. New York, Oxford: Berghahn Books.

Alonso Ordieres, Rafael, ed.

- 2006 *La vida del pueblo matsiguenga: aporte etnográfico al estudio de la cultura matsiguenga (1923-1978)*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos.

Alonso Ordieres, Rafael; Arbaiza González, Rossana

- 2008 *Papachí Ese Eja. Misioneros dominicos y huarayos: Una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos.

Alonso Ordieres, Rafael; Fernández Alonso, Miguel Ángel, eds.

- 2014 *Honor y liberación: historia contemporánea del pueblo harakbut. Relatos y análisis desde la mirada de los misioneros dominicos*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Álvarez Del Castillo, Juan Alex

- 2012 *La propiedad compleja, gobernanza de la tierra y conservación en la Amazonía: la Reserva Comunal Amaraakaeri, Madre de Dios, Perú*. Tesis PhD, Graduate Institute of International and Development Studies, Ginebra.

Álvarez Fernández, José María

- 1936 Una nueva tribu de salvajes Toyeri. *Misiones Dominicanas del Perú* 18(83):64-67. Lima.
- 2008 [1936] *Vocabulario español-huarayo*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

2014a [1940] Con la Expedición Wenner-Gren en el Río Colorado. En: Alonso Ordieres y Fernández Alonso, eds., pp. 193-209.
2014b [1942] Del Colorado al Nahuene. Por las tribus de los mashcos. En: Alonso Ordieres y Fernández Alonso, eds., pp. 219-228.

Álvarez Lobo, Ricardo

1996-2003 *Sepahua*. 11 tomos. Colección Antisuyo 1, 2, 4, 5, 7, 10, 11, 12, 13, 14 y 15. Lima: Misioneros Dominicanos.
2012 *El otro es mi espejo. Un dominico, misionero y antropólogo*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Álvarez Maldonado, Juan

1899 [1569] *Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado en 1567*. Luis Ulloa, ed. Sevilla: C. Salas.

Andino, Jorge

1906 [1770] Carta de fr. Jorge Andino y oficio de d. Vicente Llanos de Vergara a don Julián Arriaga sobre la entrada de aquél en los Chunchos. En: Maúrtua, ed., 1906, Tomo 12, pp. 172-173.

Anónimo

1902 Los salvajes de San Gabán. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 11(7-12):353-356. Lima.
1919 Reseña histórica de las misiones del Urubamba y Madre de Dios. *Misiones Dominicanas del Perú* 1(1):6-8, 1(2):30-34, 1(3):65-75. Lima.
2014 [1936] Con el ing. Sven Ericsson. La pavorosa región de los mashcos. su colonización. industria aurífera. misiones. En: Alonso Ordieres y Fernández Alonso, eds., pp.144-148.

Armentia, Nicolás

1902 *Tacana: arte, vocabulario, exhortaciones y un mapa*. Intro y notas, Samuel Lafone Quevedo. La Plata: Museo de La Plata.
2006 [1887] Navegación del Madre de Dios: viaje del padre Nicolás Armentia. En: Chirif Tirado, ed., pp. 461-619.

Arnaldo, José

1936 De Lago Valencia: una expedición por el río Asou. *Misiones Dominicanas del Perú* 18(93):41-53. Lima.

Arzola Rozan, Juan Carlos

2012 *Madre de Dios, la historia. Homenaje al departamento de Madre de Dios en su centenario (1912-2012)*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Aza Martínez de la Vega, José Pío

1928 *Apuntes para la historia de Madre de Dios*. Lima: Librería e Imprenta Gil.
1933 La tribu arasairi y su idioma. *Misiones Dominicanas del Perú* 15(77):139-144. Lima.
1935 Vocabulario arasairi o masco. *Misiones Dominicanas del Perú* 17(90):190-193. Lima.
2009a [1924] Vocabulario español-machiguenga. En: Aza, 2009d, pp. 253-382.
2009b [1928] Vocabulario español-huarayo. En: Aza, 2009d, pp. 397-453.
2009c [1935] Vocabulario español-arasairi. En: Aza, 2009d, pp. 464-485.
2009d [1916-1938] *Obras completas*. José María y Celso García de Tuñón Aza, eds. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Bakewell, Peter John

1984 *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí, 1545-1650*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Barclay Rey de Castro, Frederica; Santos Granero, Fernando

1980 La conformación de las comunidades nativas Amuesha (la legalización de un despojo territorial). *Amazonía Peruana* 5:43-74. Lima: CAAAP.

Barranca, José Sebastián

1914 Yamiaco. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 30(3-4):5-8. Lima.

Barrales Ardura, Joaquín; Torralba Serrano, Adolfo

1971 *Los mashcos: hijos del huanamei*. Lima: Santiago Valverde.

Basadre Chocano, Modesto

1884 *Riquezas peruanas*. Lima: La Tribuna

Basadre Grohmann, Jorge

1983 [1939] *Historia de la república del Perú*. 11 tomos. Lima: Editorial Universitaria.

Bello, Al

1954a Una expedición a la tierra de Amarakaires. *El Comercio*, 26-31 de enero. Lima.

1954b En plena selva: nueva expedición a la tribu de los Amarakaires. *El Comercio*, 16-20 de diciembre. Lima.

1956a Con los feroces Amarakaires en plena edad de piedra. *Caretas*, 6-20 de agosto, pp. 32-34b. Lima.

1956b En la tribu de los Amarakaires. *El Comercio* 17-20 de setiembre. Lima.

Berthelot, Jean

1986 The extraction of precious metals at the time of the Inka. En: *Anthropological History of Andean Politics*. John V. Murra, Nathan Wachtel, Jacques Revel, eds. pp. 63-90. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonilla, Heraclio

1975-1977 Los mecanismos de un control económico. En: Bonilla, comp., tomo V.

1980 *Un siglo a la deriva: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*. Lima: IEP.

2005 *El futuro del pasado: las coordenadas de la configuración de los Andes*. 2 tomos. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Instituto de Ciencias y Humanidades.

Bonilla, Heraclio, comp.

1975-1977 *Informes de los consules británicos*. 5 tomos. Lima: IEP, Fondo Editorial del Banco Industrial del Perú.

Bovo de Revello, Julián

2006 [1848] Brillante porvenir del Cuzco. En: Chirif Tirado, ed., pp. 107-223.

Bueno, Cosme

1951 [1764-1778] *Geografía del Perú virreinal*. Lima: Daniel Valcárcel.

Burr, Gareth

1997 *Eshawa! Vision, Voice, and Mythic Narrative. An Ethnographic Presentation of Ese-eja Mythopoeia*. Disertación PhD, Antropología, Magdalen College, Oxford University. Oxford.

Busquets, Ramón; Rocamora, Cristóbal

1906 [1807] Diario de la expedición del río de Santa Ana que verificaron los padres misioneros apostólicos, fray Ramón Busquets y fray Cristóbal Rocamora, del Colegio de Moquegua... En: Maúrtua, ed. 1906, Tomo 12 (Misiones), pp. 207-227.

Cabello Balboa, Miguel

1951 [1586] *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: UNMSM, Instituto de Etnología.

Cabrera de Lartaún, Domingo de

1907 [1658] Visita á las haciendas de los valles de Tono y Toayma. En: Maúrtua, ed., 1907, Tomo 2, pp. 221-230.

Calavia Sáenz, Oscar

2016 Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. *Revista Ilha* 18(2):149-175. Florianópolis: UFSC.

Califano, Mario

1982 *Etnografía de los Mashco de la Amazonía sud occidental del Perú*. Buenos Aires: FECIC.

1983 El mito del árbol cósmico Wanamei de los Mashco de la Amazonía sudoccidental. *Anthropos* 78:739-769. Sankt Augustin.

Chavarría Mendoza, María C.

1973 *Esbozo fonológico del ese exa o "huarayo" (Tacana)*. Documento de Trabajo N° 19. Lima: UNMSM CILA.

1980 *Léxico ese-eje-español, español-ese-eja*. Documento de Trabajo N° 46. Lima: UNMSM, CILA

1984 *Con la voz de nuestros viejos antiguos. Eseha Echükiana Esoiho*. Lima: Lluvia Editores.

1996 *Identity and Harmony in the Ese Eja Oral Tradition*. Disertación PhD, University of Minnesota. Ann Arbor: ProQuest.

2003 Tradición oral ese eja. En: Huertas Castillo y García Altamirano, eds., pp. 229-242.

Chavarría Mendoza, María C.; Sánchez Schwartz, Fernando

1991 *Ejatojabatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos (aproximación etnográfica a la cultura ese eja)*. inédito.

Chirif Tirado, Alberto, ed.

2006 Exploración de los ríos del sur. *Monumenta Amazónica* D8. Iquitos: CETA.

Cieza de León, Pedro de

1984 [1550-1553] *Crónica del Perú*. Primera parte. Lima: PUCP, Fondo Editorial.

1991 [1553] *Crónica del Perú*, Cuarta parte, Vol. 1, Guerra de Las Salinas. Lima: PUCP, Academia Nacional de Historia.

Cipriani, César A.

1902a Exploración del bajo Inambari por el ingeniero César A. Cipriani. En: JVF, 1902, pp. 153-186.

1902b Traducción de algunos vocablos castellanos al dialecto de los Haauneiris o Yamiacas. En: JVF, 1902, pp. 187.189.

Cocks, [Consul]

1976 [1865] Informe del Consul Interim, señor Cocks, sobre el Comercio de Islay, 1864. En: Bonilla, ed., 1975-1977, Tomo 4, pp. 161-166.

Cook, Noble David

1981 *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

Créqui-Montfort, Georges de; Rivet, Paul

1913 Les dialects pano de Bolivie. *Le Museón* 14:19-78. París.

1921-1923 La famille linguistique Takana. *Journal de la Société des Américanistes* 13(1):91-102, 13(2):281-302, 14:141-182, 15:121-167. París.

Delboy Dorado, Emilio

1912 Conferencia dada por el señor Emilio Delboy D. en la noche del 21 de noviembre sobre las regiones del Madre de Dios y el Acre. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 28(3):301-340. Lima.

Domínguez, Fernando

1955 *El Colegio franciscano de propaganda fide de Moquegua (1775-1825)*. Madrid: Ediciones Verdad y Vida.

Durán Reynals de Ayala, Marie Louise

1946 *The Fever Bark Tree*. Garden City: Doubleday.

Espinar, José Domingo

2006 [1846] Memoria 1ª sobre los valles de Paucartambo y adyacentes. En: Chirif Tirado, ed., pp. 91-105.

Estrella, Raymundo

1862 Diario de la expedición de Faustino Maldonado. *El Instructor Popular*, 5 de julio. Cuzco.

Farabee, William Curtis

1922 [1905] *Indian Tribes of Eastern Peru*: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 10. Cambridge, MA.

Fawcett, Percival Harrison

1911 Further Explorations in Bolivia: The River Heath. *Geographical Journal* 38(4):377-397). Londres.

1915 Bolivian exploration, 1913-1914. *Geographical Journal* 45(3):219-228. Londres.

1953 *A través de la selva amazónica: exploración Fawcett*. Santiago de Chile y Madrid: Zig Zag, Rodas.

Fejos, Paul

1940 *Report on the Exploration of the Region of the Río Colorado, Departamento de Madre de Dios by the Wenner-Gren Scientific Expedition to Hispanic America*. Inédito. Disponible en Library of Congress, Washington, y Wenner-Gren Foundation, New York.

1941 La región del río Colorado. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 58(3):221-242. Lima.

FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes)

1992 *Informe técnico sobre la propuesta para el establecimiento de la Reserva Comunal Amarakaeri*. Inédito. Puerto Maldonado.

Fernández Moro, Wenceslao

1952 *Cincuenta años en la selva amazónica*. Madrid: Juan Bravo.

Flores Cienfuegos, Pedro

1907 [1783] Resumen de las visitas practicadas por el gobernador de los Andes del Cuzco en las haciendas de Tono y Toaima-1783. En: Maúrtua, ed., 1907, Tomo 2, pp. 254-335.

Flores Galindo, Alberto

1977 *Arequipa y el sur andino: siglos XVIII-XX*. Lima: Editorial Horizonte.

Flores Marín, José Antonio

1987 *La exploración del caucho en el Perú*. Lima: CONCYTEC.

Gade, Daniel W.

1999 *Nature and Culture in the Andes*. Madison, Londres: University of Wisconsin Press.

García Jordán, Pilar

- 1995 Las misiones católicas en la Amazonía peruana: ocupación del territorio y control indígena (1821-1830). En: *La construcción de la Amazonía andina (Siglos XIX-XX)*, Pilar García Jordán, ed. pp. 7-106. Quito: Abya Yala.
- 2001 *Cruz y arado, fusiles y discursos: La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940*. Lima: IFEA, IEP.

García Jordán, Pilar, ed.

- 1998 *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Lima: PUCP, Universitat de Barcelona.

García Rosell, Ricardo

- 1905 *Paucartambo: sinópsis: exploraciones y descubrimientos*. Lima: La Prensa.

Garcilaso de la Vega, Inca

- 1991 [1609] *Comentarios reales de los Incas*. 2 vols. Carlos Aranibar, ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Gibbon, Lardner

- 1993 [1854] *Exploración del valle del Amazonas*, Tomo II. Monumenta Amazónica D4. Iquitos: CETA.

Glave, Luis Miguel

- 1983 Trajines: un capítulo en la formación del mercado interno colonial. *Revista Andina* 1:9-76. Cuzco.
- 1985 La producción de los trajines: coca y mercado interno colonial. *HISLA* 6:2145. Lima.
- 1989 *Trajines: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- 2004 *La república instalada: formación nacional y prensa en el Cuzco, 1825-1839*. Lima: IPE, IFEA.

Göhring, Hermann

- 2006 [1877] Informe al supremo gobierno del Perú sobre la expedición a los valles de Paucartambo en 1873 al mando del coronel d. Baltazar La-Torre. En: Chirif Tirado, ed., pp. 313-459.

Grandidier, Ernest

- 1861 *Voyage dans l'Amérique du Sud, Pérou et Bolivie*. París: Michel Lévy Frères.

Grant, Rena V.

- 1963 *Three Men from Aroostook: the Story of the Hardison Family*. Berkeley: Brazelton-Hanscom.

Gray, Andrew

- 1986 *And After the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. IWGIA Document N° 55. Copenhague.
- 2002 [1996] *Los Arakbut. Tomo 1: mitología, espiritualidad e historia*. Alberto Chirif, trad. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques, IWGIA.

Hänke, Thaddäus

- 1901 [1785] *Descripción del Perú*. Lima: El Lucero.

Hassel, Jorge M. von

- 1905a Informe del 2º. ingeniero de la comisión exploradora del Istmo de Fiscarrald. En: JVF, 1905, pp. 67-100.
- 1905b Las tribus salvajes de la región amazónica. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 17:27-73. Lima.
- 1907 Informe del jefe de la comisión exploradora del alto Madre de Dios, En: JVF, 1907, pp. 259-394.

Helberg Chávez, Heinrich

1984 *Skizze einer Grammatik des Amarakaeri*. Tesis doctoral, Fakultät für Kulturwissenschaften, Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Tübingen.

1996 *Mbaisik: en la penumbra del atardecer*. Lima: CAAAP.

Herrera y Tordesillas, Antonio de

1944-1947 [1601-1615] *Historia de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. 10 tomos. Asunción, Paraguay: Guaranía.

Hobsbawm, Eric J.

1972 El impacto de la revolución industrial, 1780-1840. En: *La independencia en el Perú*. Heraclio Bonilla, ed., pp. 174-204. Colección Perú Problema N° 7. Lima: IEP.

Honigsbaum, Mark

2001 *The Fever Trail: In Search of the Cure for Malaria*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Huertas Castillo, Beatriz; García Altamirano, Alfredo, eds.

2003 *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento N° 32. Lima: FENAMAD, IWGIA.

Huxley, Matthew; Capa, Cornell

1964 *Farewell to Eden*. Nueva York, Evanston: Harper & Row.

JVF (Perú: Junta de Vías Fluviales)

1902 *Vías del Pacífico al Madre de Dios*, pp. 187-189. Lima: JVf.

1904 *Nuevas exploraciones en la hoya del Madre de Dios*. Lima: JVf.

1905 *El istmo de Fitzcarrald*. Lima: JVf.

1907 *Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba*. Lima: JVf.

Kaway Komori, Santos

2011 *Madre de Dios: cien años de historia, 1902-2002*. Lima: Editorial Zignos.

Klein, Herbert S.

2003 *A Concise History of Bolivia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lijerón Casanovas, Arnaldo

1999 *Antonio Vaca Díez: genio industrial y geopolítico boliviano*. Trinidad: Editorial RB.

Lizárraga, Reginaldo de

2002 [1607] *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Ignacio Ballesteros, ed. Madrid: Dastin, S. L.

Llosa, Enrique Salvador

1906a Las hoyas del Madre de Dios y Madera y la nueva ruta de Urcos, Marcapata y Tahuantinsuyo. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 19(3):260-301. Lima.

1906b Tribu de los arazaires. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 19(3):302-306. Lima.

Lohmann Villena, Guillermo

1999 *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Lima: PUCP.

Lyon, Patricia J.

- 1970 [1967] *Singing as Social Interaction among the Wachipaeri of Eastern Peru*. Disertación PhD, Antropología, University of California, Berkeley. Ann Arbor: University Microfilms.
- 1981 [1979] An imaginary frontier: pre-historic highland-lowland interchange in the southern Peruvian Andes. En: *Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology*. Proceedings of the Twelfth Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary. Peter D. Francis; François J. Kense, Philip G. Duke, eds. pp. 3-17. Calgary.
- 1995 El ocaso de los cacaos de Paucartambo. *Revista del Museo e Instituto de Arqueología* (Museo Inka) 25:171-179. Cuzco
- 2003 [1970] Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. En: Huertas Castillo y García Altamirano, eds. pp. 36-56.

Málaga, M. Wenceslao

- 1904 Informe que presenta el subprefecto de la provincia de Carabaya á la Junta de Vías Fluviales sobre la vía de Macusani al Madre de Dios por el río Inambari. En: JVF, 1904, pp. 169-173. Lima: JVF.

Marcy, Paul (pseudónimo de Laurent Saint Cricq)

- 1861 *Scènes et paysages dans les Andes*. Tome II. París: Hachette.
- 1875 *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*. 2 vols. Londres: Blackie & Sons.

Markham, Clements R.

- 1862 *Travels in Peru and India*. Londres: John Murray.
- 1880 *Peruvian Bark*. Londres: John Murray.
- 1991 [1852-1853] *Markham in Peru: The Travels of Clements R. Markham, 1852-1853*. Peter Blanchard, ed. Austin: University of Texas Press.
- 2010 [1859] *Expeditions into the Valley of the Amazons, 1539, 1540, 1639*. Cambridge Library Collection-Hakluyt First. Cambridge: Cambridge University Press.

Matienzo, Juan de

- 1967 [1567] *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena, ed. Travaux de IFEA. Tome XI. París, Lima: IFEA.

Maúrtua, Víctor M., ed.

- 1906 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*. 12 tomos. Madrid, Barcelona: M.G. Hernández, Henrich y Cía.
- 1907 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*. 8 tomos. Buenos Aires, Barcelona: G. Kraft, Henrich y Cía.

Miller, William

- 2006 [1836] Noticia de un viaje hacia el norte y también al este de Cuzco, y entre los indios chunchos, en julio de 1835, comunicado por el general Miller del Servicio Peruano, el 18 de junio de 1836. En: Chirif Tirado, ed., pp. 75-90.

Minerva del Cuzco

- 1830, Tomo 1, N° 37, 15 de mayo, pp. 2-4. Cuzco.

Moore, Thomas

- 1975 El petróleo y los nativos de la selva. *El Comercio*, 5 de setiembre. Lima.
- 1980 Transnacionales en Madre de Dios: implicancias para las comunidades nativas. *Shupihui* 16:451-461. Iquitos.
- 1981 SIL and a new-found tribe: the Amaraeri experience. En: *Is God American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Søren Hvalkov, Peter Aaby, eds., pp. 133-143. Copenhagen, Londres: IWGIA, Survival International.
- 1983 Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. *Shupihui* 28:415-426. Iquitos.

- 1996 *La situación de los pueblos indígenas de la selva peruana frente a la prospección/explotación de hidrocarburos y recursos minerales en sus territorios*. Informe Presentado a la OIT. Lima: GRADE.
- 2003 La etnografía tradicional harakbut y la minería aurífera. En: Huertas Castillo y García Altamirano, eds., pp. 58-92.
- 2006 Introducción. En: Chirif Tirado, ed., pp. 15-73.
- 2016 Los inka en las tierras bajas de la Amazonía suroccidental. *Revista Andina* 54:209-245. Cuzco.

Morrison, Tony; Brown, Ann; Rose, Anne, comps.

- 1985 *Lizzie: A Victorian Lady's Amazon Adventure*. Londres: BBC.

Nordenskiöld, Nils Erland Herbert

- 1905a Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-gebietes. *Ymer* 24(3):265-312. Estocolmo.
- 1905b Exploratioin scientifique au Pérou et en Bolivie. *La Géographie* 12:289-296. París.
- 1906a Comentarios referentes al conocimiento de algunas tribus indias del territorio del río Madre de Dios. *Revista del Ministerio de Colonización y Agricultura* 2:516-550. La Paz.
- 1906b Ethnographische und archäologische Forschungen im Grenzgebiet zwischen Peru und Bolivia. *Zeitschrift für Ethnologie* 38(1-2):80-99. Berlín.
- 1906c Travels on the boundaries of Bolivia and Peru. *Geographical Journal* 28(2):105-127. Londres.

Numhauser, Paulina

- 2005 *Mujeres indias y señores de la coca: Potosí y Cuzco en el siglo XVI*. Madrid: Cátedra.

Nystrom, John W.

- 2006 [1868] Informe al supremo gobierno del Perú sobre una expedición al interior de la República. En: Chirif Tirado, ed., pp. 225-312.

Olivera, José M.

- 1907 Informe del jefe de la comisión exploradora del alto Madre de Dios por la vía de Puerto Maldonado. En: JVF, 1907, pp. 395-439.

Oricaín, Pablo José

- 1906 [1790] Compendio breve de discursos varios sobre diferentes materias y noticias geográficas comprehensivas a este Obispado del Cuzco que claman remedios espirituales. En: Maúrtua, ed., 1906, Tomo 11 (Obispados y Audiencia del Cuzco), pp.319-377.

Otero Mutín, Rafael

- 2015 *Fitzcarrald: pionero y depredador de la Amazonía*. Lima: Pakarina Ed.

Pachacuti, Juan de Santa Cruz

- 1993 [1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Cuzco: IFEA, CBC.

Pacheco, José María

- 1840 *Viaje al célebre Camante por una sociedad de aficionados a la minerología en julio de 1836*. Cuzco: Imprenta de la Beneficencia.

Pacuri Flores, Felipe; Moore, Thomas

- 1992 Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo Arakmbut en Madre de Dios, Perú. Informe preparado para FENAMAD, presentado ante el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la OIT, Ginebra, julio 1992. Puerto Maldonado: Centro Eori.

Pagazaortundoa, Domingo

1907 [1798] Visita practicada por el capitán don Domingo Pagazaortundoa en los cicales de Cosñipata. En: Maúrtua, ed., 1907, Tomo 2, pp. 231-253.

Paredes Pando, Oscar

2013 *Explotación del caucho-shiringa, Brasil-Bolivia-Perú: economía extractivo-mercantil en el alto Acre-Madre de Dios.* Amazonía Sur-Oriental, Siglos XVI-XX, Tomo 2. Cusco: Editores JL.

Parker, Stephen G.

1995 *Datos de la lengua Iñapari.* Documento de Trabajo N° 27, Instituto Lingüístico de Verano. Lima: Ministerio de Educación, ILV.

Patiachi Tayori, Yesica

2015 *Relatos orales harakbut.* Lima: Ministerio de Educación.

Peluso, Daniela Marina

2003 *Ese Eja Epona: Woman's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds.* Disertación PhD, Columbia University, New York.

Pitman, Mary

1981 *Diccionario araona y castellano.* Riberalta: ILV.

Portillo, Pedro

1914 Memoria que presenta al Supremo Gobierno el Coronel D. Pedro Portillo, ministro de fomento, en comisión especial al departamento del Madre de Dios. Lima: Chávez.

Quispe de Del Maestro, Angela; Del Maestro Ríos, José de la Rosa

2012 *Madre de Dios: raíces históricas.* Vol. II. Lima : Punto Impreso.

Raimondi, Antonio

1874-1913 *El Perú.* 5 Tomos. Lima: Imprenta del Estado.

Renard-Casevitz, France-Marie; Saignes, Thierry

1986 Les piémonts orientaux des Andes centrales et méridionales: Des Panatagua aux Chiriguano. En: *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle.* France-Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes, Anne-Christine Taylor, eds. pp. 11-211. París: Éditions Recherche sur les Civilisations.

Reyna, Ernesto

1941 *Fitzcarrald el rey del caucho.* Lima: P. Barrantes C.

Robledo, Luis María

1898 Segunda conferencia sobre la hoya hidrográfica del Madre de Dios. *Boletín del Centro Científico de Cuzco* 1(1):38-66. Cuzco.

1900 *El valle de Marcapata y la hoya del Madre de Dios.* Lima: Imprenta y Librería San Pedro.

1906 Los varaderos del Mishagua al Manu. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 19(3):241-255. Lima.

Roux, Jean-Claude

1994 *L'Amazonie péruvienne. Un El Dorado dévoré par la forêt, 1821-1920.* París: Éditions L'Harmattan.

Rowe, John Howland

1985 Probanza de los incas nietos de conquistadores. *Histórica* 9(2):193-287. Lima: PUCP.

Ruiz Vela, Edwin

2013 *Vivencias de Madre de Dios*. Lima: Gráfica Flea.

Rummenhüller, Klaus

1987 *Tiefelandindianer im Goldrausch: Die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harakmbut in Madre de Dios. Peru*. Tesis doctoral, Freie Universität Berlin. Berlín.

2003a Los Santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual. En: Huertas Castillo y García Altamirano, eds., pp. 156-164.

2003b Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita. En: Huertas Castillo y García Altamirano, eds., pp. 165-184.

Rumrill, Róger; Vera Morales, Gustavo

1986 *Madre de Dios: El Perú desconocido*. Puerto Maldonado: CORDEMAD.

Sala i Vila, Nuria

1998 *Cusco y su proyección en el oriente Amazónico, 1800-1929*. En: García Jordán, ed., pp.402-545.

Samamé Boggio, Mario

1979 *El Perú minero*, Tomo I, Historia. Lima: Instituto Científico y Tecnológico Minero.

Samanez Ocampo, José Benigno

1980 [1885] *Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba, hecho por José B. Samanez Ocampo en 1883 y 1884. Diario de la expedición y anexos*. Lima: Consuelo Samanez Ocampo de Samanez e hijas.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1947 [1572] *Historia de los Incas*. Angel Rosenblat, ed. 3ª ed. Buenos Aires: Emecé.

Schneebaum, Tobias

1969 *Keep the River on Your Right*. New York: Grove Press.

Soria Heredia, José Manuel

1998 *Entre tribus amazónicas: La aventura misionera del P. José Álvarez Fernández, O. P. (1890-1970)*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Steward, Julian H.; Métraux, Alfred

1948 Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montaña. En: *Handbook of South American Indians*. Julian H. Steward, ed. Vol. 3, The Tropical Forest Tribes, pp. 535-656. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin N° 143. Washington.

Stiglich, Germán

1902 Informe del oficial de marina en la expedición, señor Germán Stiglich. En: JVF, 1902, pp. 33-107. Lima: JVF.

1907 Informe del jefe de la comisión exploradora de las regiones del Ucayali, Fiscarrald y Madre de Dios. En: JVF, 1907, pp. 1-258. Lima: JVF.

Sur, Boletín Informativo Agrario

1979 Transnacionales a la conquista de la selva. *Sur* 2(17). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Tamayo Herrera, José

1981 *Historia social del Cuzco republicano*. Lima: Editorial Universo.

Tizón y Bueno, Ricardo

1910 Del Pacífico al Madre de Dios. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 26(3):351-362.

Torralba Serrano, Adolfo

2014 [1979] Los harakbut: nueva situación misionera. En: Alonso Ordieres y Fernández Alonso, eds., pp. 581-597.

Tripp, Robert

1995 *Diccionario amarakaeri-castellano*. Serie Lingüística Peruana N° 34. Lima: Ministerio de Educación, ILV.

Triunfo de la Libertad, El

1830 *Espíritu nacional*. N° 10, pp. 1-2. 12 de mayo de 1830. Cuzco. [Disponible en la hemeroteca de la UNSAAC.]

Ulloa, Luis

1899 Introducción. En: Álvarez Maldonado, pp. iii-xxiii.

Valdez Lozano, Zacarías

1942 *Apuntes de Zacarías Valdez L. sobre la exploración del río Madre de Dios por Carlos Fermín Fitzcarrald*. Iquitos: H. Reátegui.

1944 *El verdadero Fitzcarrald ante la historia*. Iquitos: El Oriente.

Vargas Ugarte, Rubén

1962 *Historia de la iglesia en el Perú*. Tomo 5, 1800-1900. Burgos: Aldecoa.

Villalta, Juan S.

1904a Memoria del ex-comisario del Madre de Dios. En JVF, 1904, pp. 1-14. Lima: JVF.

1904b Informe sobre los ríos Tacuatimanu y Heath. En: JVF, 1904, pp. 27-43. Lima: JVF.

Wahl Kleiser, Lissie

1987 *Pagans into Christians: the Political Economy of Religious Conversion among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru, 1902-1982*. Disertación PhD, Antropología, City University of New York. New York.

1995 *De 'cristianos' y 'paganos': economía política y conversión religiosa en el suroriente peruano (1902-1980)*. México.

1998 Alucinaciones justificables: las misiones al Madre de Dios y la consolidación del estado peruano. En: García Jordán, ed., pp. 337-397.

Ward, H. J.

1981 Santo Domingo. En: *El Perú minero*. Mario Samamé Boggio, ed. Tomo IV(3), Yacimientos, pp. 1154-1163. Lima: INGEMMET, Universidad Nacional San Luis Gonzaga de Ica.

Weddell, Hughes Alvernon

1853 *Voyage dans le nord de la Bolivie et dans les parties voisines de Pérou ou visite au district aurifère de Tipuani*. París: P. Bertrand.

Werlich, David Patrick

1975 [1968] *The Conquest and Settlement of the Peruvian Montaña*. Disertación PhD, Historia, University of Minnesota. Ann Arbor: University Microfilms.

Woods, Josephine Hoepfner

1935 *High Spots in the Andes*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Wyma, Richard; Wyma, Lucille Pitkin de, comps.

1962 *Ese'Ejja y Castellano*. Vocabularios Bolivianos N° 3. Cochabamba: ILV.

Zelený, Mislav

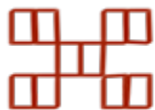
1976 *Contribución a la etnografía huaraya (ece'je). Contribución a la etnografía y clasificación del grupo étnico huarayo (ece'je), Madre de Dios, Perú*. Praga: Universita Karlova.



▲ Pesca tradicional harakbut de gamitana (*Colossoma macropomum*) en la Reserva Comunal AmaraKaeri. Fotos Christian Quispe, 2008.



▲ Indígenas arakbut. Misión Palotoa, río Alto Madre de Dios. Foto: Eulogio Nishiyama, 1956.



Diálogo con los Harakbut

Heinrich Helberg Chávez

Nota previa

Este artículo recupera temas que surgieron durante la preparación y elaboración de *Mbaisik... en la penumbra del atardecer: literatura oral del pueblo Harakbut* (Helberg, 1996), un libro que pretende ilustrar una nueva manera de hacer antropología, no solo situando al autor en el contexto, si no dialogando y discutiendo temas con sus interlocutores del pueblo Harakbut, con quienes mantiene diálogos individualizados y no solo como informantes de una cultura.

Estos temas sobrevivieron al olvido y me obligaron a repensarlos, hacer consultas, me inquietaron y tienen el poder de plantear soluciones a la humanidad para lograr aquello que avizoro como convivencia intercultural, que es un fin político. Estos son ejercicios para tratar de entender la cultura Harakbut, pero no como un objeto aislado, sino como una cultura capaz de aportar al mundo, que es un interlocutor válido, y eso nos emociona y entusiasma.

Solo podemos entender otra cultura cuando reflexionamos sobre cómo se construye la experiencia humana desde el lenguaje, desde cómo damos sentido a las palabras y discursos. Así, podemos apreciar la forma en que otras culturas encuentran soluciones distintas a problemas co-

munes, valiosas justamente porque son diferentes. Y es por eso que las exploramos con detalle, algo de lo que normalmente no se ocupa la antropología.

Solo si se mantiene la estructura de diálogo se puede superar la descripción objetiva, que objetiviza al otro y es ejemplo de una ciencia colonizadora, que ejerce poder desde su aparente neutralidad. Entender no es solo coincidir, es un proceso que va desde discutir los supuestos, hasta cómo se toman decisiones y cuáles son estas. Por eso, entender una cultura es entendernos con sus miembros, algo muy distinto a describir una cultura objetivamente, que resulta siendo un objeto elusivo. Al final, después de una investigación epistemológica, resulta que esta no es ningún objeto, sino una práctica. Y eso nos devuelve al diálogo en el que ya estamos.

Dándole vuelta a la historia

«Estamos arrinconados, aquí junto a la montaña, hemos venido de lejos, buscando la tierra sin mosquito. Por eso hemos terminado aquí», decía Mario Corisepa, conocido en la comunidad de Shintuya como Mariotone', es decir, 'Mario viejo', allá por el año 1976. En antropología se ha visto que la relación económica con el ambiente es, desde muchos puntos de vista y enfoques, decisiva para

el ser humano. En ese sentido, a los pobladores amazónicos de tierra adentro, del interior del bosque –a diferencia de los pobladores de los grandes ríos, más ricos en peces– se les ve desde el punto de vista de la economía globalizada como los pobres entre los pobres, los arrinconados en terrenos de la más baja productividad del mundo, asentados allí antes de la conquista, cuya situación empeoró luego de que sus tierras fueron invadidas y colonizadas tras la pérdida de autonomía política.

Pero su propia visión es distinta, porque buscar la tierra sin mosquito en la selva es buscar el paraíso, el lugar propicio para la vida humana. Y ese lugar fueron a encontrarlo en el Q'osñipata, al pie de la gran cordillera de los Andes, desistiendo adrede de la enorme productividad de los grandes ríos amazónicos, pero con poco mosquito y zancudo en compensación, lo que significa vivir en el paraíso. Es decir, la calidad de vida no se mide por la productividad sino por el bienestar. Y son cosas bien distintas.

Las sociedades que se llaman a sí mismas sociedades de bienestar, confunden 'productividad' con bienestar, y no caen en cuenta que para ser productivas han tenido que instrumentarse, y que eso ha causado un desequilibrio interno en sus vidas y en el ambiente donde llevan a cabo sus actividades económicas, cuyas consecuencias son las enfermedades de la civilización y su contraparte: el desequilibrio ecológico, caracterizado por la contaminación y el cambio climático. Y aunque los países industriales hayan exportado la contaminación ambiental a los países asiáticos, donde hoy día se produce la mayor parte de productos de consumo cotidiano con diseño europeo, las enfermedades de la civilización, asociadas al alto consumo, perduran y afectan hasta un 80% de su población.

La calidad de vida se mide seguro con muchos criterios y entre ellos estará, en los estados modernos, el de la autonomía política y el goce de las libertades políticas liberales, pero también se mide por los servicios ambientales a favor del sistema de vida, y la economía no es sino un componente de esos sistemas ecológicos.

Si hemos construido una racionalidad histórica del progreso sobre una racionalidad económica, es para superarla. Pero la superación la traerá la política, no la racionalidad económica. Porque las instituciones, como el mercado, por sí mismas, no tienen reglas. Las que tienen reglas son las personas y estas actúan con las reglas que les dio su cultura. El mercado, por sí mismo, no compele

a nadie a actuar de ninguna manera; sí lo hacen las culturas que permiten actuar, por ejemplo, en situaciones de necesidad, con estos u otros valores, de forma egoísta, o acumulando y compitiendo. Porque esta es nuestra cultura globalizada, nos caracteriza como "civilización" y permite una cultura de la supervivencia para imponerse a otros. Y las reglas del mercado de las que habla la economía son una cultura de supervivencia.

Los pueblos que vemos arrinconados se preguntan y nos preguntan también muchas veces: ¿Por qué hacen eso? Lo que para nosotros es un comportamiento absurdo y sin sentido: desequilibrar los sistemas ecológicos de los que dependemos, por ejemplo, tirando dinamita a las pozas de los ríos, lo es para los Harakbut también. Pero no se entiende la irracionalidad de la cultura que se llama a sí misma "civilización" y que no satisface los criterios mínimos de toda cultura: asegurar la sostenibilidad de sus gentes, que en este caso, después del proceso de globalización, hay que considerar que es del conjunto de la humanidad. Los países ya no pueden actuar unilateralmente, resulta antiético. La respuesta a estas irracionalidades es que la racionalidad económica se impone a la ambiental.

El habla de Mariotone' nos permite, entonces, girar toda la percepción de la relación economía/poder. Porque, así como Mariotone' juzga la calidad de vida con categorías naturales, no con categorías económicas, de ingresos y productividad, si algún día decidiéramos que tenemos que reequilibrar los servicios ambientales, que nos brinda la naturaleza, entonces también tendremos que desactivar la lógica económica o subordinarla a la ambiental. No hay otra salida.

Y si vamos a comparar los derechos políticos liberales con la autonomía de los adultos, los miembros plenos de las sociedades tribales, entonces las libertades en las sociedades tribales son mucho mayores: aquí se respeta la autonomía de la persona en todo sentido, salvo en los mínimos que exige la convivencia humana y la reproducción social, como respetar la regla de reciprocidad. Por eso, Ezequiel Moqui me decía que lo que no entienden es cómo se puede delegar poder a otros, como políticos, policías y jueces, cuando eso afecta la autonomía de la persona sobre sí misma, es decir, la esencia de la persona. Y eso les es inaceptable y nunca lo van a aceptar. Y eso afecta la delegación de poder en las democracias representativas. Si se nos dijo o hizo creer que la de-

mocracia era la mejor forma posible de gobierno, pues tendremos que volver a pensarlo, pues lo será frente a formas de gobierno más autoritarias, pero no frente a formas de gobierno paritarias como las de los pueblos indígenas en las que habrá acuerdos pero cada persona es siempre dueña de sí misma, no hay subordinación ante un poder que represente a la sociedad.

Los distintos universos de sentido de los pueblos cambian la interpretación de la historia

En muchas tardes yo me acercaba a conversar con Mario Corisepa, él me contaba que los Wachiperi habían tenido contacto con los inkas, y que sus emisarios bajaban para hacer intercambios al valle del Qosñipata, el valle de nieblas, en territorio Wachiperi. Llevaban borlas amarillas y rojas en la cabeza y por eso eran conocidos como cabeza roja "*waku wambed*" o amarilla, lo que nada tiene que ver con el color de la piel. Venían por plumas de aves, y según Mario, decían *pakaritaprisinchi*, y a cambio traían hachas, conocidas ahora como "*watei wambed*" (hacha roja), que están hechas con el bronce inka, que contiene oro. Y que a veces se encuentran en los ríos.

Los Wachiperi ocupaban todo el valle del Qosñipata, entre las actuales localidades de Patria y Pilcopata, que Garcilaso de la Vega menciona como *Pilcupata*, tierra de Opatariés. Desde allí, su territorio continúa desde la desembocadura del río Tono, por el E'ori Wachiperi, Amaru-mayo de los inkas o el río Madre de Dios actual, hasta el río Carbón, llamado así por los restos de carbón y troncos petrificados que trae con las crecientes. Allí empieza el territorio de los Arakbut, otro subgrupo o pueblo de la gran cultura Harakbut. Pero la bajada de los inkas no es por esta zona tan escarpada y llena de quebradas que golpean sus aguas entre rocas y que por lo tanto no son navegables, sino por la ruta a Callanga y por el río Mameria. Hasta hoy día, las comunidades de Huancarani y otras por el río Mapacho llevan borlas rojas y amarillas en sus sombreros, que hoy son de origen español (Ada Castillo Ordinola: comunicación personal, 2013).

Así que ese rasgo cultural queda. ¿O será que Mario viejo confunde noticias modernas con los datos históricos? No lo sabemos. Sea como sea, Mario cuenta que este intercambio se interrumpió con la llegada de los españoles, que venían con animales mora, como relata en su castellano quebrado «*arañando, arañando el suelo*». Como suponíamos tanto Mario como yo, la mora es el caballo.

El que dio con la explicación fue Gustavo Solís Fonseca, quién rápidamente se dio cuenta que mora es una raza árabe de caballos. Traída seguro por los españoles, con mucho cuidado. Y la mora, pues, era una yegua. Quedó claro también, que *pakarita* se refiere a pajarito, y que *prisinchi* debe ser la palabra española presente, ya que [i] y [e] son variantes de un solo fonema en quechua, y ti se pronuncia como chi en wachiperi y las otras lenguas de la familia Harakbut. La expresión *pakarita prisinchi* que Mariotone' dijo ser quechua, no era tal, era una expresión española, y era simplemente: pajarito-presente.

Estos intercambios de presentes, los interpreta el Inca Garcilaso de la Vega como tributo, pero nunca hubo sumisión ni sujeción, y por lo tanto tampoco hubo dominio, que justificara el término tributo. De eso están orgullosos los Harakbut. Aunque debido al prestigio que gozan los inkas esto parezca increíble, ellos estaban en desventaja estratégica frente a los pueblos amazónicos: desconocían el terreno, lo que es muy importante en esta zona tan escarpada y difícil, desconocían la canoa y tenían que desplazarse en balsa, lo que los hacía muy vulnerables. Puesto que los ríos son torrentosos, se estrellaban contra enormes rocas espumando en pasos angostos, como la desembocadura del Tono, o más abajo en el pongo del río Piñipiñi que hasta ahora es peligroso para canoas motorizadas que tiemblan a su paso por estas aguas removidas y de pronto se voltean o se estrellan contra peñascos y naufragan.

Pero lo peor no eran las volcaduras y remolinos, sino que estaban expuestos a las flechas de sus enemigos que los atacaban invisibles desde la orilla. Además, se enfrentaban a otro enemigo invisible: el choque biológico, que de entrada les provocaba diarreas y luego la uta o leishmania, que ataca las mucosas y las destruye y que encontramos retratada en muchos huacos de las culturas antiguas del Perú. Así y todo, hubo una colonización inka, y se establecieron cocales en las alturas, por encima de los 1,200 msnm, que abastecían al Cusco, en la zona que habitan los Matsigenka, en la margen izquierda del río E'ori de los Arakbut, Amaru-mayo de los Inkas y que actualmente se le denomina Madre de Dios. Pero fue una convivencia por pisos ecológicos. Para los Matsigenka, los pisos altos son zonas peligrosas, invivibles, habitadas por su dios Tasorinchi y por malos espíritus.

El territorio de los otros subgrupos Harakbut sigue el curso del río Carbón hasta la boca del río Manu, y de allí por la margen derecha del Madre de Dios hasta el Inambari.

La parte baja del río Manu fue también ocupada transitoriamente por los Harakbut en la época del caucho, lugar donde se reporta una matanza de mil personas; y también subieron temporalmente por el río Tahuamanu.

El viaje a un pueblo indígena amazónico se presenta entonces no solo como una aventura, si no como un viaje a otro universo de sentido distinto: hay que aprender a entender sus palabras, sus gestos, su manera de ser, cómo expresan sus emociones y sus ideas, y por supuesto, cómo viven y cómo valoran su entorno. Hasta aquello que suponemos invariable y necesario en la vida humana, puede cambiar. La historia que conocemos desde una perspectiva se enriquece con otras y caemos en cuenta que hemos sido manipulados. Que nuestra ciencia no es garantía de verdad, puesto que emerge de sus propias condiciones políticas, económicas e históricas. El diálogo con los pueblos indígenas ayuda a cuestionar los supuestos nunca esclarecidos de nuestros sistemas de conocimiento, cultura y religión. Confrontados con otros conceptos, otras decisiones filosóficas y políticas podemos recapacitar y volver a pensar: todo está por repensar en la cultura humana. Esa es la situación en la que nos encontramos.

La clave para entender por qué los Wachiperi que describe Mariotone' escogen tierras menos productivas, pero más saludables, es que los grandes ríos que son enormemente productivos, son también productivos para todas las especies y los insectos nos hacen a los seres humanos la vida imposible: ese es el infierno verde. Encontrar la tierra sin mosquito, sin zancudo, sin mantablanca, que como un tul cubre las partes expuestas del cuerpo y en cosa de segundos te deja todo cubierto de picaduras y ampollas, es pues una enorme ganancia. El precio es que sus ríos casi no tienen tortugas acuáticas, solo especies de peces más pequeños y poco lagarto. Pero los pueblos tribales no se miden por su productividad, sino por su cultura. Esa es la gran diferencia con la 'Modernidad', y no se miden por la productividad porque sus sistemas de intercambio (matrimoniales, bienes de consumo, rituales) se rigen tradicionalmente por las reglas de reciprocidad y equidad, es decir, por reglas políticas, no por reglas económicas. La economía está subordinada a la política y la política orientada a la sostenibilidad ambiental y social. Y obviamente carecen de una interpretación evolucionista de la historia.

Ninguna comunidad está en competencia con otra por quien produce más, ni maximiza su productividad ni su ganancia. Nuestro diálogo con los Harakbut no es solo

para entender y aceptar su forma de vida tradicional, es para mucho más. Es también para cuestionar, reflexionar y explicar cuando cabe hacerlo, y hacerlo además de manera conjunta, puesto que así como reflexionamos, también ellos reflexionan desde su propia cultura y el mundo que les toca vivir. Y en el que tienen que lograr conseguir una mejor ubicación para vivir como parte aceptada y respetada por el resto de la sociedad.

Pero con el entendimiento logrado, que surge de la comprensión de estas culturas que representan nuevas posibilidades lógicas de cómo plantear y hacer las cosas, se invita también a sacar conclusiones y proyectarse al futuro. El diálogo intercultural se amplía así con una nueva dimensión: generar nuevos conceptos y una nueva visión de la humanidad, que recoge e integra las culturas del mundo. Raúl Fornet-Betancourt nos habla de una globalización alternativa (comunicación personal, 2011) que para mí toma la forma de una nueva cultura, un replanteamiento de la humanidad en su conjunto. Un replanteamiento que tiene que reflexionar sobre el sentido de nuestras vidas y de la especie en la Tierra y que en ningún caso se puede restringir a ver cómo podemos sobrevivir.

El hermano de Mario, Alejandro Corisepa y su señora, Martha Dreve, que me alojaron y recibieron en su casa, me explicaron que los inkas tenían cocalas en las zonas altas, en territorio Matsigenka y ellos se infiltraban en esos cocalas para robar hachas de metal. La posesión de esas hachas era valiosa entre ellos, porque facilitaba el tumar árboles para sus campos de cultivo, y por eso había guerras y luchas, por las hachas, entre los mismos Harakbut. De manera que ya entonces había relaciones con la economía de fuera, como sucede hoy día entre la economía de mercado y la economía tradicional, entre las cuales también hay una de intercambio y relaciones inequitativas de aprovechamiento mutuo; así que eso no es novedad. Y cualquiera que los hubiera visitado, al ver que se mataban entre ellos, hubiera sacado la conclusión que se iban a aniquilar entre ellos mismos; pero eso no sucedió.

Mario explicó también que después de la conquista se formaron haciendas azucareras, y que tenían un camino a Cusco por las laderas de las montañas, y llevaban a esta ciudad sus productos, no solo azúcar sino también pieles y plantas medicinales. Pero muchas veces se volteaba la carga y caía todo por los peligrosos desfiladeros.

La conciencia de pueblo

La identidad de los pueblos Harakbut se orienta primero por las malocas tradicionales y luego por ríos y quebradas, como los Karenëri, Kupodnwëeri, Aräsaeri, entre tantos otros. Hay unidades sociales, que hoy llamaríamos pueblos, que tienen una cultura propia, y sus propias creencias, así como una lengua ligeramente distinta y a veces con diferencias mayores.

Así, la deidad Hudmö es importante para los Wachiperi, pero para los Arakbut del río Ishiri, es solo un espíritu que te protege si caes de un árbol, y lo invocan sobándote las piernas, para que no te hayas roto nada.

Las guerras internas

La siguiente historia la contó Chiring a Ezequiel Moqui en 1976, en la comunidad de Shintuya, quien le sirvió de interlocutor y le hizo preguntas para confirmar el sentido de algunos pasajes. Fue transcrita con la ayuda de Ezequiel Moqui. También traducida y comentada por él. Como constatarán, estas historias se enmarcan totalmente en el discurso cotidiano: no hay nada extraordinario acerca de ellas y funcionan perfectamente como anécdotas de las escaramuzas entre distintos grupos étnicos (aquí los enemigos son la gente-boca-negra). Posiblemente se trate de grupos de río abajo que los Harakbut llaman Toyëri, 'gente de río abajo', que presionan a los Harakbut del río Azul o Isiriwë, que a su vez son presionados por caucheros, que desatan una etapa de inestabilidad y violencia tierra adentro, en toda la zona.

Las anécdotas de estas escaramuzas –que no parecen ser guerras de pueblo a pueblo– están sujetas a interpretaciones subjetivas. Así, un grupo puede dar por muerto a alguien, cuando otros saben que sobrevivió al ataque y vive en otra comunidad. Que estas historias sean verdad, como dice Ezequiel Moqui, no se refiere al contenido objetivo, sino al tipo de discurso que permite una interpretación literal, muy distinta de los mitos como el Wanämëi, que según Ezequiel, «*también son verdad, pero de otra manera*», lo que veremos en otro capítulo. Aquí el texto en traducción libre:

“¡Bajemos a la playa! ¡Bajemos! Sí, pesquemos carachama, sí carachamas.

Así hablaron ellos. Así le dijeron al abuelo ya fallecido, el tal Mäkawi, que esperara allí, allí junto al cadáver del animal.

“¡Bajemos! ¡Bajemos! ¡Vamos! ¡Vamos!”

“Sí, ellos se preparaban para bajar, sí. Así van ellos. Sabiendo que están allí, ellos van a pescar apurados al hueco, van a pescar río abajo. Ellos van corriendo rápido. Esos encontraron huellas por la recta del río”.

- “Algún bocanegra, un asesino, un muy asesino”.

- “¡Oh!, ¿Has visto la huella de pie fresca?”.

- “¡Ahá! ¿Quién será? ¿Quién será?”.

Ellos se dijeron: “¿Quién pasa por aquí? ¿Quién será? Cualquier enemigo será”.

Cuando estaban listos para matar, ¡tsas!, allí nomás estaba el enemigo.

Les gritaron: “¡No!”, “¡Vamos a asar! ¡Vamos a asar! ¡Vamos a asar allá! ¡Vamos a asar más allá!” para que escuche el enemigo. Así: “¡Vamos! ¡Vamos! ¡Asemos aquí mismo! ¡Espera! ¡Asemos aquí mismo, rápido!”

Tomaron leña, recogieron leña en ese momento. Haciendo así ellos pretendían asar.

- “¿Quién? ¿Qué?” El enemigo, el asesino, no pudo traspasarlos [con flecha]. Así dijeron ellos, mientras se iban. Al irse no recogieron leña. Entraron al bosque más allá dando vueltas, cortando palo, cortando palo.

Ellos tiraron los palos: “¡Pasemos! ¡Vamos donde está Mäkawi”. Así dijeron los abuelos, mis ya fallecidos abuelos hablaron entre ellos:

- “Tú, vete a esperar junto al cadáver del animal”. “Espera”, le dijeron a otro, donde los peces blancos. El pasó [la noche] soñando que lo herían.

Las ya difuntas hijas le dijeron que había enemigo: “¡Padre! ¡Padre! El enemigo se acerca para combatir, han llegado padre, el enemigo se sienta para combatir, han llegado”,

- “¡Oh, hay enemigos, padre, hay enemigos, padre! El enemigo mata, está por matar”.

Él esperaba tener un sueño.

- “Así, ¿qué hay hijo, qué? ¿Qué hay hijo, qué?”

- "Enemigo hay, padre, enemigo hay."

- "Dónde, hijo, ¿cuál es? Yo también sé, hijo. También yo sé hijo".

- "¡Levántate! ¡Ponte de pie!"

Los hijos, ya muertos.

Querían ir a otro sitio, las hijas propias ya fallecidas.

- "También yo sé, ¡Pongámonos de pie!"

El coge la mochila rápido y recogiendo la mochila, rápido, rápido, las coge con la mano, corriendo, corriendo.

Cuando ha entrado a la casa. "¿Qué? ¿Qué hay? ¿Qué?", dice Mäkawi.

- "El enemigo está por llegar Mäkawi, el enemigo está por llegar. He soñado que hay enemigo ¡Ojalá que sea bueno, ojalá que salga bien!"

"A mí será, a mí será. Yo iré a morir", dice Mäkawi.

"Será que voy a morir", se decía uno, los otros dos: "Será que voy a morir yo".

- "¿Será posible que no hayan caído en cuenta? ¿Será posible que no los hayamos visto?" –así se dijeron que había [enemigos].

- "¡Vamos! ¡Vamos!, antes de que suban [por el río Azul], antes de que suban."

Entonces, así ellos estaban por ir. Entonces vieron por la recta del río. Así oyeron el sonido de una flecha que vuela al pasar y pirara, traspasa a una persona. Encontraron muchas plumas de flecha, una flecha.

- "¿Gente de labio pintado de negro?" [Interroga el interlocutor]. "Gente labio-negro" [confirma el relator].

Entonces, así: "¿Quién hay?", entonces "¿Quién hay?" El ya fenecido Yombu les dijo: "¿Quién hay, padre, quién hay?"

- "Cualquiera de esos enemigos será. Cualquiera de esos, un enemigo será, hijo".

Entonces ellos vieron una cabeza de flecha [parte de atrás de la flecha], pluma de flecha vieron ellos, ellos vieron.

- [El interlocutor interroga:] "¿Ese Mäkawi, ese cuñado?" [y el relator responde] "Ese tipo, el enemigo traspasaba con flecha por las cabeceras" [y el interlocutor] "Gente-boca-negra, gente-boca-negra, aha."

Entonces, así, "¡Espera! ¿Cuál será? ¿Cómo es? ¿Cómo? Entonces ¡Espera! ¿Cómo será? ¿Cómo?" Entonces cuando oscureció, cuando oscureció bien, él vio por la recta del río.

Entonces [dijo]. "No, no hay por acá".

El se imaginó que habían pasado. El llamó por la recta del río para que cualquiera venga. De allí, así, otro grupo venía, otro grupo venía, otro grupo venía. Mientras los otros iban, mujer, mujer, mujer, había enemigo mujer.

[El interlocutor] "¿Enemigo?" [el relator] "¡Enemigo mujer! ¡Viene! ¡Viene!" Entonces, así, dijeron eeee, eeee.

- "Allí se va se", dijeron.

- [El interlocutor] ¿Hay enemigo? [el relator] ¡Enemigo boca-negra!

Entonces se dijeron: "Allí se va el enemigo". Entonces, ellos se fueron ensayando gritar a gente, se fueron para subir al bosque gritando.

[El interlocutor] "¿Enemigo?" [el relator] "¡Enemigo!"

Un cabeza negra, creo cabeza negra allí, se dijeron, mientras iban eeee [hablando], mientras iban eee les contestaron, ee, se fueron gritando.

- "¿Qué podemos hacer para ganar? ¿Qué podemos hacer para ganar de una vez? ¿Qué puedo hacer yo solo para ganar de una vez?", así me dijo él a mí, me dijo él, él a mí dijo así.

Entonces, así, cuando iban, cuando iban, dijo él: "¡Vamos!" entonces ellos se levantaron para irse, se levantaron. Entonces pasaron, cruzaron el río al otro lado.

Así cruzaron ellos, así, por donde había una ladera del río, por donde había una ladera del río subieron. Aaaaa, ellos hacían bulla. Los que iban atrás les gritaron, el jefe máximo gritó: “¡Hagan bulla!”

“¡Enemigo! ¡Enemigo! ¡Ya viene! ¡Ya viene!”

Entonces, así, al otro lado, este, Mäkawi, el abuelo ya fenecido, porque como tantos otros dijo: “¡Voltear por acá!”.

Ellos hacían camino para subir, para subir. En otro sitio se sentaron para lechar y vieron pasar volando flechas. En otro sitio se sentaron, listos para atacar.

Entonces así, ellos iban por el monte *pu, pupugn*, caminando se perdieron. Llegaron apurando el paso, cerca de la paca, apuran el paso, para traspasar con flecha apuntan a la paca, cogiendo la flecha bajo el sobaco.

“¡Espera que oscurezca!”, él espera que oscurezca: “¡Hagamos así! Así hizo él.

[El interlocutor] ¿Quién? [el relator] Ese abuelo ya fallecido Masek.

Entonces así, allí, allí, allí, estando seguro, dijo: “¡Maten ya! ¡Maten ya!”, pensando que los otros no podían disparar flechas. Muy cerca, apuró el paso, allí se puso serio cuando iba.

[El interlocutor] ¿Enemigo? [el relator] Enemigo labio negro. [El interlocutor] Enemigo labio negro. El pensó que iban a tirar flecha a la gente por el camino.

Así, templando el arco señaló allí. Cuando levantó el sobaco le clavaron flecha del otro lado.

[El interlocutor] ¿Quién, quiénes lo mataron? [El relator] El abuelo difunto Mäkawi. El viejo Mäkawi, al abuelo difunto.

- Entonces, así, “¡Ay!” Dijo así. Entonces cayó. Le dio más clavándole flecha.

- [El interlocutor] Allí. [El relator] Le clavaron flecha. Otro que sabiendo reía lo botó más allá detrás del otro.

- [El interlocutor] aa (sigue) [el relator] otra persona.

[El interlocutor] ¿Enemigo? [el relator] ¡Enemigo!

Otro le clavó flecha. El gritó cayendo. Otra persona más allá, el que estaba riéndose y pintándose el cuerpo, al otro le clavaron flecha y cayó gritando, gritando.

Entonces, allí, cayó en cuenta: “¡Hagan por mí! ¡Mátenles!”, dándose cuenta.

Como sea, disparen sin apuntar, están acabando con nosotros. El enemigo nos está terminando. Entonces, “¡Ay! ¡Ay! ¡Ay!”, se sentó.

Gritó: “¡Les haremos daño! ¡Haremos daño a ustedes!”

Espera, ¡Cómo se dio cuenta!

Así como hoy, cualquier día los mataremos. Al hombre blanco le contó *ae' ae'* la mujer: al viejo lo han atravesado.

Entonces, mientras él pretendía subir por el riachuelo a la casa, por el riachuelo no había por donde subir por el peñal. Otros disparaban sin apuntar flechas *dah, dah, dah*. Así fue. El abuelo ya fenecido volteo por la ladera del cerro cogiendo la mochila, corre, corre, corre. Cogiendo la mochila se escapó. Entonces los enemigos hicieron quemar la casa.

[El interlocutor] ¿Enemigo? [El relator] ¡Enemigo!

Ellos hicieron quemar la casa. Así hicieron ellos. Al capitán (*wäntopa*), a ese, al jefe militar máximo ellos lo mataron.

[El interlocutor] ¿A un labio negro? [el relator] ¡A un labio negro! ¡al asesino, al muy asesino! [El interlocutor] Él duerme [el relator] Él.

Comentario al texto

El lector del relato se habrá dado cuenta que la dramatización del texto, con muchas citas hace que el texto en la versión escrita sea de difícil lectura, pero en la versión oral, cobra vida justamente por eso. El relato tiene la forma de Anécdota 1 + Anécdota 2 + Anécdota 3... hasta que se llega a la anécdota significativa: la muerte del *wäntopa*, que es el motivo de todo el relato. Pero no sigue la forma clásica de de introducción, nudo y solución, porque es de tipo anecdótico.

No se parece este tipo de texto a los mitos y está ubicado en la vida cotidiana *harakbut*, cuya característica esencial aparece cuando el personaje principal, Mäkawi, espera un



▲ Mujer arakbut. Misión Palotoa, río Alto Madre de Dios. Foto: Eulogio Nishiyama, 1956.



▲ Indígena arakbut haciendo fuego con taladro tradicional. Río Alto Madre de Dios. Foto Eulogio Nishiyama, 1956.

sueño antes de actuar. Es decir, una señal especial: se vive pendiente de los sueños y eso significa vivir pendiente del subconsciente colectivo y las señales que nos envía. Por ejemplo, soñar con boa es soñar con guerra. Estas señales, como los sueños, están codificados por su significado. No basta una apreciación consciente de una situación, se necesita un diagnóstico del subconsciente colectivo. Lo que eso significa para la vida: vivir con esa doble conciencia es algo que espera todavía una apreciación más cabal, pero que esas señales del subconsciente pueden salvarnos de peligros y adelantarse a la lectura racional de la realidad cotidiana es algo sobre lo que existe mucha experiencia acumulada esperando una interpretación que no esté prejuiciada, por ejemplo, por la visión científica del mundo, que de hecho queda demasiado estrecha.

La enseñanza de Martha Dreve sobre los *waroyokeri*-soñadores

Los Harakbut tienen una institución de soñadores, cuyos miembros son *wayorokeri* o *wambayorokeri*, que quiere decir 'soñador' o *wambayorokeri*, 'el que sueña mucho'. Los soñadores regulan la cacería haciendo alianza con espíritus que sueñan. Todo hombre adulto desea ser un *wayorokeri*: para eso tiene que construir una relación con el espíritu que es dueño de la especie. Los soñadores pueden también desarrollar la habilidad de curar y entonces se les denomina *wamänökkaeri* o curandero. Estos, así como pueden curar pueden dañar o incluso matar a alguien. Cuando alguien tiene una seguidilla de enfermedades o males crónicos lo toman por brujería. Y todos se ocupan constantemente de la brujería.

Piensen, por ejemplo: «*Por qué me mira ese así*». Y si tienen una pequeña herida, piensan de inmediato que podría ser daño o brujería. De manera que las acusaciones de brujería son frecuentes y los curanderos notables tienen muchas acusaciones pendientes. De manera que se vive en tensión por eso, y hay algunos que por eso prefieren aislarse. Por eso también, muchos, aunque curan en secreto, prefieren no ser reconocidos, para evitar las acusaciones de brujería.

Conocen varias formas de hacer brujería, por ejemplo, con las huellas de los pies, *waai'*, con restos de comida abandonados, con zapallo. Pero el hecho es que el ser curandero *wamänökkaeri* es un asunto prácticamente masculino.

Las mujeres tienen otra institución, las niñas brujas, llamadas *chiwembet*. A las niñas entre 11 y 14 años, las otras

chiwembet les pasan un sapo que acercan o alejan de la persona a la que quieren afectar, provocando enfermedades. La muerte por brujería se produce por vómito de sangre, pero distinguen muy bien este tipo de síntoma de la tuberculosis, por ejemplo. Es específico y se origina en la boca del esófago. El origen de la brujería es la envidia/avaricia que se dice *suenöpo*, y brujería se dice con la misma palabra *suenöpo*, de manera que la brujería está movida por los antivalores de la envidia y la avaricia.

Son estos los antivalores sociales, que se oponen al intercambio equitativo, a la solidaridad en el trabajo, el quedar pares (*wayawaya* o ambos-ambos), y el ser dadivoso, que caracterizan a la cultura. Son antivalores porque interrumpen los ciclos de intercambio equitativo que sostienen a la sociedad Harakbut como el intercambio matrimonial y los intercambios de presentes, que se hacen para confirmar las relaciones de parentesco de una pareja, por ambas líneas. Estos intercambios aseguran la continuidad de los clanes y la estructura social y una distribución de alimentos más pareja, ya que la caza y la pesca pueden depender de muchos factores casuales y no siempre tienen resultados positivos. De manera que el intercambio de bienes, y especialmente de carne de monte y pescado, compensa las carencias y ayuda a los que por cualquier circunstancia no están en condiciones de conseguir su propia carne.

Antiguamente, el que iba a ser curandero era escogido por los ancianos soñadores desde que nacía y era separado de sus padres. Se dice que lo criaban los hombres, dándole de mamar. Este hecho les resulta poco creíble a los jóvenes harakbut contemporáneos, pues nunca han visto tal cosa, pero la experiencia médica confirma como posible que la succión active las glándulas mamarias masculinas. El niño criado así por los soñadores era tratado muchas veces con ortiga, lo que hacía que la madre sufriera y muchas veces no resistiera ver a su hijo llorar constantemente, y se lo llevara de nuevo a casa.

Así, cuentan que uno de los más viejos de la comunidad de Shintuya había sido malogrado como curandero, porque lo recogieron. Hay que saber, que en la crianza de niños harakbut, estos están siempre bajo custodia de la madre, la hermana mayor o alguna señora de la familia muy cercana, de manera que si el bebé o el niño llora siempre lo atienden inmediatamente y no soportan que el niño llore y lo llenan de besos y le dan de mamar tratando de calmarlo y hacen eso inclusive a sabiendas que

la persona que lo atiende no tienen leche. No resisten los llantos de un niño. Con estas características culturales es fácil suponer la desesperación que tendría la madre cuando los soñadores trataban a su hijo con ortiga.

Mateo Hikka cuenta también de otra iniciación excepcional: «*Ese soñador estaba siempre sentado frente a su casa. Allí veía siempre pasar. Solito estaba y veía pasar [espíritus]. un día se fue así, así no más, sin avisar a su esposa, ni a sus hijos. Se fue a la cocha. Allí durmió en hojas. La gente salió a buscarlo. Encontraron donde había dormido y que había comido gramalote. Cuando la gente salió, los que estaban por acá, les dio miedo y regresaron. ¡Pero siempre veía pasar así por la niebla!*». Así se inicia uno de los relatos acerca de una iniciación chamánica extraña y que se da muy pocas veces. Tanto que los jóvenes y los de mediana edad no conocían esta posibilidad y no podían ordenar estas experiencias: «*Nunca ha habido algo así*». Los más viejos sí sabían de esa posibilidad: «*Así hablan*», me decían, «*pero sí hay*».

Al soñador lo encontró una segunda partida, totalmente sumergido en el agua. Solo sacaba la nariz para respirar. Así había estado todo el tiempo, recibiendo visiones. Cuando lo encontraron él los increpó: «*¿Por qué me han parado!*» –dijo. Efectivamente, le habían interrumpido el proceso de iniciación: «*lo malogaron*».

De ese soñador se dice que «*todas las noches, pero todas las noches, sale a cazar solito, solito se va. Y siempre trae majás, solo majás*». Y agrega: «*Soñaba de aurora. Cuando sueña puede cazar, la madre de los animales le da*». «*Pero si hay abuso lo para. Entonces tiene que cambiar [de especie] y se cambia de nombre. Siempre se cambia de nombre*» (Mateo Hikka en Helberg, 1996:29-31).

La manera como la madre de la especie los detiene es apareciéndose en sueños «*como una niña*». Martha Dreve explica que «*eso puede ser así en el camino, también*», pero eso es muy extraño, normalmente «*se les aparece en sueños*». De esta manera podemos decir que la institución de los soñadores sirve tanto de incentivo a la caza y pesca, como de freno, cuando «*hay abuso*», sobrecaza o sobrepesca. Y que el espíritu de la especie aparezca no es cuestión de tener una visión o soñar o estar en el camino, hay que construir esa relación acumulando conocimiento de muy distintas fuentes y tipos. Está claro que las regularidades de la especie son conocidas por jóvenes y adultos, como que, cuándo es época de desove, los peces suben

en enjambres. A esta época se le conoce como *mijano*. Pero quizá el que se interesa más por la especie, sabe también los otros movimientos, como a qué quebradas llegan de dónde y cuándo, y el tamaño de los peces.

Hay conocimientos regulares y otros irregulares. Puede que la especie desaparezca por años, y luego regrese súbitamente, como cuando desapareció la huangana de las inmediaciones del Parque Nacional del Manu y por cuatro o cinco años no se le vio por sus caminos. Algunos biólogos sospecharon que podría deberse a una epidemia, porque los indígenas de la zona encontraban, antes que desaparecieran, la comida en sus estómagos en bolas, algo muy extraño. Pero el hecho es que hay que manejar el conocimiento de distintas fuentes, tipos y calidad, de manera que la relación con la especie no se plantea como mecánica o causal, sino que la personificación de la especie parece justificada, puesto que se comporta como una persona, con ciertas características regulares, otras impredecibles o hasta caprichosas.

Mi colaborador, Juan de Dios Chimätani, me contó por ese entonces, en mi segunda fase de investigación, en 2004-2005, que él tenía una especial conexión con el mundo de los peces, puesto que una vez había flechado a dos boquichicos con una sola flecha. Así, con una señal especial, empieza una relación que Chimätani trata de comprobar posteriormente, fijándose en los detalles de la vida de los boquichicos y acumulando conocimiento, en torno al hecho singular que había flechado a dos de un solo tiro. En consecuencia, la relación con el espíritu de la especie, que le da a esta sus normas y forma de vida específica, hay que construirla. No es el sueño lo que hace la conexión, sino el conocimiento que se logra.

El *wambayokeri* también «*puede ser parado*» por el espíritu del animal «*si hay abuso*». No solo es, por lo tanto, un incentivador, que transmite sus conocimientos sobre dónde y cómo cazar, sino también un regulador, que frena la sobrecaza y evita «*la falta de respeto*». Este es, entonces, un tipo especial de manejo, que no se resume bajo el término *e'mba'a* o 'trabajo' (Helberg, 1996:28). A este tipo de gestión del conocimiento lo hemos llamado "gestión ritualizada", a diferencia de la normativa que es la occidental contemporánea. Solo en esta dimensión cobra la personificación su verdadero sentido; es un instrumento de la gestión sistémica del ambiente, que la cultura occidental y sus ciencias no han generado.

Resumiendo, lo cierto es que contar que uno ve cosas en sueños o si tiene visiones no es la prueba que es soñador, pues eso es incontrolable, lo que es controlable y público es la capacidad de predicción y la de curar, y esa la da el conocimiento del comportamiento de la especie, como vimos arriba. Y como dice Mateo, no se trata de adivinar dónde y cuánto hay de qué para cazar: «*el que sabe puede decir*». Y los pobladores le exigían al soñador malogrado «*que pueda curar siquiera un poquito*». Son esos pues los criterios con que se juzga si alguien es soñador. Y son públicos y controlables.

El hecho que los ciclos de sueños con espíritus estén atados a los sueños sexuales, sin embargo, tiene su razón de ser. Ata el cambio de especie a un reloj biológico interno, cuya frecuencia es de cada tres meses aproximadamente. Y es por eso también que los soñadores tienen que dietar, es decir, no tener relaciones sexuales y evitar ciertas comidas y sal, grasa y dulces. Y explica también por qué solo los varones son soñadores.

Después, los misioneros dominicos se deshicieron de los antiguos curanderos, llevándolos a otras comunidades, donde al poco tiempo murieron. Según me contó el hermano Luis, en mi primera visita a la comunidad de Shintuya por 1976, los curanderos ordenaban la muerte de las jóvenes *chivembet* y eso causó un serio declive poblacional, por lo que se creó un vacío espiritual que muchos han tratado seguro de llenar. Así, Ezequiel Moqui quería reconstruir, con ayuda de su abuela, las enseñanzas de su abuelo, pues él creía que tenía ese conocimiento y que seguro lo había compartido con su esposa. Para eso tenía que retornar a la comunidad de Puerto Luz, donde estaba su abuela. No sé si lo logró. Y luego sucede esta iniciación que relata Mateo Hikka en Shintuya, y seguro muchas otras que no se han dado a conocer.

El animismo (Tylor, 1871) ha sido reconocido por la antropología desde sus inicios, pero visto de cerca ofrece un rostro distinto: no es una creencia ingenua de que todo está provisto de un alma, por el simple método de la proyección del yo humano. Que no era así salió a relucir cuando una anciana me dijo, mientras caminaba por la orilla del río: «*Nosotros creemos que todo tiene su alma*». Si lo tomamos literalmente parece corroborar la tesis del animismo. Pero yo le pregunté: «*¿Y las piedras del río también?*» Y entonces me contestó; «*Eso no lo sé yo, tienes que preguntar a otros*». Mi propósito era claro: encontrar una excepción, porque la creencia debía tener ciertas condiciones,

que debía averiguar, y evitar que fuera una generalización universal, como la antigua tesis del animismo. Esas condiciones las reconocemos, por ejemplo, en la institución de los soñadores *harakbut*: allí tiene sentido hablar de las madres de las especies, porque vemos cómo funciona y para qué. No es una creencia general y gratuita.

Los espíritus madre y el mundo de los sueños

La historia de la antropología nos dice que este tema se tocó inicialmente, porque es central para la comprensión de los pueblos del mundo, pero no se avanzó mucho, principalmente por cuestiones metodológicas. Se pensó que los sueños obligaban a deducir que las personas tienen espíritus, porque las imágenes en sueños de las personas eran los dobles espirituales, y esa fue la tesis de E.B. Tylor. Pero ese no es el caso con los *Harakbut*. Los sueños tienen un uso muy especializado, las señoritas que se aparecen en sueños y con las que tienen relaciones, son *wawëeri*, espíritus del río y la relación con el espíritu que se sueña hay que construirla organizando el conocimiento. Durkheim (1912) pensó que, en lugar de deducir de una experiencia, como las imágenes de los sueños, la existencia de espíritus, habría que pensar en una impresión emocional del espíritu colectivo de la tribu. Pero en todos estos casos sucede que el reconocer la imagen como espíritu, sea de un sueño o una visión, requiere que se tenga previamente el concepto de espíritu, si no lo que se ve es solo un sueño o una imagen superpuesta al paisaje. Es decir, nada nos obliga a pasar de una experiencia a un nuevo concepto, con necesidad lógica.

Y la creencia en espíritus es muy general, de manera que será difícil deducirla de experiencias particulares, sean cual fueren estas, porque serán distintas y dispersas. Por eso, la solución al dilema tiene que estar en el mismo lenguaje cotidiano y en la manera cómo organiza la experiencia. De esta manera, encontramos verbos como pensar, imaginar, sentir, alegrarse, que interpretamos como una actividad mental.

Todo lo que hay que hacer es girar de la actividad al gestor de esa actividad, para tener un gestor mental o espiritual: un yo, un alma o un espíritu. Solo con este concepto de espíritu que proporciona el lenguaje cotidiano es que un sueño puede ser interpretado como la aparición de un espíritu, y lo mismo vale para las visiones. Esto fue lo que quisimos destacar en un pequeño artículo en alemán,

publicado en 1984, como “Acerca del espíritu y los espíritus”. En él se pretendió iniciar una renovación metodológica de la antropología, introduciendo estrategias para averiguar el sentido tomadas de la filosofía del lenguaje, que en lugar de confiarse de las definiciones de palabras, como las usa la filosofía tradicional y la ciencia para entender conceptos, recurre a los criterios de uso cotidianos, para entender primero el uso de las palabras en el lenguaje cotidiano y luego, si fuera necesario, ver qué han hecho los usos especializados, con sus definiciones.

Es por eso que hemos buscado los criterios de uso de la creencia en las ‘madres de las especies’ en los Harakbut y no nos hemos quedado con definiciones sobre qué son los espíritus de las especies. Y eso nos sitúa en una práctica que utilizan para regular la caza y la pesca, y tiene un sentido práctico: funciona tal como está. Es decir, no se trata de teorías acerca de la existencia de ciertos entes que influyen en las especies de plantas y animales, que habría que comprobar empíricamente. Su razón de ser es otra: su existencia es el supuesto de la institución de los soñadores. Y por lo tanto, está extraída de la duda, no porque se haya constatado su existencia, sino porque son el supuesto, tan indudable como lo es que pensamos o tenemos conciencia porque hablamos, recordamos, dormimos y soñamos y despertamos y seguimos siendo los mismos.

Pero mientras que la práctica tenga un sentido para la vida, no hay por qué cuestionarla. Estaríamos equivocando el discurso y tratando lo que tiene un sentido práctico y que funciona como debe, como si fuera una hipótesis. Error que cometemos los que no conocemos la cultura por dentro, pero también cometen algunos de la misma cultura, que, por ejemplo, salen a buscar una aparición cuando alguien relata haberla visto.

Ingresando al mundo del sentido de los Harakbut

Otro tema es claro, por qué surge la interpretación de pensar, soñar, imaginar, calcular y tantos otros verbos similares, como actividades mentales. Y esto sucede prácticamente en todas las culturas, con pequeñas variantes. Además, muchas veces se reconoce una afinidad entre el pensamiento y la manera cómo actúan los espíritus. Lo cierto es que la interiorización de pensar y los otros verbos mentales como “fenómenos interiores” no satisface los criterios de un fenómeno, pues no se dan en el tiempo y el espacio, ni hay órgano interno que los perciba. Lo que sucede es muy distinto. Cuando pienso en alguien,

lo hago porque lo digo, no porque suceda nada especial en mí, mientras lo hago, por ejemplo, cuando coloco flores a un muerto y digo que son para esta persona.

Y sé lo que otros piensan porque expresan su pensamiento o pueden dar explicaciones, pero no sé nada, ni tengo acceso a ningún proceso mental, mientras que está pensando en voz alta, para comprobar que lo que dice también lo piensa. Eso lo puedo extraer de su capacidad para contestar preguntas, o deducir de su comportamiento, pero pensar no es ningún proceso que acompaña lo que se habla. Ni tampoco un hablar con uno mismo. Y por último, yo mismo me entero de lo que pienso, cuando lo expreso. Y estos son los recursos que nos brinda el lenguaje cotidiano, y que son los recursos que manejan todos los hablantes, pero que la filosofía de lenguaje usó para sus propios fines y quizá también con sus propias limitaciones culturales o de concepción del problema filosófico.

Las mistificaciones y malentendidos del lenguaje deben ser muy antiguos y están, seguro, muy arraigados en el ser humano, con una gran cantidad de variaciones en las culturas. Así, por ejemplo, en Occidente, pensamos a veces con la cabeza, y hasta se ha llegado a postular que pensar es una función del cerebro y que el cerebro es como una computadora. Es decir, se identifica pensar con “actividad cerebral”. Pero no así en el lenguaje cotidiano, que no sabe nada de actividad cerebral. Pero todo esto, como la gran metáfora de la interiorización de los verbos mentales, son metáforas, producto de intentos de dar explicaciones.

Para los Harakbut, cuando preguntamos con qué se piensa, no entendieron bien, y tampoco supieron dónde queda el pensamiento. Juan de Dios Chimätani no podía dar respuesta, hasta que por fin dijo “en ninguna parte”. Y fue en esa ocasión también que dijo que el espíritu *toto* actuaba como el pensamiento. Y que podía entrar en una habitación aunque las puertas estuvieran cerradas. Si los Harakbut no caen en la trampa de creer que pensar ocurre en algún lugar, sí consideran que las emociones fuertes como el odio o la cólera se concentran en el *wanöpo*, la espalda baja. Esto es algo así como decir que amamos con el corazón. Pero resulta que estos “lugares” también son metafóricos y cambian con las culturas.

Lo cierto es que la antropología cambia su manera de comprender al ser humano, si se hace de una hermenéutica del

lenguaje, que le da una visión de los recursos que este maneja, como explicar el pensamiento, presentar la imaginación o contar un sueño que son las formas cómo el pensamiento, la imaginación y los sueños ingresan a la experiencia humana, de manera pública y controlable por todos. Lo mismo se aplica para la sensación de dolor o las emociones, todas tienen comportamientos característicos, pero el dolor tiene una ubicación, duración e intensidad, que lo caracterizan como experiencia, a diferencia de las emociones que no cumplen esa condición y solo son una reacción a una situación dada, que se interpreta de una u otra manera.

Cabe resaltar que el pensamiento occidental recién empieza a contar con una filosofía de lenguaje plenamente desarrollada desde inicios del siglo XX, si dejamos de lado los chispazos geniales de Karl Marx y Friedrich Nietzsche. En China, en cambio, sí hubo en la antigüedad una filosofía del lenguaje, con varios pensadores de talla universal y una discusión muy especializada que los filólogos nos hacen ver que era en todo comparable con las discusiones modernas, para gran ventaja del pensamiento filosófico chino, por supuesto. Curiosamente, a pesar de las distancias en tiempo y cultura, desde el siglo III a.C. nos llegan resultados comparables y consistentes con los modernos.

Esto nos permite reconocer también que hay distintas visiones del lenguaje, unas con énfasis en el lenguaje como medio de conocimiento, otras en la conducción social o en la manipulación social, y otras en las ilustraciones gramaticales o las imágenes poéticas que podemos hacer de los conceptos. La visión cognitiva ha predominado en la cultura occidental, la ética en China y la simbólica entre los Desana de la selva colombiana del Vaupés. En el caso de los Harakbut es todavía un tema por explorar. Pero sí podemos observar que la visión poética de su lenguaje juega un rol importante en sus vidas, como se ve en la historia de *Mākawi*.

Es por esta nueva comprensión del ser humano y también de la praxis social, que la antropología se ha hecho dialogal en un sentido más pleno. No puede ya extraer sus fundamentos científicos de la discusión académica, porque eso sería caer en un fundamentalismo ingenuo. No se trata ya solo de describir una cultura, como si fuera un objeto, cuando es actividad, una práctica común y controlada con criterios públicos, que es creativa y se transforma a sí misma –incluyendo al que la “observa”–. De manera que para entender hay que dialogar y ponerse en juego, usar criterios y ver si funcionan, al igual que

el otro también está en juego. Lo que puede crear puentes entre culturas es la capacidad de autoanálisis de una lengua y las costumbres que implica. Del intercambio de esos análisis resulta una nueva comprensión –no una descripción supuestamente objetiva– que no hará sino reafirmar los supuestos de la cultura del que describe su “objeto” y que se comporta como una cultura dominante que objetiva a aquella otra de la que habla y juzga.

El resultado de este diálogo esclarecedor que debe ser compartido, debe conducir a una mejor comprensión del tema para ambas partes y finalmente conducir a una nueva forma de vida en común, donde los pueblos indígenas tengan un lugar seguro y respetado, y que sus aportes ayuden a configurar la vida de todos. Este es el aporte del diálogo intercultural en el que la antropología se inserta y renueva su metodología a la vez que acompaña la gestión social de los pueblos indígenas críticamente para construir la convivencia intercultural. La antropología supera así la antigua dicotomía entre antropología teórica y práctica, y une la reflexión y comprensión con el seguimiento y la práctica política.

La cuestión de la interpretación simbólica vs. la ambiental

Para algunos antropólogos se plantea un dilema: hay pueblos indígenas para los cuales sus rituales se ubican en un marco de referencia ecológico, como los puso Gerardo Reichel-Dolmatoff (1968) en evidencia para los Desana de Colombia. Para otros antropólogos el asunto es solo simbólico. Pero también para algunos miembros de los pueblos indígenas, a los cuales han dicho que tienen que protegerse y actuar para evitar un daño, pero no les han dado razones ecológicas para ello. Y las justificaciones ecológicas, como limitar el crecimiento poblacional, les parecen raciocinios externos. Pero en el caso de los Harakbut eso depende de a quién preguntes.

Mientras que Andrew Gray trabajó con un curandero con un mayor énfasis y desarrollo en lo simbólico en San José de Karënë, Mario Corisepa en Shintuya tenía un pensamiento ecológico muy desarrollado, y eso partía desde cómo justificaba la forma tradicional de construir las viviendas y todos los aspectos de la cultura. Para los Wachiperi y los Arakbut de la comunidad de Shintuya está muy claro que la institución de los soñadores tiene un sentido ecológico y eso de forma explícita y contundente, porque el conocimiento que se construye en torno a la señal inicial del espíritu incentiva la caza y

la pesca, pero también las frena “cuando hay abuso” (entiéndase un consumo excesivo). Y la costumbre de contar con soñadores *wayorokeri* es común a todos los pueblos de la gran cultura Harakbut. En consecuencia, no se necesita recurrir a una explicación funcional, que no es intencional, porque existen explicaciones con una racionalidad ecológica dada por los mismos indígenas. De manera que el asunto parece depender de con quién trabajas y qué visión tiene esa persona de su cultura. Como en Occidente, pueden convivir varias visiones de la misma cultura y hasta visiones opuestas.

Los mitos y su sentido

En 2012 escribimos en *Los mitos de Datem del Marañón*:

«El discurso de los mitos ha atraído desde hace mucho a la humanidad y, en consecuencia, han surgido una serie de interpretaciones, pero ninguna de ellas ha logrado explicar la razón de ser y el por qué de los mitos. La lista empieza en la Grecia antigua, con el mismo Platón, para el cual los mitos son historias que hablan de los dioses. Pero eso no siempre es así. Entre las muchas teorías que tratan de vislumbrar el sentido de los mitos, el primer gran paso adelante se da cuando se considera a los mitos como un discurso aparte, con sus propias reglas y formas de inserción en la vida social, distinto del discurso cotidiano y de otros como el científico o religioso. El paso es significativo porque en un principio se consideró al mito como una mentalidad, que abarcaba la totalidad del quehacer humano de modo que circunscribirlo a cierta manera de hablar para determinados usos ya era un avance importante».

«Resulta evidente que los mitos apelan a la fantasía humana y eso ha sido resaltado de distintas maneras, pero el último esfuerzo de interpretarlos en este sentido, por Claude Lévi-Strauss, lleva a crear El mito del mito. Lévi-Strauss (1958) expone en un pequeño artículo metodológico de su Antropología estructural I su concepto del mito, como un relato con episodios, cuya secuencia no está determinada, en los que cualquier evento puede seguir a cualquier otro. Ese concepto del mito es, sin embargo, el mito en el pensamiento occidental, el mito que es el enemigo de la razón. Y ese no es necesariamente el sentido que tiene en las culturas indígenas».

«Sucede, sin embargo, que la fantasía, lejos de ser un juego sin reglas, aún en el mundo occidental contemporáneo, tiene sus propias reglas, por cierto distintas, de las reglas explícitas a las que nos tiene acostumbrada la vida social, y cuyo ejemplo típico son las instrucciones de juegos o las matemáticas, con sus definiciones e indicaciones sistemáticas. Contrastado con eso, la fantasía parece carecer de reglas, pero si así fuera, entonces no sabríamos cómo reconocer fantasías y tampoco ponernos a fantasear. Entonces, es obvio que lo que encontramos es otro tipo de reglas y regularidades que no se parecen a un cálculo. Aquí las reglas son distintas: aprendemos a fantasear a partir de un tema, sobre el que podemos hacer variaciones, como es hacer máscaras a partir de un modelo, por ejemplo, o partir de escenas lúdicas y crear nuevas versiones. Sucede entonces, que nos hemos hecho una imagen falsa de lo que es una regla y un comportamiento regular: hay muchas formas de inducir un comportamiento regular en la vida social».

«Con la fantasía creamos nuevos juegos de reglas y nuevas posibilidades de cómo pensar algo, inclusive otras realidades, con fundamentos y supuestos distintos. Podemos crear, por ejemplo, un mundo ensoñado, similar a los sueños. Hay una fantasía científica que permite diseñar nuevos modelos innovadores y hay una fantasía filosófica, que nos permite formular nuevas interpretaciones de la realidad. Cuando Jenófanes, por ejemplo, en el siglo IV a.C., se mofa de la imaginación de los dioses del panteón griego, porque tienen las mismas figuras, como el ser humano, y comparten los mismos problemas, amoríos y delitos, lo hace porque reconoce que los dioses griegos son una proyección de la situación humana, y luego propone un dios abstracto, que es la unidad de todas las cosas. Entonces está haciendo uso de la fantasía filosófica, distinta de la religiosa. Es decir, la fantasía filosófica, con su imaginación abstracta, sigue creando ilustraciones de conceptos, pero es una imaginación específica, distinta que el imaginar sus dioses como bueyes, estallidos de rayos o cisnes enamorados, que son propios de la fantasía religiosa».

«Lejos de carecer de reglas, la fantasía sigue las suyas, y sus temas se centran en aspectos centrales de la vida humana como la sexualidad o la muerte. No

cualquier cosa combinada con cualquier cosa despierta la fantasía. Si se para una mariposa sobre una bicicleta, ¿sucede algo? La respuesta es: nada. No hay una conexión que nos atraiga. El resultado es a lo más una idea sosa o absurda. Y es probable que la fantasía tenga variaciones culturales, pero este es un tema todavía no estudiado (Helberg, 2012)».

Cuando en 1996 se publicó *Mbaisik... en la penumbra del atardecer*, el propósito fue analizar el discurso de los mitos. El resultado fue que estos se usan en sus contextos originales para una serie de objetivos distintos que les dan sentido en su sitio y lugar. Sin el contexto propio y la intencionalidad de los narradores, el texto por sí solo oscila entre tener y no tener sentido dependiendo de qué contexto le imaginemos. Lo que puede decir por sí mismo es poco (el sentido literal de sus palabras y frases) como cualquier otro texto arrancado de su contexto.

Reconstruir ese contexto que da sentido es el trabajo del antropólogo y lo hicimos con comentarios gramaticales que inciden sobre el sentido de las palabras y frases, y con qué criterios se juzga las distintas acepciones. No nos contentamos con las definiciones fáciles del tipo que se encuentran en el diccionario, sino que desarrollamos cómo se juzgan los sentidos de la manera como hemos visto arriba. Es decir, no recorriendo el texto como cualquiera que comunica un mensaje determinado en el lenguaje coloquial y viendo de qué se trata, sino viendo los entretelones: lo que no aparece en la superficie pero que son decisiones previas y que acompañan el relato.

El mito escoge el recurso del relato posiblemente por razones mnemotécnicas, para que los escuchas se interesen por la historia, se la aprendan y repitan. El recurso funciona, y tan bien, que los relatos saltan de cultura a cultura y reciben interpretaciones distintas –un trabajo todavía por hacer y documentar–. Esto es lo único que une al discurso del mito. Por lo demás, sirven para cosas tan distintas como expresar un miedo o una angustia recurrente en una sociedad, como el miedo al incesto y la muerte que acarrea, dando origen a una creencia; pueden servir también para marcar una identidad grupal o expresar las metáforas fundamentales de una cultura. Y pueden prestarse también para otros juegos mentales, como equilibrar una relación cazador-presa, de manera que al invertirla, el cazador resulta presa de sus víctimas. O para jugar a la lógica y ver qué pasa si se rompe el orden mo-

ral y entonces se rompe también el orden natural. Y en consecuencia suceden cosas fantásticas. Como que de la boca del mentiroso vuelan mariposas.

En algunos casos, los mitos establecen modelos, que sirven a las personas para actuar de acuerdo a ese modelo generalmente idealizado. Y en algunos casos explican la unidad de espíritu de un pueblo porque fue creado o instaurado por un solo personaje. En estos y otros casos más, los usos del relato son siempre concretos y contextuales, aunque estén ritualizados o sancionados socialmente, y se sepa cuál es su significado socialmente válido. Es siempre interesante recordar cómo Joanna Overing (2000) cayó en cuenta que cuando una autoridad estaba contando una historia, no estaba describiendo, por ejemplo, cómo un ratón le habló a una rata, lo que estaba haciendo era usar ese ejemplo para ilustrar una enseñanza moral. Y eso significa que si pensamos que tales diálogos entre animales y personas son descriptivos, no hemos sabido encontrar el tipo de discurso que se está llevando a cabo. Porque en esa función, la historia no es ni verdadera ni falsa, no está conectada con la experiencia de esa manera. Lo que puede ser bueno o malo es el consejo que se da, pero no la historia que ilustra el caso.

La primera consecuencia es que no se puede estilizar el mito para confrontarlo con la razón, a la manera que hace Heidegger, como una etapa en el desarrollo de la humanidad. Todos los seres humanos comparten el lenguaje y el sentido común, y se hacen una imagen cotidiana de la vida con ese sentido común. En todas las culturas se razona y todos los lenguajes tienen medios para ello; y en los mismos mitos se les ve a los actores razonando, no “mitificando”. Confrontar el mito y la razón es por ende insostenible. No existe una mentalidad mítica, ni una lógica sin identidades, porque todas las lenguas identifican con criterios de lo que están hablando, por cierto, de muchas maneras, no solo poniendo nombres. Y de forma variable según los contextos e intenciones.

En consecuencia, el mito no es un discurso donde se confunda identidades, por ejemplo de animales, con personas, ni tampoco es el reino de la fantasía donde todo puede suceder, y de episodio a episodio todo puede cambiar, como lo caracterizó Claude Lévi-Strauss, porque esa es la visión occidental del mito como antípoda de la razón, pero el mito no es antípoda de nada, es solo otra manera de expresar los mismos conceptos y razones que compartimos.

Lo que sí puede suceder es que los lenguajes humanos en sus prácticas de cómo razonar, tengan algunas diferencias de detalle. Por ejemplo, la lengua harakbut es objetiva: no distingue una falsedad de mentir. Con el cristianismo se subjetiviza la culpa, se introduce esa diferencia en las lenguas europeas. Entonces tenemos que distinguir lo general, lo compartido con toda la humanidad, de las diferencias culturales específicas. Y esta tarea atraviesa toda la apreciación del lenguaje y la cultura.

No hay tampoco el mito de mitos, el mito abstracto, la estructura del mito. En realidad, los mitos son bastante diferentes y engranan de manera distinta con el sentido que les otorgan los hablantes. Fíjese que si queremos dormir a un niño, el sentido que le damos al mito es el de un cuento, una historia que sumerja al niño en relaciones fantásticas, que rebajen su resistencia al sueño, que deje de apegarse al mundo cotidiano y se duerma. Ese no es el sentido de los grandes mitos y no es el sentido de las historias que expresan temores y tensiones sociales o existenciales, que más bien lo llenarían de sobresaltos.

Pero lo que perturba es que ni los mitos ni los cuentos son transparentes, no están escritos en un sentido literal, porque hacen un uso extensivo de la ilustración gramatical. Si decimos que la vida es breve como un relámpago, esa es una ilustración gramatical. Si decimos que el espíritu de alguien es un soplo o una luz esa imagen implica una comprensión de lo que entendemos por espíritu, no solo de la definición verbal, sino de todo el uso de la palabra en su contexto social.

Por ejemplo, si pensamos que nuestro ambiente, con sus especies de plantas y animales y otros elementos como estrellas o astros tienen para nosotros una naturaleza social, entonces las cosas, las plantas y animales son personas y podemos expresar eso por una gran metáfora en la que las personas se transformaron en esas especies, que tienen una estructura social propia, similar a la tribal. Eso es patente en el mito Matsigenka de *yabireri* y su cargado, como menciona France-Marie Renard Casevitz (2004), que va nombrando todas las especies y crea así la diversidad biológica (pero la contradicción es que ya existían antes; sino, no tendrían nombre, así que solo crea la relación con el espíritu tutelar).

Es entonces la estructura social la que se proyecta, no solo el ser persona o ser animado como individuo, como detectó la antropología en sus fases iniciales cuando hablaba del

animismo. La necesidad para esto es estructural. No es una metáfora derivada de observaciones, digamos de lo humano que son los pajaritos cuando dan de comer a sus crías. Tiene que ver con la proyección de relaciones de intercambio y reciprocidad entre dos o más unidades: la cultura propia y el resto de culturas humanas y no humanas.

Lo interesante de esta socialización es que conduce a relaciones equilibradas y un modo de gestión del conocimiento por medio de rituales. Eso es resultado de un pensamiento sistémico, altamente sofisticado. No es una medida inocente o confusa. Se trata que, como decía el filósofo Johann Georg Hamann, instructor de Goethe, que las imágenes apelan a la emoción. Los mitos son parte de la comprensión emocional del mundo. Y entonces, de súbito, queda claro por qué tanto la cosmovisión como los mitos usan de forma tan extensa la ilustración gramatical: son los elementos que necesita el curandero para curar y para dañar, puesto que son las emociones fuertes, que están acompañadas de gestos, pero también de reacciones químicas que influyen directamente en la salud, positiva o negativamente. Los mitos no son solo adornos intelectuales, de difícil comprensión, son elementos de control social, parte de un sistema de gobernabilidad que una vez instaurado en los miembros de la sociedad, a los cuatro o cinco años, como sugiere Héctor Sueyo Yumbuyo (comunicación personal), ya nunca le abandona. Y que funciona en gran parte de manera auto-regulativa.

En consecuencia, los mitos aunque usen lo que parece imágenes poéticas no son poemas, el juego es otro, muy distinto y cada vez otro para los distintos usos de relatos. En los poemas se trata de acertar con la mejor manera que se exprese una idea en imágenes, en el mito, de crear una especie de subconsciente social compartido, un teclado, que se deje tocar luego en varios sentidos, que sirve para diagnósticos, pero también para sanar o dañar. Pero que es algo distinto que el subconsciente personal que establece conexiones entre conceptos de manera aleatoria, o determinados por la historia personal, y que por eso requiere que se establezcan métodos aleatorios (de asociación libre) como lo hace el psicoanálisis clásico, para que aflore, porque el discurso cotidiano, con sus conexiones lógicas no lo deja aflorar. Aquí vale entonces eso que decía Carlos Castaneda a través de su curandero yaqui Don Juan, que el sentido común es una construcción del lenguaje cotidiano, y que hay que suspender el diálogo interior para ingresar en otros mundos, como el de la magia (Castaneda, 1971). O para que

el niño se duerma contándole cuentos. Eso ya lo tenía claro Heráclito que decía que el mundo de la vigilia estaba controlado por una praxis social, con reglas fuertes como la constitución del Estado y que en el mundo del sueño estamos solos: entonces los cabos están sueltos, las reglas, si las hay, no son controlables: todo vale. El subconsciente individual es esa asociatividad sin control social: pero el subconsciente de las sociedades indígenas no es ese, que los indígenas llaman “loco”, cuando turistas les cuentan sus experiencias con alucinógenos, sino un subconsciente colectivo controlado socialmente, en el que se han puesto las ilustraciones conceptuales como elementos para interpretar y que hay que “saber escuchar” e interpretar.

Otro pueblo, como los Desana del río Vaupés de Colombia, definen el sentido de las palabras por esas ilustraciones gramaticales, distintas de las intenciones de los hablantes y de los conocimientos que tenemos de las cosas (las clasificaciones y razones para que esto sea de una manera u otra, y que ahora sabemos pueden variar de acuerdo con la decisión del hablante o el acuerdo al que lleguen en situaciones concretas). Finalmente, estos tres ingredientes ingresan activamente a la cocción de lo que es el sentido de un discurso como el cotidiano o el discurso mítico, y hay que verlos en acción. Esa cocción es una negociación que se da cada vez que hablamos y definimos de qué, cómo y para qué hablamos.

Puede suceder –y de hecho sucede– que las reglas sociales establecidas y las intenciones de los hablantes se conflictúen, y entonces los hablantes quieren decir algo para lo que no está hecho el lenguaje como que todos ven el mismo rojo, cuando eso no es posible constatar. Tampoco que mi dolor de muelas es igual al del otro, y menos todavía cómo me acuerdo de algo y cómo recordamos lo mismo si lo hemos vivido juntos. Y eso puede llevar, como se verá, a asunciones cada vez más complejas, que la humanidad ha enfrentado desde siempre con muchas dudas y reflexiones a veces atrevidas, en soluciones diferentes. Son estos problemas que han nutrido la filosofía de los pueblos. Y de las grandes tradiciones filosóficas del mundo también, pero como ya podemos advertir, los múltiples usos de los mitos no son resultado casual, son producto de una filosofía y de un pensamiento abstracto que los usa y cuyo fin es la gobernabilidad. Si esa filosofía usa la mitificación y nos habla del dueño de la especie como si fuera un curandero o un jefe político de los animales, o del espíritu del pueblo o del modelo de conducta masculino como seres espirituales, eso es así porque el mito es un instrumento, por cierto, no para aprovecharse de las

personas o explotarlas económicamente, sino para lograr los mínimos consensos que permiten la vida en sociedad.

Entonces, la mitificación no tiene aquí (con los pueblos tribales y cacicazgos) la connotación negativa que se le da en la Ilustración europea y que parece llegar hasta la actualidad en la filosofía de lenguaje, cuando delata, por ejemplo, la metáfora de la interiorización de la vida mental, como si fueran “fenómenos interiores”, cuando no satisfacen los criterios de un fenómeno, pues no se dan en el tiempo y el espacio. Hay que corregir ese mal concepto de la mitificación, porque aquí no es sino un instrumento para instaurar un sistema efectivo e igualitario de autogobierno. Y como se verá también un sistema de interacciones equitativas con el ambiente cuyo objetivo es la sostenibilidad ambiental y social.

Admitir esto tiene cierto costo, porque quiere decir que el lenguaje humano tiene mitificaciones constitutivas, las cuales podemos esclarecer, pero de las que no nos vamos a deshacer. Quizá haya sido este el último sentido de la filosofía de lenguaje de Ludwig Wittgenstein (1970): pasar de la idea que la comprensión de los problemas filosóficos por el método del análisis lingüístico lleva a que estos se disuelvan, a la idea que son las paradojas con las que la humanidad tiene que convivir y que no nos vamos a deshacer de ellas.

Es probable también que el rechazo a la mitificación en la Ilustración y después, esté unido a la idea que la razón articula no solo el discurso racional humano, sino también la misma realidad. Y esa es otra visión del mundo. En la filosofía de lenguaje (Wittgenstein, 2001) se demostró que si bien hay razones que justifican los usos del lenguaje, también es cierto que las razones se acaban y que hay que tomar los usos como son.

Los mitos son, por lo tanto, un eslabón en una forma de vida. No son poemas como hemos visto, porque se usa la ilustración gramatical y la metáfora para otros fines; no son voces del inconsciente, porque los mitos son puestos en las mentes conscientemente para crear un subconsciente colectivo y controlable socialmente; no son ejemplos de una manera de pensar infantil, puesto que son instrumentos de una forma de pensar y de gobernar enormemente hábil y sofisticada, para gobernar sin mandar; y, finalmente, tampoco son ejemplos de un Mito, escrito con mayúsculas, porque ese no existe, sino distintas maneras de usar relatos para fines distintos y a veces emparentados.

Mito wachiperi sobre Hudmö

El texto según Mario Corisepa:

Hudmö coge con la mano, hace fuerte. Hudmö sostiene con la mano. El sostiene el cielo con la mano para que no se caiga. Hudmö sostiene de noche con la mano. Hudmö está cargando, está cargando el cielo. Hudmö sostiene con la mano. Sostiene con la mano, cargando. Cuando se pone pesado el pasa el cielo al otro lado [el otro hombro]. Cuando le tiembla el músculo sale mucho sol, decían los ancestros, a este lado pasaba. Mucho brillaba el sol, decían. Hudmö arrancaba [la tierra], haciendo entrar a todos, los pasaba a este lado [del hombro]. Hudmö los pasaba a este lado. Cuando Hudmö pasaba a todos, brillaba mucho el sol. Brillaba mucho el sol. Así Hudmö, antes contaban, antes contaban, entonces Hudmö arrancaba así la esfera celestial, así dicen. Porque sentía dolor en el hombro, él apuntaló [la esfera celestial] con un palo. Le dejó marcada la piel según se dice. A Hudmö le dejó marcada la piel. El cielo que sostenía con la mano se bajó.

Hudmö vino hacia el mar. Otro, dice, el otro apuntaló. Mucha gente del mar venían por el canto del río. Antes [los que vinieron del mar] visitaron este lado, a la gente del río E'ori. Hace mucho, al salir de la poza, [dijeron] "¡No le digas! ¡No le digas!". Él los saludo: "Estoy solo", "Digo: me voy más allá". Así contaron. Así Hudmö, así fue, así dijo él. El pasaba [la esfera celestial] al otro lado, cuando temblaba el músculo, contaban, dicen pues, al otro lado pasaba.

Se cayó allí. Cuando tembló el músculo, se cayó. Así es nuestra manera. Mucho solea sobre nosotros. Cuando le tembló el músculo se cayó [la esfera celestial].

Así, eso nomás ya.

El interlocutor, Juan de Dios Chimätani agrega: "antes dice, menos sol era".

Canción sobre Hudmö

Este es el texto original en lengua wachiperi:

*Hudmö önpok, önpok, önpok... önpokmë.
Watönë'kundakmëihën hönpokikamëte kën.
Embotänpokmëhë.
Hudmömëipi, oro Hudmötapi botahodnwikanë.
Hudmö onpok, onpok onpokmë.
Aista. Hudmö.*

Esta es la traducción libre al castellano (Helberg, 2012):

Hudmö pasa, pasa, pasa... pasaba.
Por encima de los ancestros, de los ancestros él pasó.
Gente de Hudmö, nosotros somos gente de Hudmö,
así nos dicen.
Hudmö pasa, pasa, pasa... pasaba.

El mito del Wanämëi y su interpretación

El texto del mito del Wanämëi, al igual que el texto de Hudmö, habla de un personaje con el cual los Arakbut se identifican. Los Arakbut son un subgrupo de la gran cultura Harakbut, distinto de los Wachiperi, los Toyëri, Aräsäeri o Pukirieri. Se sienten hijos del Wanämëi y así exclaman cuando recitan el texto o cantan una de las canciones acerca del tema.

El Wanämëi es un árbol, que es el eje del mundo. En él se salva la humanidad de una enorme catástrofe que marca el paso de una época a otra, de una humanidad a otra. El mito habla pues, de la "época de fundación de cultura". Y el árbol de Wänämëi es a su vez la ilustración de la idea de las líneas de descendencia, que ordenan los intercambios matrimoniales y establecen el sistema de parentesco Harakbut, uno de los más complejos de la Amazonía peruana, con siete líneas de descendencia que practican matrimonios exogámicos, es decir, de una línea de descendencia con otra, nunca hacia dentro, lo que consideran incesto. La prohibición del incesto es el eje central de la sociedad y de su mundo.

Aquí el texto del mito del árbol Wanämëi en traducción libre:

Hace mucho tiempo llovió. Estaba lloviendo, lloviendo... En ese tiempo tampoco amanecía. Solo cuando estaba bien el tiempo podía salir la gente. No amanecía por nada. El fuego también quemaba. Ardía el fuego, también ardía. Toda la comida, nuestra comida de plantas cultivadas se puso amarguísima. A nuestras plantas de cultivo las cubría *si'pi*, la mala hierba. Solo a la semilla de *si'pi* le iba bien. A ellos les daba asco la nuca y el oído. Ni estaba nuestra comida de plantas cultivadas. No se podía hacer nada. Así estaban.

Entonces hubo una joven casadera... como de porte de ella. Cuando el loro *birik* la llamó gritando, se acostó con ella depositando una semilla en la mujer. Ella se recostó, se echó para él. De allí el

loro *birik*, gritando *këya' këya' këya' këya'* trajo la semilla del Anämëi. Se posó. Se acostaron juntos con la semilla. A la mujer le hizo reír *wag wag wag wag*. Mientras ella pensaba que el loro se había elevado llevándose la semilla, ¡putug! –se paró de golpe el árbol Anämëi.

Al árbol Anämëi le crecieron ramas frondosas, los brazos del árbol estaban bajos. Le crecieron los brazos entrelazados, muy bajo, cerca de la tierra. De allí la gente y todos los animales empezaron a subir, subieron. Como humo, humo... empezó a humear... humo estaba quemando.

- "¡Anämëi, sube un poco!".

- "¡Anämëi, crece, Anämëi!".

- "¡Crece Anämëi! ¡Crece hacia arriba!" -le dijeron a Anämëi".

Por arriba sonó *ndututu* y el árbol creció para ellos.

- "¡Otra vez! ¡otra vez! ¡otra vez!".

Un disco bonito apareció para ellos. El humo les tapaba el rostro, sí. Así les sucedió a ellos. Se arrimaron al árbol y se taparon el rostro. Apareció una esfera para tapar a la gente del humo. Entonces Anämëi creció hacia arriba; en lo alto sonaba *dututu*. Sentados de a varios se balanceaban arriba. Sí.

Era de noche y no amanecía. En ese entonces ellos permanecían sin amanecer. Empezó a apagarse el fuego. Al poco tiempo se apagó el fuego. Así estaban. Al rato se apagó el fuego y el árbol se balanceaba, balanceaba... La tierra empezó a ponerse blanda. La tierra estaba ardiendo hasta la base del Anämëi. En todo el territorio la tierra se ablandó. De allí, el Anämëi estuvo así mucho tiempo. Esa pava de monte negra, la pava de monte ojo -despertó. Así fue cuando estaba por amanecer.

Ellos pensaban:

"Hoja negra, hoja del árbol Anämëi -¿Qué?".

"Voló, *bbbo bbbo* dando vueltas. En el mismo árbol ¡*ka!* se posó la pava del monte".

"¡Será que está apareciendo el amanecer! ¡Cómo era antes!" -se dijeron ellos¹.

"De nuevo, otra pava *bbbo* lo rodeó. Se posó ¡*Ko!* En el Anämëi. También la pucacunga *dug dug dug* voló en círculos y regresó al mismo lugar".

"Canta porque está amaneciendo" –se dijeron– "La pucacunga canta porque está amaneciendo".

La luz apareció con el amanecer. El ara azul-amarillo ellos pensaban que era una hoja amarilla prendida del árbol. También el ara rojo, ¡*tarak!*, daba vueltas, gritando ¡*tarak tarak!*, voló bajo rodeando al Anämëi se posó junto con los otros. Después van aparecer las plantas. De allí, el ara rojo existió². Mientras pensaban:

"Hoja roja, hoja roja prendida del árbol", gritando *sak*, una bandada de aras rojos dio vuelta y *kumbumbu* se posaron en las ramas. El loro cabezón, gritando *haak* dio, allí mismo, una vuelta".

Ellos dijeron: "Está amaneciendo" –se dijeron así– "está amaneciendo".

Entonces hubo luz intensa.

Después dijeron: "¡Bájate Anämëi! ¡Bájate Anämëi!".

Dutut por lo bajo se partió algo, cerca... muy cerca. Entonces:

"Tenemos buen sitio para corretear, para corretear fuerte, Tenemos buen sitio para corretear".

Dijeron así: "¡Tenemos para corretear!".

Mientras tenían que correr, empezaron a decir: "¡Rápido!". La tierra no estaba lista para ellos. Cuando estaban correteando, ¡un desaparecido!, ¡otro desaparecido! Así sucedió a aquellos que bajaron, la tierra no estaba lista para ellos.

¹ Todo va a volver a ser como era antes del fin del mundo, esa es la expectativa. Con el fin del mundo olvidaron todo y ahora empiezan con el 'amanecer' a reconocer todo, a ojo-despertar. "Ojo-despertar" es 'abrir el ojo', pero también ver al mundo con otros ojos.

² El ara azul-amarillo es llamado guacamayo boliviano; el rojo, guacamayo peruano.

Se sumergieron donde la tierra estaba blanda. Solo los que cogieron de la base del Anämëi vivieron. Sí, se casaron entre hermanos. Sí, es incesto. Desde ese entonces morimos, así es con nosotros. Así, conociendo a sus hermanas, les tiraron del brazo. Cuando les tiraron fuerte del brazo, *jmin!*, lo arrancaron. Pobres quedaron, les arrancaron el brazo³. ¡Cómo eran los antiguos!

Entonces, conociendo a sus hermanas les tiraron del brazo, en el momento cuando estaban sumergiéndose. Así, si hubieran cogido del brazo a una de otro grupo de parentesco⁴, amaneceríamos siempre, así cuentan⁵. Sí, si hubieran tomado bonito de otro grupo de parentesco. También llevaban hijos del hermano, de su propia familia⁶, en *kusi'pe* –la canoa de bebe. Por eso morimos, así cuentan.

Entonces, la tierra empezó a endurecerse, “¿Qué *mës*, *mës?*”, gritó el sapito *seksek*. “¡Va a amanecer!”.

De allí, sostuvieron arriba un sable de madera *were*⁷. Se clavó, desapareció sumergiéndose en la tierra. El sapo *seksek* desapareció. La tierra no estaba bien dura. Así dijeron:

“¡De nuevo, de nuevo!”.

El *were* se clavó, así cerquita, desapareció.

“Está empezando a endurecer” –así dijeron.

“Otra vez, de nuevo”. El *were* cayó haciendo *wi wi wi* al clavarse saltó *kerög*, *kerög* y se echó.

“La tierra se está endureciendo para nosotros” –ellos dijeron así– “Está endureciendo para nosotros. Esperemos un momento”.

Cuando bajaron a tierra: ¡*Mä!* ¡No había nada!

“¿Agua? ¿Dónde hay un poco de agua? ¿Un lugar donde beber agua? ¿Comida?”.

Entonces, así es la libélula y también la isula sostenían cada una gota de agua. Las gotas se juntaron. De allí la libélula siguió... entonces le dijeron a la libélula

Echaba gotitas de agua *hid hid hid hid*. La libélula salpicaba agua. *Wa* –suena el agua que corre, en otro sitio– en otro lugar *wë* –suena el agua– en otro sitio, en otro lugar suena *wa* –el agua que corre. El agua apareció. ¡Hicieron río grande! Sonó *ouä ouä ouä*... *Po* –el agua que choca; grande corría. El agua corrió para que suene la quebrada. Ellos empezaron a beber.

Después: “¿Comida? ¿Qué? ¿Nada? ¿Comida?”.

Cualquier cosa comieron, la rótula –eso que tenemos– se sacaron. Sembraron la rótula, así cuentan, para que aparezca la uncucha.

“Me voy a cagar”.

Entonces se cagó. Allí apareció el zapallo –así cuentan– el zapallo, sí, el zapallo dicen que apareció.

Uno se quebró el dedo. Sembró la estaca de yuca. Así dicen que apareció la yuca, así se cuenta cómo apareció la yuca.

La luz apareció. De allí siguió apareciendo la caña de azúcar. ¿Qué?, siguió apareciendo una clase de piña. Hace mucho todo apareció. Otra vez, también apareció el plátano. Siguieron apareciendo. En ese entonces el suelo estaba bien pelado, digo yo.

Los animales, allí, sobre el Anämëi, se arrimaron... uno cualquiera, un venado... Los animales se arrimaron allí. Un *toto'*... el *toto'* también estaría colgado⁸. ¿Qué? Las boas se iban arrimando, la boa... una boa cualquiera. Allí arriba, como no había sitio, harían que la boa se corra un poquito más allá. No había

³ ‘Quedar pobres’ en el sentido de ‘dignos de conmiseración y de ayuda’.

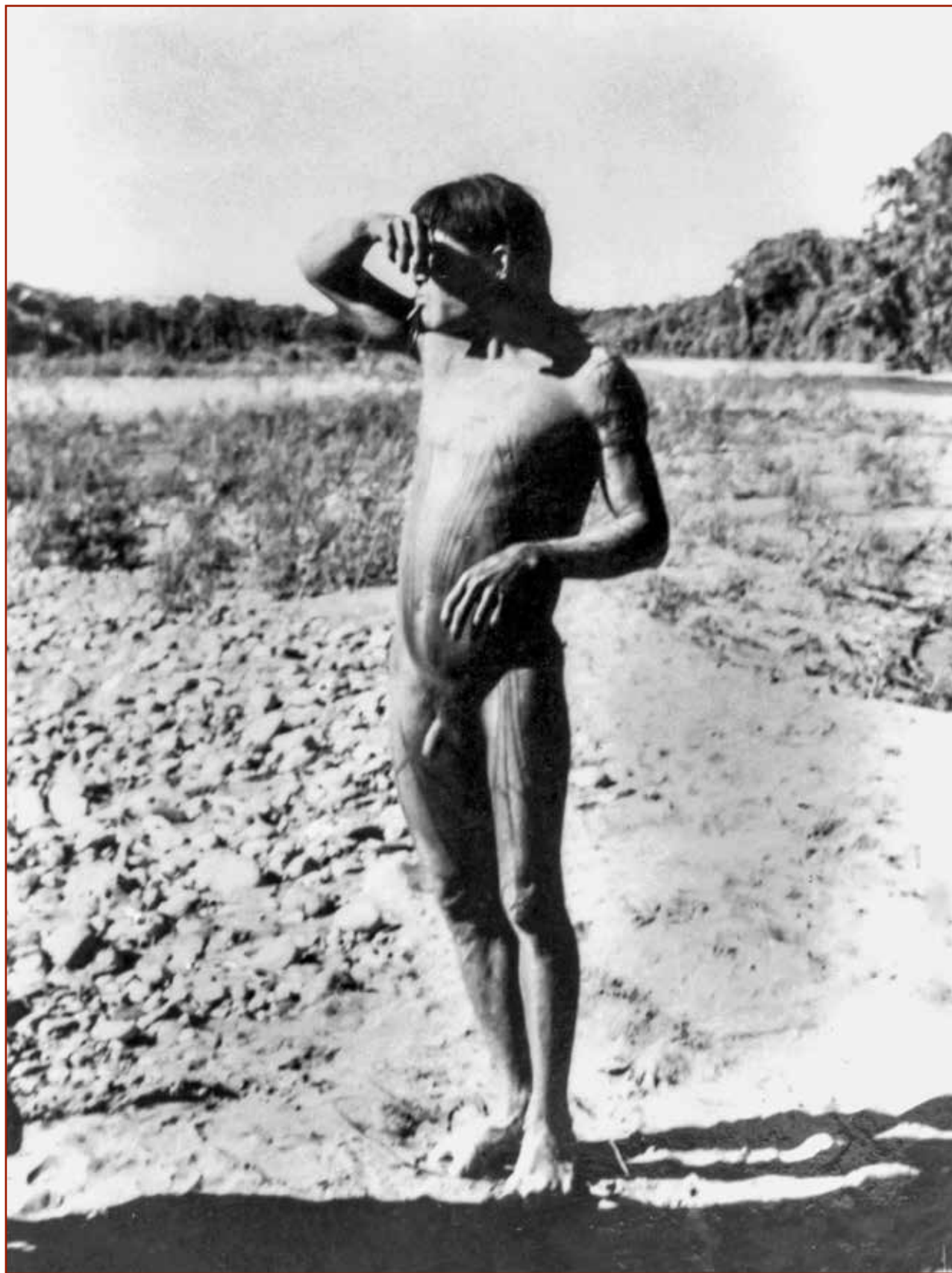
⁴ ‘Otro grupo de parentesco’. Es decir, de otro clan o línea de descendencia. El término es *oa- 'en-da*: nom. -línea de descendencia ajena -intensivo. En este párrafo se establece la ley exogámica que rige el sistema de parentesco Harakbut.

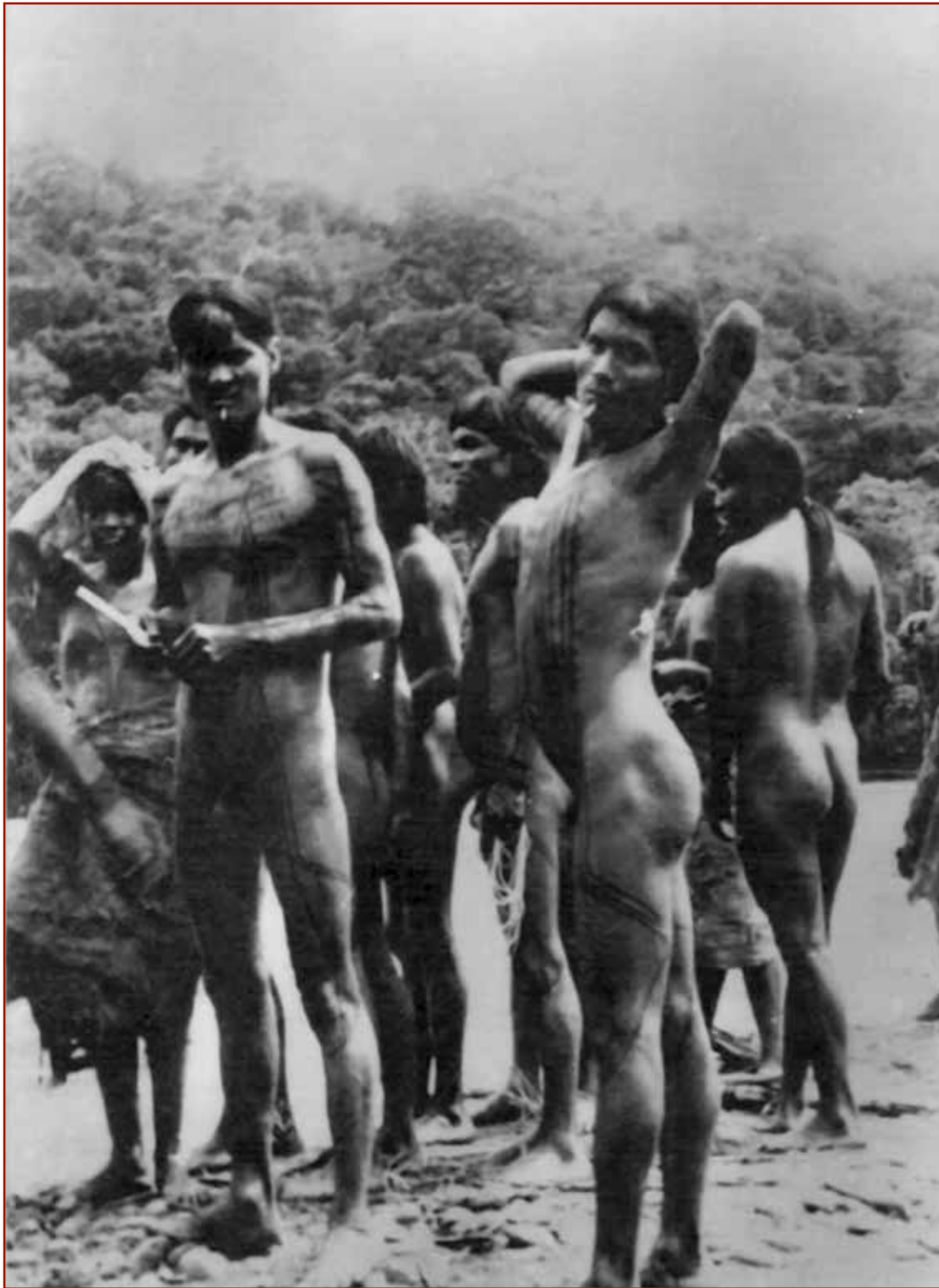
⁵ ‘Amanecer siempre’ es ‘vivir eternamente’. Con el incesto primordial se establece la muerte.

⁶ El término para ‘su propia familia’ es *e' -mitak*: inf. -hacer familia.

⁷ *Were* es un instrumento que usan las mujeres para cortar cabezas de plátano y para defenderse. Tiene la forma de un sable de doble filo y lo hacen de madera de pijuayo u otra madera dura de palmera.

⁸ Espíritu maligno que habita en el bosque y que en todo es contrario a las costumbres humanas.





▲ Grupo de arakbut recién en contacto permanente. Río Alto Madre de Dios.
Foto: Eulogio Nishiyama, 1956.

◄ Hombre arakbut. Río Alto Madre de Dios. Foto: Eulogio Nishiyama, 1956.

dónde arrimarse. *Werere* –cayó la boa. Así los hacía balancearse, el árbol Anämëi les hacía así. Los hacía balancear. Los arrojaba, así cuentan, hijo. De allí un jaguar, se arrimó allí arriba un poquito. Así cuando se corrieron un poco en el Anämëi, se dio vuelta y ¡Po! –se cayó. El jaguar cayó ¡po!, se dio la vuelta y se quemó *sewat sewat sewat*.

Así los hacía balancear. El árbol los balanceaba a ellos, digo yo. Así les hizo, sí. Ellos se dieron cuenta. El Anämëi los volvió torpes. Dicen que ellos olvidaron todo. Cuando el Anämëi los volvió torpes⁹, ellos perdieron todos los conocimientos. No sabían cómo se hace hijo con mujer. Los monos maquisapa les enseñaron. Ellos se olvidaron cómo hacer hijo. La maquisapa les enseñaron. A las crías de abeja las cuidaban en lugar de bebés. No conocían, no conocían mujer.

Entonces apareció la huangana. De allí mismo, de la misma raíz del árbol Anämëi, se paró la huangana gritando ¡*u hu hu hu hu*! Así se cuentan que gritando ¡*hu*! se paró de la raíz del árbol Anämëi. De allí hicieron una casa con techo de hojas.

Nada sabían –digo yo– nada. Nada sabían. La yuca se perdió para volver a aparecer. Así fue, allí nomás. Así sucedió, nos cuentan. Allí no más.

El relato del Wanämëi es el mito de origen Harakbut. Habla de la etapa de fundación de su cultura y del paso de una prehumanidad a la humanidad actual, que son precisamente los Harakbut.

El cambio de época, como dicen, está marcado por una gran inundación o por una inundación inversa: una inundación de fuego, que divide la época anterior de la época actual y que destruye todo rastro de la prehumanidad. Para los Harakbut existen evidencias empíricas de ese cambio de época, pues los ríos traen troncos quemados, muchas veces petrificados, que toman por evidencia del gran incendio.

El mito de origen tiene así una estructura tripartita y equivale así a un argumento: una pre-etapa de la humanidad, una cesura que acarrea un momento de inversión y desorden, y el establecimiento de un nuevo orden, en la tercera etapa.

Esto coincide con la estructura base que señala Andrew Gray (1996) para todos los relatos Harakbut, aunque en la comunidad de Shintuya nunca hablaron explícitamente de ello. Se trata, en mi opinión, de una estructura del relato Harakbut, no explícitamente del mito, porque esta, como veremos –la construcción del lenguaje mítico– sigue reglas muy distintas a la de una secuencia narrativa: presentación del tema-nudo-solución, que es seguro aplicable a muchos relatos, pero no a todos. Los relatos conversacionales que saltan de tema en tema, por ejemplo, carecen de argumento y serían un típico contraejemplo.

Pero el mito de Wanämëi no es un mito exclusivamente Harakbut. Lo conocemos en una versión similar de los Yine, con los que los Harakbut están en contacto y también de otros grupos como los Awajún, que viven lejos, en la frontera norte del Perú y con los que los Harakbut, por lo menos en épocas recientes, no tienen ningún contacto espontáneo.

Uno de los temas que discuten los Harakbut es la especie de árbol que sería el Wanämëi. Para los Yine es el huito, para los Awajún es la palmera huasaí; pero los Harakbut dudan, dicen no conocer la especie, como tampoco saben qué pasó con el Wanämëi: ¿Se hundió en la tierra? ¿Se fue río abajo? Vemos así que la elaboración del relato en mito aún continúa en sus detalles. Y ofrece distintas soluciones. Los Harakbut son por lo tanto dueños de la elaboración de su relato, no del argumento, que la humanidad se salvó de un cataclismo subiéndose a un árbol y que luego bajó y repobló la tierra, o su territorio; para los Harakbut se dice *wandari*.

El mito del Wanämëi se cuenta en situaciones casi solemnes, en las que todos los asistentes se unen para escuchar el relato y comentan “así es”, “así somos”. Es pues una toma de conciencia propia, en la que se citan las costumbres fundamentales como evitar el incesto y la introducción de la agricultura, y se presentan también las metáforas fundamentales que toda cultura comparte. Como dijo Andrew Gray en una conversación conjunta con Thomas Moore (conversación personal, 1988), el mito empieza con la toma de conciencia de la identidad, del “así somos” y allí también termina. Es decir, no elucubra, ni pretende dar origen a discusiones sobre la propia identidad.

⁹ *Wa-seg* es el torpe, “el loco tranquilo”, mientras que *wa-kpo-nö-min* “al que chuparon el ojo” - es un “loco movido”.

Según dice Kirk (1970) todos los mitos hablan de algo profundo que escapa al pensamiento discursivo racional. Es importante que nuestra exposición no racionalice esos aspectos profundos o los reduzca a una explicación racional. No se trata entonces de explicar, sino de poner al descubierto cómo es que se construyen los muchos lenguajes de los mitos. Así, debemos sacar a relucir la conexión con el subconsciente colectivo: el uso de las ilustraciones de conceptos, y también de situaciones modelo que representan ideas. Es algo que se conoce hace muchísimo tiempo y que en Alemania se conoce como *Ideenmalerei* o pintar ideas, es decir, en cierto sentido: imaginar, qué es proporcionar una imagen de un concepto o hacerse una imagen de algo.

Este conjunto de imágenes que representan conceptos conforman la visión poética de la vida, que toda cultura tiene en su centro. Claro que algunos pensadores occidentales han escrito que hacerse de la imagen de un concepto, no es entender el concepto, aunque la imagen sea acertada. Es necesario una investigación que saque a relucir las reglas sociales que rigen para los usos del concepto, para saber cómo funciona este: cómo y para qué se le usa en las prácticas comunicativas cotidianas. Pero seguro que no es lo mismo vivir con una imagen que con otra. Y con las imágenes e historias que ilustran conceptos se puede hacer muchas cosas. En los pueblos indígenas los encontraremos en mitos, conjuros, rituales y en las mismas cosmovisiones como las relatan los curanderos u otros hombres sabios. Así, los Harakbut dicen que cuando la madre del personaje mítico *Amärinke* se une al espíritu del caucho, queda en el lugar en que se unieron en el árbol un nido de abeja. Y entonces nos preguntamos por qué y lo que contestaron fue que veían algo maternal en los nidos de abeja: “para nosotros es eso”.

Estos son los ejemplos de los que consiste la visión poética de la vida, que no es equivalente al subconsciente individual del psicoanálisis, porque las imágenes y relatos son objeto de una selección y de una sanción o aceptación social, mientras que el subconsciente individual asocia por sistemas aleatorios sin control social. O en todo caso, por reglas de la memoria humana. El instrumento principal para el establecimiento de la visión poética de la vida y de este subconsciente colectivo es la literatura oral, que es tenida a mano y usada de consulta para casi cualquier asunto.

Que un mito no es un cuento resulta claro porque en el primer episodio en que buscan una joven, porque han visto al pájaro que trae una semilla del Wanämëi, y después de varios intentos encuentran una joven que sea virgen, una vez que el pájaro deposita la semilla, ella ya no cuenta. No se pregunta qué sucede con ella y cuando yo lo hago Mario viejo me responde que “ella ya no”. No importan los destinos individuales, como lo hacen en las novelas y los cuentos. Ni el drama de una persona. Importa solo que sirva de ilustración de una idea: la unión de uno de los clanes, del que proviene la joven con el mundo de los espíritus. Esa es la idea que ilustra el episodio del mito.

Esta alianza con el mundo de los espíritus es similar a la de la entrega de la madre de *Amärinke* a *Awiro*, el caucho, de manera que tenemos dos mitos con ilustraciones de alianzas similares.

Entonces, si bien la primera escena del mito, en la que no quiere amanecer, y por lo tanto se suspende el tiempo, los bienes culturales se deterioran y la mala hierba cubre las chacras y la comida se pone amarga, pone el marco de referencia para la gran estructura del mito que pasa de la prehumanidad a la cultura Harakbut, el primer episodio, el de la alianza de algunos de los clanes con el mundo espiritual, pertenece a otro nivel de estructuración, que es parte o el primer episodio del relato.

Pero el relato es solo posible por una transformación: los antecedentes lógicos de la cultura Harakbut se explicitan como antecedentes históricos. Los mitos responden a un tema conceptual, que puede ser muy concreto: una costumbre, o muy amplio, como los fundamentos de una cultura. En ambos casos responde a una comprensión del tema. Pero no lo expone analíticamente, diciendo por ejemplo que estas son las imágenes sobre las que gira nuestra cultura, imágenes fundamentales que aceptamos antes de pensar, y que nos caracterizan. La exposición de la visión poética de la vida se hace en forma de relato, donde la trama ilustra un concepto y cada episodio narrativo otro.

Es decir, esa prehumanidad no son los vecinos, los Matsigenka, los Yine o Ese eja, gente concreta, sino un abstracto. Son otra humanidad, una con distintas normas fundamentales. O más bien con normas opuestas. Eso lo aclaró el relator a propósito de otro episodio. Por lo tanto,

el paso de la prehumanidad a la actual humanidad es un asunto lógico, una construcción de un opuesto, que por ejemplo, son gente que practica el incesto o que come la yuca amarga. Así, la oposición lógica es ejemplificada de manera concreta, con ejemplos. Pero esa es una manera de expresar generalizaciones que tiene el lenguaje humano, en general, y que no es ninguna particularidad ni de los mitos ni del hombre amazónico o del indígena.

Primero, tenemos la inserción del relato en la vida cotidiana. Eso le da el sentido de una toma de conciencia social: un "esto somos". Luego viene la transformación de los antecedentes lógicos (lo que somos) en antecedentes históricos: cómo fue que o qué sabemos de nosotros se transforma en relato. Y es entonces, recién, que se ilustra primero, el marco general del relato y luego los episodios: la alianza con el espíritu, el crecimiento súbito del árbol, la humanidad que se trepa al árbol y el fuego que llega hasta las bases: la creciente del río invertida, que es una creciente de fuego. Se suben todos al *Wanämëi*, los buenos y los malignos, pero el árbol se mece y arroja a algunos de los malignos, al jaguar que es encarnación de *toto'*, el espíritu maligno del bosque y las serpientes, que son categorizadas como sus enviados. Esos se caen al barro que quema y que llega ya hasta las bases del árbol. Una vez que todos suben al árbol, el *Wanämëi* mece sus ramas y todos se marean y se olvidan de todo. Las cosas pierden su apariencia cotidiana, como cuando se toma el jugo del toé y los árboles aparecen humanizados.

Este olvidarse de todo significa la cesura entre una cultura y otra. Es claro, un recurso lógico, similar en su función a la duda metódica: sirve para deshacerse de los antecedentes culturales antes de instaurar un nuevo orden, que es la nueva cultura. Y en esta etapa de desorden transicional, los guacamayos rojos se ven, por ejemplo, como hojas rojas del árbol. Esto es, si se desordena el orden subjetivo se desordena también el orden objetivo: no solo se sienten mareados, sino que las cosas parecen otras. Hasta que empieza el nuevo amanecer, las cosas aparecen ahora con su apariencia "como era antes", y las aves vuelan cantando alrededor del árbol. Pero regresan a él, porque el barro quema y no hay donde pararse.

El *Wanämëi* puede verse entonces como eje del mundo. Pero tiene una connotación sexual. Si bien puede decirse *wanämëi*, también puede decirse *wandamëi*. Y *wanda* significa 'fruto redondo' o también 'escroto'. Es y será el símbolo de las líneas de descendencia masculinas

de la sociedad Harakbut, que es el eje principal de su sociedad, el fundamento de la estructura social. Cada persona se ordena en una de las líneas de descendencia, también llamadas clanes, y ese es el fundamento de su sociedad. Así, junto a la alianza con el mundo espiritual (que sigue sus reglas, como la demanda de virginidad), ahora se plantea otra de las bases de la sociedad Harakbut, la estructura clánica. Los matrimonios se arreglan entre los clanes exógamos, que intercambian mujeres, organizados en dos mitades, siguiendo la orientación hacia el río o hacia el bosque, según los espíritus que sueñen sus curanderos.

Esto se ilustra de la siguiente manera. Apenas piensan que pueden bajar, algunos bajan del *Wanämëi*, corretean por el barro, *mäsambimbi*, que no los sostiene y entonces se vuelven a subir al árbol y entonces sucede que se casan entre ellos, sin seguir la regla de exogamia, y por lo tanto han cometido incesto. Y el incesto, en la cultura Harakbut, se paga con la vida. Y así surge la muerte, por primera vez, sino, así dicen "viviríamos eternamente".

Con el principio de la exogamia también se instaura la muerte. Se correlacionan falta máxima con pena máxima. La sociedad Harakbut niega la muerte natural e instaura la muerte como producto social: producto del incesto "original" y de la culpa que ello acarrea. Así dice el texto (del mito):

«Así, si hubieran cogido del brazo a otro grupo de parentesco (línea de descendencia) amaneceríamos siempre (gozaríamos de vida eterna), cuentan (...) Por eso morimos, así cuentan» (Helberg, 1996: 78).

Así se introduce la historia de la vida eterna, no como algo por conseguir sino como algo que se perdió. Pero este episodio ilustra también, aparte del hecho fundamental de la vida humana, la muerte. También que es la ruptura del orden social lo que produce la muerte que es parte de la contraparte natural de la sociedad Harakbut. Aunque esta manera de expresarse es imprecisa, puesto lo que diferencia a la sociedad Harakbut de las otras sociedades humanas y no humanas, es la naturaleza misma de sus reglas, no el carácter social (compartido) de las reglas de las sociedades animales y vegetales, etc. que todas tienen su "madres" o espíritus que custodian su bienestar. Así por ejemplo, se dice que los animales no tienen pudor y que así nomás se cagan

delante de la gente y también que se aparean sin reglas: “así nomás”. Es entonces la ética humana (que son solo los Harakbut) lo que los diferencia.

Pero llega entonces el momento de bajar del *Wanämëi* y fundar la nueva cultura, ya basada en la estructura social clánica y en las reglas propias de la cultura Harakbut. Es entonces cuando bajan tirando una vara, como las que usan las mujeres para cortar las cabezas de plátano, y esta primero se clava y mata a un sapo *seksek*, lo que quiere decir que todavía el terreno está blando. Luego vuelven a tirarla hasta que rebota. Este episodio se repite casi igual en la cultura Awajún. Pero cuando rebota, saben que pueden bajar y entonces fundan su agricultura, con las plantas que consideran suyas, parte de su sociedad y que cultivan, estén en la chacra, como la yuca, o en el monte, como sus pijuayos semisilvestres.

Las plantas vienen de sus partes del cuerpo: la estaca de la yuca es un dedo quebrado, la uncuca es la rótula de la rodilla... se sientan así asociaciones básicas que son parte de esa visión poética, de la que hablábamos arriba y que sustenta su visión del mundo, pero por cierto también su medicina. Son estas metáforas entonces, también parte de su vida y de su identidad, de la que decíamos que trata el mito del *Wanämëi*.

Si el mito habla de fundar una nueva cultura, sus temas son entonces, los nuevos patrones culturales. Y es por eso que el análisis de la lógica de la cultura y su exposición funcionan; porque la exposición trata en el fondo de los patrones lógicos de la cultura, no de unos eventos históricos cualquiera o de ciertas anécdotas o de dramas personales. Todo eso pertenece a otros géneros literarios.

Pero mientras que la sociología científica se limita a lo objetivo, como las reglas sociales, el mito Harakbut nos habla tanto de sus reglas sociales, como de la alianza con el mundo trascendente, de la muerte como límite y de la correlación sociedad-naturaleza, así como de las metáforas constitutivas de su cultura en particular, a diferencia de las otras sociedades tribales. Y esto los muestra como mejores sociólogos, porque abarcan más dimensiones.

Esta es, pues, una manera como opera el lenguaje de los mitos. Parte de una idea de argumento, que pueden tomar prestada, pero que han hecho suya, no por un esfuerzo personal, sino por el esfuerzo colectivo de repetir y asignar sentido y desarrollar cada episodio, una y otra

vez, ante las preguntas de escuchas, que pueden poner en duda por ejemplo, de cómo es que no se ahumaron todos en el árbol, o que simplemente cuando escuchan que mientras estaban trepados arriba, con la gran reacción, olvidaron cómo hacer sexo, y que luego bajando del árbol tuvieron que aprenderlo de los monos. Dicen que no lo pueden creer, y que el relator les explica, que se trata de otra gente, de otra humanidad. Lo que nos permitió comprobar que el mito trata del paso de una humanidad a otra.

Pero para Mario viejo, el líder y curandero Wachiperi, el mito trata del paso de la yuca amarga a la yuca dulce. Así me dijo una tarde, y me sorprendió, por la similitud de su análisis al del estructuralismo. No sé cómo llegó a ese resultado y si su acercamiento se parece en algo al estructuralismo. Posiblemente no. Pero lo que evidencia es que pensó, que analizó y entendió algún aspecto de su cultura, y que lo manifestó de esa manera. El mismo mito dice que la yuca tuvo que desaparecer para volver a aparecer.

Y es que el mito es parte de una discusión interna, sobre interpretaciones y salidas posibles, como por ejemplo, de cómo terminó la historia, si se fue el *Wanämëi* río abajo o si se hundió en la tierra. ¿Y hubo ese plato que los protegió del fuego y de verdad olvidaron cómo hacer sexo, y pensaron que era por el ombligo? Unos aceptan una versión otros la otra. Es un probar cuál encaja mejor y cómo interpretar cada una. De hecho, cada clan es dueño de su propia versión del mito, con algunos episodios agregados o que faltan. Hasta en eso la gran cultura Harakbut permite distintas perspectivas.

Si desistimos de enfocarnos en la manera de cómo se hace de un relato un mito, de la mitificación propiamente dicha, que es el contenido del discurso mítico, para solo ver el resultado, podríamos contentarnos con una estructura de transformaciones de esa prehumanidad a la actual humanidad Harakbut. Y podríamos ver que ahora cuentan con la alianza con los espíritus, que los espíritus malignos fueron arrojados o expulsados al monte, que cuentan con una estructura social clánica, y cuentan también con plantas domesticadas, semidomesticadas y silvestres.

La estructura del mito *Wanämëi* no se reduce solo a su estructura narrativa, con la que por cierto cumple, sino que usa una transformación fundamental que expone el conocimiento de los patrones culturales en una narración, en la que para cada tema o concepto se idea una

ilustración gramatical: sea por una imagen que ilustra un concepto o por un relato con un argumento que lo hace: cada una conforma un episodio. La relación la proporciona el relato madre, en este caso el paso de una humanidad a otra. Estamos pues muy lejos de la idea de Claude Lévi-Strauss que el mito es un relato en el que los episodios se siguen sin ninguna secuencia lógica. Lo que aquí hemos expuesto y sacado a relucir es muy distinto y prueba que la idea que se hace del mito en Occidente, sin excluir sus extraordinarios pensadores, obedece a un prejuicio.

No es esta, repetimos, la única manera de hacer mitos, porque los mitos se usan con muy distintos propósitos, y eso hace seguro, que se sustenten también en otros procedimientos. Veamos otras dos formas documentadas en los Harakbut.

El mito del toto' asesino

El mito del *toto'* asesino es de aquellas historias que solo viven porque son relatadas y vueltas a relatar, miles de veces. Solo existen por eso de voz en voz. Esta vez les presentaremos dos versiones. Primero, la alcanzada por Elías Kentehuari Bolívar y luego la publicada en *Mbaisik... en la penumbra del atardecer*, en 1996. Con esto, el lector se dará una idea aproximada de cómo funciona la creencia en los *toto'* y cuán semejantes o disímiles pueden ser las historias. He aquí la versión en castellano de Elías Kentehuari Bolívar:

Había una vez en los tiempos de los Arakbut un diablo llamado *Toto'* o *Aipikue*, que aparentaba ser un hombre normal pero que tenía la costumbre de comerse a las personas, en este caso, especialmente a las mujeres que eran entregadas por los padres, confiando que iban a ser felices al lado de un hombre que con engaño iba a pedirles la mano de la chica que él escogía como pareja.

He aquí el detalle:

Este hombre (Diablo o *Aipikue*) era alto, de contextura gruesa, que por lo visto impresionaba a las chicas a primera vista. Este hombre tenía una habilidad impresionante como es la caza de animales.

En aquellos tiempos los padres buscaban un hombre que sea cazador, trabajador y peleador, porque de esa manera sus hijas no iban a sufrir en cuestión de alimentación.

Entonces él vivía en una montaña muy alejado de otros hombres que vivían en armonía, en conjunto, como una comunidad, como viven la mayoría de las comunidades nativas en la actualidad. Se puede decir que en esta comunidad había bastantes damas jovencitas que estaban dispuestas a realizar su vida con un hombre.

Para impresionar a los padres de las chicas este hombre (diablo), antes de ir a la comunidad, se preparaba realizando la caza de animales y como era costumbre hacer intercambio y por lo que era conocido como cazador le aceptaban que se la llevara a su casa, que vivía en una montaña lejana. En principio un padre de familia le entregó a una hija de 12 años sin presagiar lo que le esperaba a su menor hija.

Cuando llegaban a su casa este hombre (diablo), a las mujeres que llevaba, les recomendaba que por ningún motivo salieran de la casa, porque cerca de la casa tenía un criadero de tigre. Por ello mismo corrían el riesgo que los comiera el tigre.

Lógicamente estas muchachas, por creerle al hombre y por temor a que el tigre se las comiera, no salían para nada de su casa. Solamente se dedicaban a esperar a su querido esposo y prepararle sus alimentos, tanto para ella misma como para su esposo, como cualquier mujer lo hace hoy en día.

Este diablo las amedrentaba para que no se dieran cuenta de la cantidad de huesos de mujeres que botaba cerca de la casa después de habérselas comido. Así sucedió durante mucho tiempo, hasta que le entregaran una mujer de 35 años aproximadamente.

Esta mujer ya madura sospechó algo porque toda la vida venía diciendo que el tigre se había comido a su mujer cuando él estaba cazando animales, también porque le dijo que no saliera a ese sitio exactamente donde amontonaba los huesos de las mujeres después de habérselas comido. Pues bien, ella tuvo valor de salir y averiguó el sitio donde el diablo le había prohibido que saliera.

Esta mujer se dio cuenta que no era cierto lo que decía ese diablo. Entonces, con mucha rabia y llorando amargamente preparó bastante ají molido con agua

y posteriormente buscó un árbol que tenga bastante rama y hojas donde el diablo no pudiera verla y de esta manera primero subió la bandeja grande de ají molido con agua y después subió con sus pertenencias para hacer creer al diablo como que ella se había marchado a su comunidad.

Normalmente el diablo salía a cazar animales a las cinco de la madrugada sin tomar ningún tipo de alimentos calculando para poder tener mucha hambre (a su retorno). Por lo mismo su retorno era siempre a las seis de la tarde, en esta oportunidad no fue así porque la mujer ya lo estaba esperando preparada y ella lloraba amargamente por todas las cosas que había hecho este diablo.

Justo llegó a las seis de la tarde corriendo. Lo primero que hizo fue buscarla a ella y le dijo “mujer ya llegué, ¿dónde estás? ¿dónde estás? ¿dónde estás mujer?” y ella no le respondía, porque quería saber qué es lo que iba a hacer este diablo. Al darse cuenta que no estaba la mujer, se preocupó más y más... comenzó a corretear como un niño por todos lados. Como tenía mucha hambre, pensó que podía comerse al animal que él había cazado, sin embargo, no pudo comérselo, porque para él no era del gusto suyo, por tanto comenzó a corretear más y más, donde poco a poco comenzó a comerse a sí mismo.

La mujer que lo miraba desde el árbol, comenzó a llorar por dentro con rabia. Y al ver él que estaba débil, porque casi todo su cuerpo, de él mismo se lo estaba comiendo. Pues tenía la pancita y su pote que no podía comérselo. En ese instante la mujer le silba y dice “eh, eh... que haces porque te estas comiendo a ti mismo” le dijo la mujer. “Ah, ah”, dijo el diablo, “¿Dónde estabas porque te has escondido? ¿por qué no me has respondido cuando te estaba llamando? Ahora te voy a comer a ti”, le dijo el diablo. Quiso subir rápido pero no podía porque en ese momento estaba débil, sin embargo, haciendo todo el esfuerzo posible subió cerca de ella, sin presagiar que la mujer le tenía una gran sorpresa. Cuando este diablo estaba muy cerca de ella, allí es, que esta mujer aprovechó para bañarlo al diablo con el ají que tenía preparado para él. Para castigarlo y vengarse de esa manera por las otras mujeres que fueron comidas por este mal hombre que se llamaba el diablo Aipikue. Por tanto, este

diablo cuando le echó el ají preparado se convirtió en un ave que los Arakmbut la llamamos *weypa*; este animal por cierto solamente lo vemos volar por las noches mas no en el día.

El *Toto'* es el espíritu maligno del bosque. Tanto el jaguar como sus emisarios las serpientes son también *Toto'* y un encuentro con ellos puede ser fatal o desencadenar enfermedades y muerte. Pero el *Toto'* también puede aparecer en forma humana, como varón a las mujeres o como mujer a los hombres. Se presenta como una hermana o hermano que los lleva al monte para seducirlos. En su forma más cotidiana el *Toto'* es usado para poner en orden a los niños y asustarlos un poco.

Pero el *Toto'* es el opuesto lógico del hombre/mujer *harakbut*: habla como *harakbut* pero equivocado, con errores de pronunciación, tiene pies, pero invertidos de manera que cuando avanza deja huellas como si retrocediera, seduce pero en lugar de hacer sexo se come a su víctima y no se come la carne, sino los huesos. Además, se lame la orina y las heces. En todo es el opuesto al *harakbut*: es la negación de lo que es un *harakbut*.

Pero al contrario del jaguar y las serpientes que son *Toto'* silvestres, los *Toto'* humanizados son la negación de la humanidad *harakbut*, no su opuesto absoluto, sino parte de ella: por eso no se caen del *Wanämëi* como el jaguar y las serpientes al fuego.

La apariencia del *Toto'* se dice que es horrible. Antiguamente se decía que eran pálidos, como gente blanca y de pelo largo. Pero ahora se les imagina distintos: negros y peludos. Son también seres de la noche, llegan al atardecer y se van al amanecer.

En la cosmovisión *Harakbut* los *Toto'* son la contraparte de los *Wawëri*, o gente del río. Mientras que los *Wawëri* son espíritus benéficos, que entablan relaciones con los cazadores y pescadores para proporcionales especímenes de las especies en sus sueños, los *Toto'* son una amenaza y soñar con ellos o tener un encuentro con ellos como una visión es una experiencia muy fuerte y devastadora que pone a la persona en peligro de muerte.

El *Toto'* representa al temor a la seducción y más concretamente al incesto, como veremos en el siguiente relato tomado de mi libro *Mbaisik... en la penumbra del atardecer*. Y entonces se entiende por qué soñar es

tan catastrófico para la persona afectada, sobre todo si sucumbe a la seducción. Tener un sueño de Toto' puede entonces usarse para diagnosticar la alta preocupación/ el deseo del incesto que es así castigado o detenido al hacerse público por el sueño.

Dado que los sueños no son constatables directamente y las raras apariciones no llevan a ninguna parte, la única manera como se propaga la creencia es a través de los relatos.

El Toto' asesino

Entonces sucedió así. Un joven recién casado le dijo a su mujer:

"Voy a pescar boquichico con flecha ¡Tú descansa!", le dijo a su esposa al atardecer. Entonces partió. Cuando terminó de pescar regresó. El venía así... Cuando estaba viniendo se le apareció *toto'*¹⁰, igual a su mujer. Como ella misma. *Toto'* se parecía a su mujer. Cuando vio por la recta del río, ella estaba escondiendo huesos en una caña de bambú¹¹.

- "Yo vengo", la saludó.

- "Tú vienes, *Aipīwe'*", le contestó.

Entonces, él se dio cuenta que era *toto'*. Él pensó: "¡Cómo ha matado a mi esposa!"

Lloró en sus entrañas¹². El lloró, lloró... Luego se calmó un poco y pensó:

- "La voy a matar".

Él se puso a llorar por su esposa.

- "Trae caña de bambú rápido" –le dijo.

- "Ya *Aipīwe'*" –le contestó.

Entonces, ella se puso de pie mostrando su trasero arrugado. En lugar de traer caña de bambú trajo otra cosa.

- "Es otra cosa: *mocomoco*. Como *toto'* te has comportado" –le dijo él¹³. "Yo actúo como si fuera él" –le contestó.

Así le dijo. El hombre se fue para cortar caña de bambú. Entonces empezaron a comer:

- "¡Vamos a comer!" –le dijo.

Repartiendo le sirvió el sáballo; él le sirvió a ella. Ella comió muy rápido. Entonces él le dijo:

- "Estás actuando como *Toto'*. Se come despacio".

- "Yo hago como si fuera él" –le contestó.

Al hablarle ella así, le dio rabia; lloró de rabia. Y pensó:

- "La voy a matar. Así como mató a mi esposa, también a ella la voy a matar".

Mientras *Aipīwe'* estaba llorando, *toto'* se comió todo.

- "¡Coge piedra!" –le dijo– "¡Piedra, piedra coge!".

(El relator indicando el tamaño de la piedra):

Así para tirarle a la cabeza de *toto'*.

- "Ya *Aipikue'*"¹⁴.

- "Yo recogeré para mí una piedra redonda".

- "Tú tienes intención de matar" –ella le dijo así.

- "No me digas" –le contestó– "¡Cómo te voy a matar"¹⁵.

¹⁰ Espíritu maligno que habita en el bosque. El *toto'* es muy feo, puede parecerse a un mono, todo peludo. Pero también puede tomar la apariencia humana, solo que generalmente lo delata algún detalle físico: tiene los pies a la inversa, o patas de venado o de otro animal. En este caso es su voz y 'el trasero arrugado' lo que delata al *toto'*. A los hombres se les aparece como mujer; a las mujeres, a la inversa, como varón. Puede aparecer también en pareja.

¹¹ Aquí se sugiere que *toto'* se ha comido a su mujer y está guardando los huesos. En esos casos *toto'* se le ha aparecido a ella como varón y la ha seducido. Pero en lugar de hacer sexo con ella se la ha comido.

¹² La palabra es *oa-nö.po*: el centro afectivo del ser humano, localizado en la zona lumbar de la espalda. La palabra está compuesta de: nominalizador -vivir/centro vital -forma redonda.

¹³ El *toto'* habla como un ser humano, pero confunde las palabras y trastoca los sentidos: "así es el habla de *toto'*".

¹⁴ *Toto'* pronuncia mal el nombre de *aipīoe'*.

¹⁵ El diálogo juega con insinuaciones mutuas. El joven pretende ahora, sin embargo, no haber caído en cuenta que su esposa es *toto'*.

Él le dijo que no iba a matar. Entonces, cuando trajeron las piedras, ellos se echaron a dormir. Allí se quedó dormida.
- “Le voy a arrojar la piedra en la cabeza de *toto*” –pensó él– se la voy a tirar en la cabeza”.

Toto estaba profundamente dormido. Entonces, despacio, le acomodó la cabeza para arrojarle la piedra encima. Bonito le acomodó la cabeza a *toto*. Ella no caía en cuenta. Como no se daba cuenta se levantó y despacio ¡sak! Le tiró desde arriba la piedra en la cabeza.

Entonces *Aipīwe* se subió a una palmera shapaja. *Aipīwe* tenía un hermano menor. Lo dejó al hermanito en el árbol. Cuando, de pronto, *toto* revivió, ella dijo¹⁶:

- “¡Me has matado!”.

A un segundo *toto*:

-“El otro *Aipīwe* me ha matado” –le dijo. “Muy cerca, sí, ¿dónde?, ¿dónde?... ¡rápido!”¹⁷.

Cuando el mismo *Aipīwe* ya estaba arriba, en la palmera, ella, de pronto, lo vio.

- “¡Tú mismo estás allí! ¡tú estás prendido arriba!”.

- “Sí”, pensó él, “no voy a morir”.

- “¿Cómo voy a cogerlo?” –pensó el *toto*– “¡Yo tumbo la palmera!”, mientras lo hacía con un hacha de piedra. *Toto* quebró la palmera. Así hizo. Y repetía:

- “¡Yo tumbo la palmera!”, mientras le daba con un hacha de piedra.

Le dijo al otro *toto* que llame al abuelo *Mänko*. Así habló ella. Le dijo al otro que llame al abuelo *Mänko*. Cualquier cantidad de *toto* había, muchos. Ella les habló a los otros, los llamó gritando.

- “¡Vengan rápido!” –les dijo– “¡Vengan rápido!”.

Allí cerca llegó el abuelo *Mänko*. Entonces *Aipīwe* pensó así:

- “No voy a morir, voy a saltar, no voy a morir!”.

Cuando *Mänko* estaba cerca dijo:

- “¡Amanece! ¡Amanece!” –dijo así– “¡Está apareciendo el amanecer! ¡No!” –le dijo al otro *toto*, al abuelo *Mänko*. Así habló *Aipīwe*: “Está amaneciendo”.

Entonces el abuelo *Mänko* se calló. Solo al que le había arrojado la piedra en la cabeza, se quedó con él. *Aipīwe* la orinaba. Ella lamía los orines. También comen huesos. *Aipīwe* iba a caer a su lado, los *toto* también comen huesos. Entonces, intentando subir, ella así se caía¹⁸.

Amaneció. Entonces *Aipīwe* bajó de la palmera.

- “Yo he matado”, así decía.

Él le contó a sus familiares al llegar la penumbra del atardecer. Así les contó.

La revolución de los animales

Este puede ser tomado como un relato para desprestigiar a los *sawéron*, uno de los clanes que se asocia con los sajinos. Pero esta historia, de cómo los sajinos mataban a gente, le dimos otra interpretación, y Héctor Sueyo Yumbuyo, nacido en Shintuya, pero que reside hace mucho en la comunidad Boca del Inambari, tenía otra interpretación: que los animales le daban vuelta a la relación cazador-presa, y convertían en presa a los humanos. De manera que el mito, al invertir la relación, restaura la equidad, en un mundo donde esta es el principio que debe regir las relaciones. Aquí la historia:

Los sajino mataban a la gente (el relato)

Hace mucho tiempo los paisanos iban al bosque para quedarse a dormir. Iban por animales de caza. Antes era así que iban a dormir. Ellos terminaron de hacer una casa de hojas de ponilla. Construyeron un tambo con ponilla. Entonces se fueron a cazar, al atardecer. Las mujeres también pescaban. Esas mujeres se fueron. Ellos fueron por animales de caza.

¹⁶ A diferencia de los humanos, el *toto* es inmortal: “Se muere un momentito pero vuelve a revivir”.

¹⁷ Para ganar tiempo, *aipīwe* hace pasar a su hermano por él. Pero *toto* descubre el truco pronto y sale a buscarlo. Entretando ha aparecido otro *toto*. Pronto llamará a todo un ejército de *toto*, bajo su jefe *Mänko*.

¹⁸ El *toto* se resbala en las heces y la orina; por eso no puede trepar a la palmera. Al contrario de los humanos los *toto* lamen la orina y comen las heces, son antropófagos, pero no comen la carne, sino los huesos.

Entonces uno de ellos se quedó en cama con fiebre. Murmurando dijo, murmurando dijo: "Creo que hay enemigo" –así pensaba.

El afiebrado se levantó despacio: "Creo que hay enemigo..."

Entonces el enemigo tomó medida del tambo con una cuerda para amarrarse el cabello. El cabello largo, así era antes el uso. Tomaron medida con la cuerda para amarrarse el cabello. "Creo que hay enemigo..."

Los enemigos no estuvieron allí ni un momento. "¡desaparezcamos!" –dijeron– y retornaron al bosque. "¡Cómo hay enemigo!" –pensó– "¡Cómo nos va a matar el enemigo!"

El enfermo con fiebre empezó a mejorar. Entonces:

"¿Por qué todo está en silencio?" –le preguntó– "¿Por qué no vienen los compañeros?"

No había pasado ni un momento, cuando llegaron los cazadores y también las mujeres:

"¿Quién ha venido?" –dijeron– "¿Quién era? Era el enemigo, el enemigo ha venido" –les dijo a ellos– "El enemigo ha venido a examinarnos".

Entonces les dijo la verdad a los otros:

- "Digo la verdad".

- "Digo la verdad, hermano".

- "Digo la verdad".

"Mentira dice" –decían otros de él. Otros pensaban:

"Creo que dice la verdad".

"Habla soñando".

"Cualquier cosa habla..." –dijeron.

"¿Cómo miente!"

"Yo digo la verdad".

"Yo les hablo así, porque hay enemigo".

Entonces, cuando iba oscureciendo, al anochecer, allí empezó a llover con relámpagos y truenos.

"¡Seguro habrá sido el enemigo!" –se dijo– "Nos van a matar de todas maneras" –pensó.

Tomando sus flechas esperó. No había nadie... nadie...

nadie. Un largo rato no hubo nadie. A medianoche sonó fuerte *¡küg!*, *¡küg!*, tallos que chocaban. Habían cortado un tallo de huasaí. Habían cortado un tallo muy largo.

"¡Viene!" –dijo– "¡Viene el enemigo!"

"Así es, yo te digo, hermano. Así es, yo te digo".

"¡Los otros habían dicho mentira. Así nos van a matar".

Los dos despertaron a todos. No había nada... cargando al hombre venían. Entonces tensando el arco, dos de ellos dispararon. Los flecharon con *windak*. A uno le rajaron el sobaco *¡küg!* El sajino cayó cuando lo flecharon en el hombro. Dos de ellos al dejar caer el tronco aplastaron a sus compañeros. El hombro [del sajino] apareció en la mañana. El que murió aplastado no era el que habían flechado.

"¡Cómo mata el sajino!" –ellos decían así.

Entre ellos dijeron, así es. Los sajinos mataban a toda la gente. No se habían dado cuenta. Entonces supieron quiénes eran los que mataban. Todos desaparecían, cualquiera de ellos desaparecía. Entonces amaneció.

"¡Vamos!" –dijeron.

Al día siguiente se quedaron. Partieron y llegaron a casa.

- "¡Vamos a rastrearlos!" –dijeron.

- "¿Dónde está el sajino? ¿Cómo ha sido?" –lo rastrearon.

Lo rastrearon hasta entrar en *sirö*, la casa de animales. Así fue, también entraron. Entonces entraron a la cueva. Allí había cualquier cantidad de animales... un paujil, la perdiz... mansitos, en *sirö*.

Entonces:

- "¿Cómo habrá sido? –se dijeron.

- "Había cualquier cantidad de animales, un mono coto, cualquiera, todos".

Interpretación

Llama la atención en este relato que mantiene el interés, porque no resuelve la relación entre la versión cotidiana y la versión del afiebrado hasta último momento. Los personajes,

lejos de ser crédulos, dudan sobre la versión del hermano enfermo que se quedó solo y que cree haber visto al enemigo: ¿Estará delirando? ¿Habrá soñado? ¿Miente acaso? ¿Serán enemigos humanos? ¿Qué será? La regla entre los guerreros era reciprocarse, hacer *wayawaya* (ambos-ambos) hasta quedar pares. Por eso no es improbable que sean enemigos, como se ve en el relato de guerra arriba.

Esto significa que los personajes son razonables. Que no son dados ni a fantasear ni a mitificar. Y recuerda al último capítulo del libro *El chamán y el jaguar*, de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1978), donde en una comunidad discuten lo que uno de sus miembros ha visto. Y allí surgen las mismas interpretaciones que en este relato. Pero cuando llega el curandero, él tiene otra. Para el curandero, el haber tenido una visión o un sueño es un síntoma del paciente, cuya culpa o miedo lo hace tener esas visiones.

El curandero se comporta, entonces como el psiquiatra, que no se le ocurre ir a ver si los sueños de sus pacientes son verdad histórica, y por ejemplo, han sido violados por sus padres, sino que los toma por fantasías, producto de los temores y ansiedades de los pacientes. Así, el sueño de los espíritus recibe otra interpretación por los curanderos, y soñar de *wawëri* (gente o espíritus del río) o de *dumberi* (gente o espíritus del bosque), o directamente de *toto'* es muy distinto, y habla de preocupaciones muy diferentes, sino opuestas en la cosmovisión Harakbut. Porque el contacto con estos espíritus trae consecuencias muy diferentes, y el contacto con *toto'* suele ser fatal. Pero a los espíritus se les reconoce por sus efectos. De manera que allí vemos la congruencia entre diagnóstico y resultados.

Si los enemigos eran o no sajinos, depende finalmente solo de la interpretación y quien ha estado en el bosque amazónico de noche sabe que no se ve mucho: según el relator, los *taka'* enemigos eran parecidos a gente. Solo cuando gritó se dieron cuenta que era sajino y no *taka'*. "Cuando se gritó su voz de sajino, allí recién se dio cuenta". Y encontraron el hombro en la mañana, un hombro de sajino. ¿Fueron entonces solo una manada de sajinos que se acercó?

Que los sajinos mataban es la explicación para la gente que desaparecía y no volvía: "se las tragaba el monte". Antiguamente, los Arakbut usaban una cuerda *wanüku* para atarse el cabello que llevan como "cola de caballo". Con eso miden el tambo para traer un tronco de huasái suficientemente largo y aplastarlos y matarlos a

todos, tirando el tronco sobre el tambo. También sirve para hacer un cálculo de a cuántos se enfrentarían en base al largo del tambo.

Cuando le acusan al enfermo que miente, hay que recordar que la lengua harakbut no distingue entre mentir y "decir falsedad". *Windak*, son las flechas con punta de caña de bambú; si te atraviesa, mueres desangrado.

Como suele suceder con todos estos relatos Harakbut, cuando amanece se restaura la visión cotidiana de la vida: eso vale para el mito del *Wanämëi*, para el de *Toto'* y ahora también para los sajinos que matan a la gente. Si los mitos bucean por el inconsciente colectivo de las asociaciones culturales, del "mitificar", entonces ahora se desvanece ese mundo. Pero queda un rastro de sangre. Un rastro de sangre que los lleva «hasta entrar en *sirö*, la casa de animales», y se dice «entonces entraron a la cueva. Allí había cualquier cantidad de animales... un paujil, la perdiz... mansitos en *sirö*». Y siguen contando más y más animales.

«El mito Los sajinos mataban a la gente cobra su sentido solo en relación con el "proyecto" chamánico de pensar el conjunto de relaciones productivas de las sociedades en términos de relaciones de reciprocidad: *wayawaya*. Este es el término clave, el "quedar ambos-ambos, quedar iguales"». Las relaciones de reciprocidad están, por lo tanto, planteadas en términos de una lógica que se deriva del modelo social y de los intercambios matrimoniales. Para que esta lógica pueda funcionar es necesario conferir el estatus de "social" a la naturaleza: sin este supuesto no funciona.

La personificación es, pues, resultado de la aplicación de un principio lógico, no el inicio de una "mentalidad primitiva" que proyecta el 'yo' sobre el mundo (Helberg, 1996:89). Como se puede reconocer, los mismos personajes del mito razonan, como cualquier persona en el mundo cotidiano, no están ofuscados ni confundidos, ni alucinan, ni nada. Si tras la realidad cotidiana ven otra red de relaciones, es porque esas son parte del plan de gestión ambiental que impone una red social al ambiente para gestionarlo, es decir, por un fin práctico. No se trata, entonces de un discurso descriptivo ni teórico, se trata de instrumentos de la gestión social del ambiente, de un magnífico plan, cuyo resultado es la sostenibilidad ambiental y social, y por lo tanto, no los podemos tener ni por verdaderos ni falsos: son los supuestos de esos instrumentos de gestión.

La cosmovisión Harakbut

En 1996, escribía: “*Wanökirëg* es una palabra que también podríamos traducir como ‘conciencia’ o ‘yo’, y es aplicable, en principio, solo al ser humano. Pero la similitud con animales –sobre todo aquellas especies mayores que llevan vida social– no pasa desapercibida. El *wanökirëg* puede aparecer en sueños (con figura humana), pero también se relaciona con *wandik* (nombre/medida) que la individualiza. Los Harakbut usan *wanökirëg* para expresar una identidad profunda entre el hombre y los animales capaces, en mayor o menor grado, de ‘conciencia’. *Wanökirëg* puede concentrarse en un individuo (o persona con nombre propio) o dispersarse vagamente en una especie o colectividad. La confluencia de una imagen de sueño y el *wanökirëg* del alter ego humano puede ser suficiente para arrebatar el *wanökirëg* de un niño, cuya ‘alma’ aún no está bien centrada y provocar de esa forma enfermedad y muerte eventual.

En la lengua harakbut no existe palabra para metáfora o símbolo. Por lo menos no es parte de su vocabulario cotidiano y esto corresponde a su creencia en el sentido literal de los mitos. Eso no quiere decir que un *wambayorokeri*, como el que me dijo que el mito del Wänämëi significaba el paso de la yuca amarga a la yuca dulce, no esté manejado una noción de símbolo. Su manera de comprender el mito trasciende el sentido literal. (Helberg, 1996:78).

«Así, al *wambayorokeri* se le aparecen “las madres” de las especies como jovencitas y eventualmente pueden aparecérselas también los *toto*’. Esas jovencitas son *wamäwëri*, espíritus que dan imagen a una especie, y como lo dice su propio nombre se asocian con el río. Los sueños de las jovencitas *wamäwëri* que dicen ver los cazadores, con los cuales mantienen relaciones, podemos reconocerlos como sueños sexuales».

«Los *toto*’ son, por contraste, propios del bosque y a diferencia de los *wamäwëri*, no debe esperarse nada bueno de ellos: un “encuentro” suele acarrear enfermedad y muerte. La tarea del *wambayorokeri* es organizar todos sus conocimientos en torno a estos sueños para saber lo que le dicen: saber de qué especie se trata, dónde se encuentran, dónde están sus caminos, etc. Podríamos hablar de una función de los sueños como “catalizador”. Con los *toto*’ el caso es distinto. Hay algunas especies de animales que de por sí son *toto*’, como los jaguares y

*las serpientes (otros indicadores), pero por lo general son colectivos y en total representan el aspecto antisocial o más bien anticultural de los animales, mientras que los *wamäwëri* representan el aspecto “social” que corresponde a las especies y especialmente a las especies mayores (que son interesantes para la caza). El aspecto anticultural lo encarnan físicamente el jaguar y las serpientes» (Helberg, 1996: 40).*

En *Mbaisik... en la penumbra de la tarde* no encontramos al jaguar como representante del dios-sol. Aunque sí se dice que los curanderos pasean de noche como jaguares. En el relato de Amärinke hay pueblos de jaguares cuyo aspecto es humano/animal y cambia constantemente.

De acuerdo con Andrew Gray (1996):

«En general, si bien los animales comparten el *wanökirëg* humano, como seres vivos y sociales, este permanece “difuso”. La identidad es solo parcial y podemos registrar que si bien corresponde exactamente a las posibilidades de aplicación de los criterios de uso de *wanökirëg*, no todos están dados. Solo en ocasiones especiales (como en sueños o en apariciones excepcionales) lo “difuso” se concentrará y producirá una “imagen”, de modo que se manifiesta y cumpla con el segundo aspecto *kirëg* del “alma”, su individuación como imagen. Y esto solo a condición del trabajo organizador del conocimiento del *wambayorokeri* para recibir claves del comportamiento de una especie a través de la interpretación de los sueños, o de un síndrome de temor al comportamiento antisocial suficientemente fuerte como para provocar un sueño de *toto*’. O más extraño aún un “encuentro” con él por caminos o a las orillas del río» (Helberg, 1996: 40).

Como nos relatan las historias acerca de encuentros con *toto*’:

«La idea de la concentración de *wanökirëg* como identidad, contrasta, sin embargo, con el hecho que durante la enfermedad el *wanökirëg* se puede desprender y merodear y que la persona se cambia durante su vida varias veces de nombre y surge como otro. Lo mismo cabe decir de los animales. Para los Harakbut los animales son *carapa* (corteza de árbol), es decir, meras apariencias de seres hu-

manos. En la historia de la creación del ser humano, que rara vez se cuenta, Mateo Hikka dijo que antiguamente todos eran humanos y que hubo un concurso, de quién cargaba más carapa, y que los perdedores fueron convertidos en animales. Para que los unos tengan de comida a los otros. De allí, por ejemplo, que los animales en sus cuevas sean “mansitos” o sean humanos, y estén allí como seres humanos normales».

Para comprender la lógica indígena tenemos que incursionar en el uso de aspectos: así, los egos y alter egos no son sino aspectos de la misma persona. Al igual que la relación humano-presa no son sino aspectos de la misma cosa: la carne *wahën* que circula. Y que nos une con los animales. Y esto porque son parte de un ciclo de intercambios. Los cambios de aspecto sirven para ilustrar un ciclo de intercambios y transformaciones: es la lógica del intercambio ilustrada.

El ciclo de interdependencia humano-animal se completa, si consideramos, que para los Harakbut el alimento que realmente confiere vitalidad y permite el crecimiento es *wahën* (la carne). Durante la vida, el hombre vive de los animales, pero una vez que fallece pasa a integrar el reservorio de *wawëri* o *dubaeri* que es parte del “centro vital” por el cual viven los animales.

La superestructura del pensamiento Harakbut no hace sino repetir, por lo tanto, una dependencia muy real. Los espíritus son parte del ciclo de producción social. Pero al hacerlo así tienen una ganancia doble: establece un sistema de incentivación de la caza y uno de control y represión que autorregulan la sociedad y su relación con el medio ambiente. La construcción de la superestructura no es un eco idealizado o invertido de la realidad, es un instrumento muy fuerte de conducción social, que finalmente

se refleja en un ciclo de intercambios recíprocos que sostienen la vida. Esto es, por lo demás, reforzado por una noción de “enfermedad” donde el carácter punitivo juega un rol muy importante (Helberg, 1996:41).

El uso de la lógica de aspectos es frecuente en la cultura. Así, existen espíritus como *Amärinke* –el primer hombre, que mató a un jaguar en venganza por la muerte de su madre que fue devorada por este– que anda pisando las nubes y haciendo tronar los cielos, y ve a los animales como cultivos en sus chacras, pues para él, los picuros (*Cuniculus paca*) son como yuca a sus ojos. Así, ven a los animales como cultivos. El uso de la lógica de aspectos para generar complementariedad es pues bastante frecuente. Recordemos que cuando en nuestro mito los cazadores reconocen que los enemigos *taka'* son sajinos, lo hacen porque “se gritó como sajino”, según aclara Juan de Dios Chimätani, el traductor e interprete. Es decir, el nuevo aspecto se anuncia como una nueva percepción.

Y esto tiene seguro que ver también con la comprensión del mestizaje, que en el mundo académico se lamenta como pérdida de cultura, mientras que para el mundo indígena es un enriquecimiento, pues agrega más y más *carapas*: es el disfrute de la diversidad. Antiguamente la renovación cultural venía por la apropiación del otro: hay que recordar que en el relato de *Amärinke* los abuelos jaguares se robaron las hachas de otros abuelos jaguares. Mientras que en occidente hemos hecho el enorme esfuerzo de autogenerar el cambio, para otros pueblos los cambios siempre se han adquirido de fuera por astucias o robo. Y en primera instancia se adquirió así el fuego.

El centro de su identidad es la dependencia de su inconsciente colectivo, que ya está en ellos fijo a los cinco años de edad, según piensan ellos, y nunca lo perderán.

Referencias citadas

Castaneda, Carlos

1971 *A Separate Reality [Una realidad aparte]*. Nueva York: Penguin.

Durkheim, Emile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. París: Alcan.

Gray, Andrew

1996 *The Arakmbut: Mythology, Spirituality and History in an Amazonian Community*. Oxford, Berghahn Books.
Traducido al castellano como *Los Arakbut. Mitología, espiritualidad e historia*. Traducción: Alberto Chirif.
Revisión final: Lucy Trapnell y Alberto Chirif. Lima: IWGIA-FENAMAD, 2002

Helberg Chávez, Heinrich

2017 *Conocimiento intercultural-Indicaciones metodológicas*. Lima: Sur: Escuela Superior de Gestión S.A.C.

2012 *Los mitos de Datem del Marañón*. inédito.

1996 *Mbaisik. En la penumbra del atardecer... Literatura oral harakmbut*. Con la participación de Juan de Dios Chimatani y Humberto Chiring. Lima: CAAAP.

1984 Zur Logik von Geist un Geistern [Acerca de la lógica de espíritu y los espíritus]. En: *Navicula Tubengensis. Studia in honorem Antonii Tovar*. Tübingen: Gunter Narr.

Kirk, Geoffrey Stephen

1970 Myth, its Meaning and Functions. En: *Ancient and Other Cultures*. Berkeley: University of California Press.

Lévi-Strauss, Claude

1958 *Anthropologie structurale (1)* París: Plon.

Joanna Overing; Alan Passes, eds.

2000 *The Anthropology of love and anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres y Nueva York: Routledge.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1978 *El chamán y el Jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI.

1968 *Desana: simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Universidad de los Andes y Editorial Revista Colombiana Ltda. Traducción al inglés: *Amazonian Cosmos. The Sexual and religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1971

Renard-Casevitz, France-Marie; Thierry Saignes, Anne-Christine Taylor

1988 *Al Este de los Andes. Tomo I. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Lima/Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Ediciones Abya-Yala.

Renard-Casevitz, France-Marie

2004 *Yavireri Inti Yenshi Igiane, El Dios Yavireri y su Cargado Yayenshi*. Cristóbal Pacala, narración (Koshiri, 1989).
Lima: IFEA-Lluvia editores.

Tylor, Edward Burnett

1871 *Primitive Cultures*, 2 Volúmenes. Londres: J. Murray.

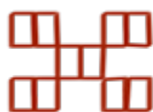
Wittgenstein Ludwig

2001 *Philosophische Untersuchungen*. Kritisich-genetische Edition. Herausgegeben von Joachim Schulte in
Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright. Frankfurt am Main:
Suhrkamp Verlag.

1970 *Über Gewissheit*. Editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.



▲ Fredy Quertehuari Dariquebe en una de las chacras experimentales de diversidad de piñas del pueblo Harakbut. Comunidad Nativa Queros. Foto: Klaus Rummenh ller, 1996.



La *kaha* o *ka'a* de los Harakbut¹

Miguel Macedo Bravo
Fredy Quertehuari Dariquebe
Alejandro Smith Bisso

Todo grupo humano, a través de su proceso histórico y de acuerdo a la ocupación de un área territorial, va desarrollando un conocimiento propio sobre los recursos que utiliza. Uno de los rasgos más sorprendentes de los grupos culturales amazónicos se refiere al uso adecuado de sus recursos y a la domesticación, principalmente, de especies vegetales alimenticias. A la luz del proceso histórico global de la humanidad estos representan un legado muy importante para la cultura universal.

No obstante, los grupos de poder de los países en desarrollo han establecido patrones que buscan homogeneizar a los diferentes grupos culturales que conviven en su territorio, en aras de alcanzar un progreso material para el beneficio del país. El Perú no es la excepción. De tal manera, los patrones culturales y conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas de nuestro país se ven seriamente afectados, produciéndose en ellos un desgaste cultural, que ya ha llevado a algunos de ellos a la extinción. La desaparición de una cultura es una situación sumamente grave. Solo en términos lingüísticos significa la pérdida de un registro de conocimientos acumulado y probado durante

miles de años, donde se integran aspectos culturales, ecológicos, sociales, políticos y económico-tecnológicos.

Como una alternativa a esta situación, la Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza (APECO), a través de su Proyecto Educación Ambiental en Manu (PEA Manu), y con el auspicio del Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), organizó talleres de educación ambiental para líderes comunales desde 1995. En dichos talleres, los participantes definieron proyectos que aportaron a la solución de sus problemas ambientales. En particular, los líderes de la Comunidad Nativa Queros manifestaron su preocupación ante la pérdida de sus valores culturales, en especial en lo referido a sus cultivos tradicionales. La propuesta consistió en promover su rescate.

Como primer paso hacia el tratamiento de esta situación, el PEA Manu puso en marcha un proyecto de investigación sobre un cultivo tradicional Harakbut (grupo etnolingüístico al que pertenece esta comunidad). En consenso se definió un cultivo ancestral y domesticado por este pueblo, del cual ellos reconocen diversas variedades: la piña (*Ananas comosus*).

¹ APECO ofreció el presente artículo inédito, elaborado en el contexto del Proyecto Educación Ambiental en Manu. Uno de los editores confirmó la validez etnográfica del análisis para el pueblo mayor Harakbut, no solo el grupo Wachiperi. Su aceptación para publicación en el presente libro fue un acuerdo de los tres editores, junto con APECO.

Metodología

En la realización de este proyecto se consideraron los siguientes aspectos: i) investigación sobre los antecedentes histórico-culturales Harakbut; ii) fomento de participación activa de líderes involucrados en la propuesta; iii) entrevistas con informantes indígenas de varias comunidades; iv) desarrollo de cultivo experimental de la diversidad de variedades de piñas en suelos con diferentes características; v) formulación de la propuesta final.

Fredy Quertehuari recopiló información acerca de la mayoría de variedades de piñas conocidas en la cultura Harakbut. Esta investigación la realizó en cinco comunidades nativas pertenecientes a dicho pueblo indígena. Para la recopilación de información se puso énfasis en el conocimiento de aspectos etnobotánicos relacionados a este cultivo, que incluyen: el reporte de las variedades, la investigación sobre información etnobotánica de la diversidad de piñas, la ubicación del espacio mítico que ocupa la domesticación de la especie, las características biológicas de cada variedad y la identificación de técnicas agrícolas tradicionales para su cultivo. Las comunidades visitadas fueron las siguientes:

- **Queros.** Formada por la parcialidad Wachiperi, ubicada a orillas del río Queros, tributario del Pilcopata, en la zona de selva alta, departamento de Cusco. La información se obtuvo de Mariano Dariquebe y Víctor Senongpa.
- **Shintuya**². Integrada por gente Arakbut, conocidos por otros grupos como Amarakaeri con la presencia minoritaria, pero significativa, de familias Wachiperi. Se ubica en el río Alto Madre de Dios, en la carretera Cusco-Manu, en la zona de selva alta.
- **Boca Isiriwe**². Población Kisaberi, en el río Madre de Dios, en la zona de selva baja. Se contó con la información de Cirila Tete.
- **San José de Karene**². Comunidad Arakbut situada en el río Karene o Colorado. Departamento de Madre de Dios, en la selva baja. Pedro Quique fue el informante.

- **Puerto Luz**²: Comunidad Arakbut ubicada a orillas del río Karene, más arriba de San José de Karene, en la selva baja. La informante fue Rosa Keddero.

Para llevar a cabo el cultivo experimental, se prepararon dos chacras en Queros, con diferentes características en cuanto a composición y acidez de los suelos. La siembra se realizó tratando de que los hijuelos de la misma piña se repartieran en ambas chacras para asegurar sus características genéticas y elaborar una medición de su rendimiento en el que solo interfirieran las cualidades del suelo.

La primera chacra fue realizada en terreno cercano al río (tierras negras), en un lugar donde anteriormente hubo una chacra (purma). Contienen materia orgánica con una acidez de PH 4.5, y son las mejores para actividades agrícolas en la zona.

La segunda chacra fue realizada en tierras lejanas al río (tierras amarillas), en bosque primario. Contienen limonita (óxido de hierro) y una acidez de PH 4.0, mayor que la de la primera chacra. Presentan condiciones más difíciles para la agricultura.

El sembrío de ambas chacras fue monitoreado para definir la conducta que presenta cada una de las variedades.

Los Harakbut

Se puede afirmar que los Harakbut conforman una unidad lingüística, aunque no se ha podido determinar su filiación, que presenta características muy particulares. Su territorio ancestral está determinado por la cuenca del río Chilive-Isiriwe, Inambari-Arasa y la parte alta del Madre de Dios-E'ori, en los departamentos de Cusco, Madre de Dios y Puno. Todo el grupo posee una identidad primaria, son Harakbut (ser humano, gente).

La estructura social Harakbut gira en torno a clanes (*onyu*), grandes grupos familiares de descendencia patrilineal que regulan la vida social y se organizan espacialmente en varias unidades residenciales o malocas. Su estructura se dio

² Estas comunidades (además de las de Barranco Chico, Shipetiari y Diamante) pertenecen al grupo de comunidades que solicitaron el reconocimiento de la Reserva Comunal Amarakaeri. La idea de la reserva surge a iniciativa de las comunidades Harakbut en el Rimanacuy de 1986. La propuesta inicial es aprobada por FENAMAD en 1990 y reconocida por el gobierno peruano en 2002. La Reserva Comunal Amarakaeri constituye un 10% del territorio étnico tradicional de los Harakbut, hasta antes del contacto promovido por los padres dominicos. El objetivo principal esperado por las comunidades es el mantenimiento de una zona para preservar los recursos naturales (fauna y flora silvestres) que tradicionalmente, y hasta la actualidad, constituyen su fuente de alimentación.

en tres niveles: i) la casa comunal o maloca (*hak*) era la unidad residencial autónoma, en cuyo interior se desarrollaba toda la vida social y en el que se realizaban todas las ceremonias de iniciación. Estaba a cargo de un *wairi* o anciano (personaje respetable); ii) la unidad regional, conjunto de casas comunales que se encontraba bajo el liderazgo de un *wantopa* o gran líder regional, elegido en base a diferentes criterios. Los *wantopa* tenían funciones sobre todo en tiempos de guerra; iii) la parcialidad, subgrupo con características culturales y dialectales uniformes que comparten una identidad en común que se añade a la de Harakbut. Sus nombres se refieren a la distribución espacial, principalmente hidrográfica y a características asignadas al grupo.

Los subgrupos harakbut conocidos son:

- **Arakbut.** También conocidos como Amaraakaeri, término peyorativo según comunicación personal de Fidel Burapa. Son los grupos que vivían en la región central del territorio Harakbut. Al parecer presentan características culturales diferentes a las del resto de parcialidades. Son los más recientemente contactados por la sociedad nacional, proceso que se dio en la década de 1950.
- **Wachiperi.** Localizados en la región suroriental del territorio, en las márgenes de la parte alta del complejo fluvial E'ori conformado por los ríos Queros-Madre de Dios. Su denominación grupal respondería a su gran habilidad para hacer puentes.
- **Sapiteri o Kapiteri.** Localizados en el territorio que se encuentra entre los Arakbut y los Wachiperi, o alrededor del territorio Arakbut. Su nombre viene de "sapite" (altura o colina).
- **Arasaeri.** Su denominación proviene del lugar de procedencia, el río Arasa, incluyendo el actual río Inambari en el suroriente del territorio harakbut.
- **Toyeri.** "Los de abajo", denominados así por encontrarse asentados aguas abajo de los otros subgrupos Harakbut.
- **Kisaberi o Amaiweri.** En el pasado vivieron en las cabeceras del río Huasorokwe, afluente del Karene, entre los Arakbut y los Arasaeri.

De acuerdo al censo de 1993, la cantidad de hablantes harakbut era de 1,566 (Pozzi-Escot, 1998: 97).

La actividad económica tradicional más importante para ellos es la agricultura. Denominan *tamba* a la chacra. La preparación del terreno agrícola comienza por la selección de un área de bosque primario para luego rozarlo y quemarlo, es decir, derribar los troncos y luego incinerarlos. El terreno plano facilita la siembra.

Tradicionalmente, el hombre se hace cargo de las primeras etapas y la mujer de la siembra (en el mes de setiembre principalmente), cosecha y labores culturales. Los cultivos ancestrales de los Harakbut son: yuca, plátano, piña, caña de azúcar, zapallo, uncucha, barbasco, achiote, ají, camote, coca, maíz, poroto, algodón, papaya, pijuayo y tabaco.

Luego de terminar su ciclo productivo, la chacra es abandonada para que regrese al bosque, permitiéndole volver a la hegemonía de entidades míticas como los *toto'*, espíritus malignos que habitan en él.

Es destacable la importante dedicación que le dieron al trabajo de la agricultura, que queda demostrada por la domesticación de cultivos. Esta implica años de trabajo esforzado, con avances y retrocesos en búsqueda de mejorar el cultivo para su aprovechamiento. En el fondo, significa avanzar de la recolección a la agricultura, fortaleciendo la noción de cultura como domesticación de la naturaleza, como nos lo explica Helberg en su interpretación del mito de Amârînke' (Helberg, 1996:131-132).

Otras actividades importantes eran la caza, pesca y recolección, posibilitando todas ellas la conservación del bosque.

Actualmente, las actividades económicas más importantes son la extracción maderera y la minería, ambas desadaptadas a la región donde se encuentran por lo que perjudican sus ecosistemas, dejando recién en tercer lugar a la agricultura, sustento principal, por excelencia de los Harakbut.

Ananas comosus

La piña (*Ananas comosus*) pertenece a la familia Bromeliaceae. El nombre, *Ananas*, con el que ha sido reportado para la ciencia viene de los vocablos guaraníes "a" (fruta) y "nana" (delicioso).

Su origen es amazónico. A través del intercambio, los antiguos habitantes se encargaron de propagarla a toda la América tropical incluyendo las islas del Caribe. De manera que el primer europeo en probarla fue Cristóbal Colón en su viaje por la isla Guadalupe. A partir de entonces fue



▲ Diversidad de piñas del pueblo Harakbut, Comunidad Nativa Queros. Foto: Klaus Rummenh ller, 1996.



▲ Brote del fruto de piña, Comunidad Nativa Queros. Foto: Klaus Rummenh ller, 1996.

distribuida por Asia, África y Oceanía, incluyendo las islas de Hawái (todas zonas tropicales o subtropicales).

Esta fruta se desarrolla más rápidamente en zonas cálidas y con clima estable a lo largo del año. La temperatura ideal para el cultivo de la piña es entre 18.5 y 45 °C. El rango para su crecimiento óptimo se encuentra entre 0 y 800 metros sobre el nivel del mar. En alturas mayores, el sabor del fruto es más ácido y menos dulce. Crece en cualquier tipo de suelos, pero especialmente en suelos ácidos, con PH entre 4.5 y 6.5.

La planta es pequeña. Su tamaño oscila entre 50 cm y 1 metro. Después de 6 meses de ser plantada entra en floración. El fruto de la piña es el resultado de la floración de 100 a 200 flores de color azulado, que demoran en madurar, hacia los ocho meses. De una planta se obtiene un solo fruto.

La piña se propaga asexualmente a través de tres partes de la planta: sus vástagos, pies y coronas. Los vástagos (hijuelos) brotan a los lados de la planta y tienen forma similar a la del fruto; los pies crecen alrededor de la base del fruto; y la corona en la parte superior del mismo. Para la siembra se requiere dejarlos secar al sol antes de ser plantados. De lo contrario, es probable que se pudran.

Los usos que tiene la piña en el mundo son variados. Además del consumo directo del fruto, se utiliza para la extracción de fibras naturales, obtención de la enzima bromelina que tiene propiedades digestivas, como alimento de animales, ornamentación, para la limpieza de objetos metálicos. Por sus propiedades medicinales sirve para tratar el mareo, como abortivo, desparasitario, contra enfermedades venéreas, contra la hemorroides, contusiones y como purgante.

Resultados del proyecto

A) Kaha

Kaha, *kä'ä'* en el dialecto de los Arakbut, es el nombre genérico con que se conoce a la piña. Es reconocida como uno de sus cultivos tradicionales. La piña aparece en el mito del árbol *Wanamey*, principal pilar del corpus mítico-religioso Harakbut, que explica el origen de su cultura como existe hoy en día. Ahí aparece también la yuca, el plátano, la caña de azúcar, el zapallo y la yuca.

Este mito trata de la época en la que se construye la cultura. Se identifica un tiempo de desorden generalizado en las relaciones sociales y naturales. Entonces la tierra de acuer-

do a su concepción cambia, se incendia y muchos hombres y animales desaparecen. Los seres vivos que más se aferraban a la vida, subieron al árbol *Wanamey* para salvarse de la destrucción general.

Wanamey posee cualidades mágicas. Cuando el fuego bordeaba su cumbre, crecía, por lo que las llamas nunca llegaban a cubrirlo. Trepados en el árbol, los hombres y animales tuvieron que esperar hasta que el fuego se apague para poder regresar a la superficie. Pasado el incendio apareció el agua, y luego los principales cultivos. Primero el zapallo, la uncucha y la yuca.

"...La luz apareció. De allí siguió apareciendo la caña de azúcar ¿Qué?, siguió apareciendo una clase de piña. Hace mucho todo apareció. Otra vez también apareció el plátano. Siguieron apareciendo. En ese entonces el suelo estaba pelado, también aparecieron las plantas, hijo. En ese entonces el suelo estaba bien pelado, digo yo" (Helberg, 1996:60).

El hecho de que sea el mismo *Wanamey* quien les entrega la piña, dice claramente de la importancia cultural de este fruto para los Harakbut. Esto queda reafirmado al encontrarse entre los primeros cultivos que les son entregados. Sin embargo, el mito no explica la diversidad de especies que conocían. Al parecer, las variedades vinieron con los *topakeris* o chamanes Harakbut, quienes a través de sus sueños se comunicaban con animales y espíritus para regular y controlar el bosque.

Para el caso de la piña, ellos en sus sueños veían animales que les contaban de las peculiaridades que poseía cada variedad, tanto en sus características como para su cuidado. En estos casos, el nombre de la variedad se construye anteponiendo el vocablo del nombre del animal al de piña (*kaha*). Así, por ejemplo, la *sipikaha* viene de los vocablos *sipid* (mono pichico = *Saguinus* sp.) que se antepone a *kaha* y significa la "piña del mono pichico".

Dentro de la ergología Harakbut se identifica un instrumento especial para consumir el fruto de la *kaha*: el *hibak*, una espátula cortante de paca (bambú).

La importancia del *hibak* reside en el mantenimiento de la especie. Por tratarse de un cultivo celoso, el respeto de ciertas prohibiciones era fundamental para obtener frutos de buena calidad. Por ejemplo:



HIBAK

Como se observa, las variedades se distinguen de acuerdo al largo, diámetro, color, sabor y peso del fruto, así como el ancho y la presencia de espinas en las hojas. El peso del fruto varía desde 0.5 hasta 4 kilos, lo que demuestra la gran diferencia que existe entre ellas. La *sipidkaha* es considerada diferente en las dos comunidades en que se conoce, por presentar características en cuanto al color del fruto.

- No tomar ni pisar agua por un día ni soplar fuego, candela, durante la época de siembra para que la planta no se seque y madure dulce.
- Al realizarse la primera cosecha, ningún joven debe comer el fruto hasta que las personas mayores lo hayan hecho.
- No cortar el fruto con cuchillo, no masticarlo con los dientes y no cosecharlo con machete para prevenir tanto ataques de animales como que le salgan manchas negras.

B) Las chacras de piña

Para sembrar la piña, los Harakbut tradicionalmente siembran los pies que crecen en la base del fruto, solo ocasionalmente utilizan la corona. Estas partes de la planta se dejan solear (secar) antes de la siembra. Las plantaciones se disponen en columnas dobles. Se prefiere la época seca para sembrar (agosto-setiembre).

Durante la primera fase del proyecto fueron reportadas 25 variedades de piñas, las que se diferencian entre sí por el sabor, el tamaño del fruto y las características de las hojas. Estas se aprecian en el cuadro 1.

La asociación de cultivos constituye una de las características fundamentales de la agricultura indígena. Se ha comprobado que esta práctica favorece al mantenimiento de los nutrientes del suelo, particularmente frágil en la Amazonía.

Cuadro 1. Variedades de piña identificadas por los participantes del proyecto.

N°	Nombre	Comunidad	HOJAS		FRUTO			COLOR	
			Ancho	Espinas	Alt. suelo	Diámetro	Largo	Dentro	Fuera
1	Juhuinkaha o Jhuinenkaha	San José de Karene	4 cm	No	60 cm	14.3 cm	21 cm	Blanco	Amarillo-verde
2	Toyorienkaha	Boca Ishiriwe	5 cm	Sí	56 cm	11.5 cm	17 cm	Amarillento	Amarillo claro
3	Amarakaerienkaha	Boca Ishiriwe	6 cm	No	56 cm	10.2 cm	18 cm	Medio amarillo	Amarillo
4	Huacpunamenkaha	Boca Ishiriwe	6 cm	No	62 cm	10.5 cm	14 cm	Amarillo oscuro	Verde con manchas rojas
5	Huakbam	Boca Ishiriwe	6 cm	No	1 m	11.5 cm	15 cm	Amarillo con blanco	Amarillo con manchas rojas
6	Huandakkaha	Queros		No				Amarillento	Amarillo
7	Sipinkaha	Queros						Amarillo	Medio amarillo
8	Siripinkaha	Queros		Sí				Amarillo con pepitas negras	Amarillo
9	Matikenkekaha	Queros		No				Amarillento	Rojizo
10	Huapujey	Queros		No				Amarillo con pepitas marrones	Amarillento
11	Huampikaha	Queros		Sí					Medio naranja
12	Jhuienkaha	Puerto Luz	8 cm	No	60 cm	14.3 cm	20 cm	Blanco	Amarillo-verde
13	Kupienca	Puerto Luz	3 cm	No	46 cm	10.5 cm	12 cm		Verde amarillento
14	Abbacuenkaha	Puerto Luz	7 cm	No	47 cm	13 cm	29 cm	Medio amarillo	Rojo verde
15	Kuhuapamben	Puerto Luz	5 cm	No	63 cm	15.6 cm	29 cm		Rojo verde
16	Huakupiep	Puerto Luz		Sí	59 cm				
17	Sipinkaha	San José de Karene	4 cm.	No	64 cm	9.2 cm	16 cm	Blanco	Rojo oscuro
18	Mucaskaha	San José de Karene	6 cm.	No	64 cm	9.2 cm	24 cm	Amarillo	Amarillo
19	Bujoenkaha	San José de Karene	4 cm.	No	64 cm	9.9 cm	14 cm	Amarillo	Amarillo
20	Huakumben	San José de Karene	5 cm.	No	56 cm			Amarillento	Medio rojo
21	Wachipaerienkaha o Huandackaha	San José de Karene	3 cm	No	46 cm	10.5 cm	20 cm	Amarillento	Amarillo
22	Huatoparoenkaha	Boca Isiriwe	6 cm	No	52 cm				
23	Huackaha	Boca Isiriwe	5 cm	Sí	56 cm	8.3 cm	15 cm	Blanco	Medio rojizo
24	Gringoenkaha	Boca Isiriwe	5 cm	Sí	64 cm	11.1 cm	17 cm	Blanco	Medio verde con manchas rojizas
25	Icnepkaha	Boca Isiriwe	4 cm	Sí	40 cm	11.5 cm	15 cm	Medio Blanco	Amarillo

A su vez aporta a la regeneración de la flora después del descanso que se le da al terreno. Por otra parte, también se afirma que esta sería una de las condiciones que favorece a la diversidad de variedades de cultígenos. De esta manera, así se trabaje con una sola especie, la diversidad permite aliviar la carga del terreno agrícola.

Para el caso de las piñas, se reportó la asociación con tres cultivos: maíz, arroz y yuca. En la asociación participa solo uno de ellos a la vez. Al morir, los restos de las plantas enriquecen el suelo a manera de abono. Estos cultivos se siembran junto con la piña. Se destaca la siembra en la que se intercalan con las columnas dobles de piña.

El cuidado de la plantación consiste en extraer todo brote de hierbas para evitar la regeneración inmediata del bosque. El mantenimiento de la chacra se hace en un espacio de tres

meses en bosque primario y cada dos meses en purma. La irrigación es por secano.

Las piñas en las chacras del proyecto solo fueron atacadas por una enfermedad: El hongo foliar, que se manifiesta con la aparición de pequeñas manchas (o puntitos) de color verde, blanco o marrón en las hojas. Su ventaja es que no ataca directamente al fruto, ni afecta su consumo. La *amarakaeriedkaha*, la *abbakuenkaha* y la *huhuinkaha* presentaron resistencia al hongo foliar; son las variedades más fuertes. Considerando que el fruto no se veía afectado, los Harakbut no tomaron como enfermedad estos hongos. A falta de enfermedades, son los animales quienes se constituyen como los peores enemigos de las piñas. El manco (*Eira barbara*) y diversas especies de ratas silvestres, muerden el fruto y dejan la pulpa descubierta, expuesta a la invasión de insectos.

Cuadro 2. Relación de tipos de piñas.

N°	Persona	Parcialidad Harakbut	Piña/Variedad	Comunidad
1	Pedro Quique	Arakbut	Juhuinkaha-Juhuinenkaha	San José
2	Cirila Tete	KisaberiToyoeri	Toyoerienkaha	Boca Isiriwe
3	Cirila Tete	Kisaberi	Amarakaeriedkaha	Boca Isiriwe
4	Cirila Tete	Kisaberi	Huakpunamenkaha	Boca Isiriwe
5	Cirila Tete	Kisaberi	Huakbam	Boca Isiriwe
6	Víctor Senonpa	Wachiperi	Huandackaha	Queros
7	Mariano Dariquebe	Wachiperi	Sipidkaha	Queros
8	Mariano Dariquebe	Wachiperi	Siripidkaha	Queros
9	Mariano Dariquebe	Wachiperi	Matsigenkaedkaha	Queros
10	Mariano Dariquebe	Wachiperi	Wapuhey	Queros
11	Mariano Dariquebe	Wachiperi	Wampikaha	Queros
12	Rosa Keddero	Arakbut	Huhuedkaha	Puerto Luz
13	Rosa Keddero	Arakbut	Kupienca	Puerto Luz
14	Rosa Keddero	Arakbut	Abbakuedkaha	Puerto Luz
15	Rosa Keddero	Arakbut	Kuwanpamedkaha	Puerto Luz
16	Rosa Keddero	Arakbut	Wakupiep	Puerto Luz
17	Pedro Quique	Arakbut	Sipidkaha	San José
18	Pedro Quique	Arakbut	Mokaskaha	San José
19	Pedro Quique	Arakbut	Buhoedkaha	San José
20	Pedro Quique	Arakbut	Wakubenkaha	San José
21	Pedro Quique	Arakbut	Wandakkaha	San José
22	Cirila Tete	Toyeri	Watoaroedkaha	Boca Isiriwe
23	Cirila Tete	Toyeri	Wakkaha	Boca Isiriwe
24	Cirila Tete	Toyeri	Gringodkaha	Boca Isiriwe
25	Cirila Tete	Toyeri	Iknepkaha	Boca Isiriwe

El rendimiento comparado de las diferentes variedades de piña en las dos chacras fue significativamente superior en la chacra de tierras amarillas de suelos más ácidos (de PH 4.0). Para ello tomamos como referencia el tamaño del fruto, de la planta y el tiempo de maduración.

C) Conclusiones

En la Reserva de Biósfera del Manu se identifican hasta cuatro grupos etnolingüísticos amazónicos en contacto sostenido con la sociedad envolvente: los Matsigenka, los Harakbut, los Yine (Piro) y los Yora (Nahua). Existen evidencias claras que otros grupos sin contacto se encuentran en la zona del Parque Nacional, Mashko-Piro y Amahuaca². La situación de las poblaciones indígenas de la reserva de biósfera no es alentadora en términos de sobrevivencia grupal. Por el contrario, existen indicadores que determinan un proceso de extinción para estas culturas.

Al respecto, el caso más significativo es el de Queros. La comunidad presenta baja densidad poblacional, indicadores mínimos de crecimiento, matrimonios mixtos con gente de afuera, alta migración de la población joven hacia el centro poblado cercano en los últimos años (modelo de migración rural-urbana imperante en el Perú), desuso del idioma propio y de sus referencias culturales, y una frágil organización comunal, entre otros.

Como vemos, en la Reserva de Biósfera del Manu, la situación de los grupos indígenas amazónicos no difiere de la del contexto nacional. El desgaste cultural por el que transitan los está llevando a la aplicación de prácticas ajenas y desadaptadas a la realidad ambiental. Lo que en términos de conservación representa un serio problema ambiental en cuanto se refiere al mantenimiento de la diversidad biológica del Parque Nacional del Manu.

En la educación ambiental encontramos una alternativa eficaz para identificar las fortalezas de los grupos indígenas en favor de un desarrollo sostenible. Con respecto a la educación no formal, el proceso que promueve la educación ambiental parte del reconocimiento de los saberes ancestrales, considerando a ellos como potencialidad de primer

orden para el tratamiento de sus problemas ambientales. De esta manera, la gente se encontrará en capacidad para optar por alternativas de desarrollo adaptadas a su contexto. La recuperación de los saberes ancestrales constituye una práctica que valora la trayectoria histórica de los pueblos, reforzando su identidad cultural; de manera que se vaya integrando en términos igualitarios con la sociedad mayor. Para nuestro caso, recuperar cultígenos como la diversidad de piñas, que forman parte del patrimonio cultural harakbut, constituye una posibilidad de preservar una muestra representativa de su conocimiento, el mismo que puede representar a futuro una alternativa eficaz como elemento de desarrollo. Este producto podría ser significativo para el mercado externo (aplicación en la agroindustria, mejoramiento genético de la especie, entre otras).

El proyecto logró recopilar información acerca de 25 variedades diferentes de piñas de los Harakbut. Asimismo, nos mostró que su cultivo en chacras experimentales, utilizando las características tradicionales de la agricultura indígena amazónica obtiene buenos resultados. Un dato interesante a tomar en cuenta es que el suelo en que obtuvimos los mejores resultados ostentaba una acidez mayor a la reportada como ideal para su desarrollo (de PH 4.0).

Esta investigación de carácter etnobotánico involucra un componente fundamental: los derechos de propiedad intelectual. En los últimos años se viene implementando una legislación (a nivel nacional e internacional) que garantiza la validez de los derechos de cada pueblo indígena sobre su propio conocimiento (patrimonio cultural). Estas normas legales establecen la implicancia de la utilización de estos conocimientos en otros contextos, regulando los derechos que asisten a los pueblos indígenas. A su vez, este hecho fortalece la identidad cultural de los grupos involucrados y ha de favorecer al rescate de los conocimientos ancestrales, llamados a convertirse en un aporte a la cultura universal.

Nuestro agradecimiento especial a Claudia Gálvez-Durand por sus aportes. Gloria Torres brindó importante información sobre las características biológicas de la piña.

² N. del E. En el castellano regional, muchas personas emplean "los Amahuaca" para referirse a cualquier pueblo en aislamiento, especialmente a los Pano-hablantes, aunque mayormente sin precisiones de identidad étnica. Lo más probable es que aquí se refiere a los Yora o Yaminahua.

Referencias citadas

Califano, Mario

1979 *Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires.

Helberg Chávez, Heinrich

1996 *Mbaisik, la penumbra del atardecer*. Lima: CAAAP.

Pozzi-Escot, Inés

1998 *El Multilingüismo en el Perú*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Tripp, Robert L., comp.

1995 *Diccionario Amarakaeri-Castellano*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación.

<http://www.levins.com/pineapple.html>

<http://www.saludamorydinero.com/dieta/alimen1.htm>

<http://www.hort.purdue.edu/newcrop/morton/pineapple.html>

<http://www.asiatour.com/thailand/e-02trav/et-tr191.htm>

http://www.produceoasis.com/Items_folder/Fruits/Pineapple.html

<http://www.vg.com/vg/timelife/Houseplants/Flowering/Html/E07008X.html>

<http://aggie-horticulture.tamu.edu/PLANTanswerw/fruit/pineapple.html>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/text/mg/11119.html>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/txt/fairs/11122>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/txt/fairs/11123>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/txt/fairs/11125>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/txt/fairs/11126>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/txt/fairs/11127>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/txt/fairs/11120>

<http://hammock.ifas.ufl.edu/txt/fairs/25410>

► Piña harakbut en la Comunidad Nativa Shintuya. Foto: Christian Quispe, 2008.





▲ Comuneros en Palma Real en la década de 1970. Foto: Mníslav Zelený.



Pueblo Ese Eja

María C. Chavarría Mendoza

INTRODUCCIÓN

Los Ese Eja constituyen una etnia amazónica que se encuentra en territorio peruano y boliviano, por ello se les considera una frontera humana. Han sido conocidos tradicionalmente como *huarayos*, *tiatinaguas*, *echojas* y también *chamas*, etnónimos que son ajenos al grupo. Ellos se llaman a sí mismos *ese eja*, “gente” o “gente de nosotros” o también “gente verdadera”, las traducciones varían. En Bolivia, el nombre del pueblo se escribe *ese ejja*, pues usan un alfabeto diferente, más complejo, donde el fonema fricativo velar sordo /x/ se escribe con el dígrafo <jj> mientras que en Perú se ha optado simplemente por <j>.

Ellos son uno de los cinco pueblos originarios pertenecientes a la familia lingüística Takana y, actualmente, es el único que habita dentro del territorio peruano. La mayor parte de la población se encuentra asentada en varias comunidades en las riberas de los ríos Baawaja o Tambopata, Sonene o Heath y Madre de Dios (Perú), además de Beni y Madidi (Bolivia). Los territorios de los demás grupos de habla Takana (Araona, Cavineña, Reyesano y Tacana) hacen frontera con el territorio Ese Eja al este (Alexiades y Peluso, 2003).

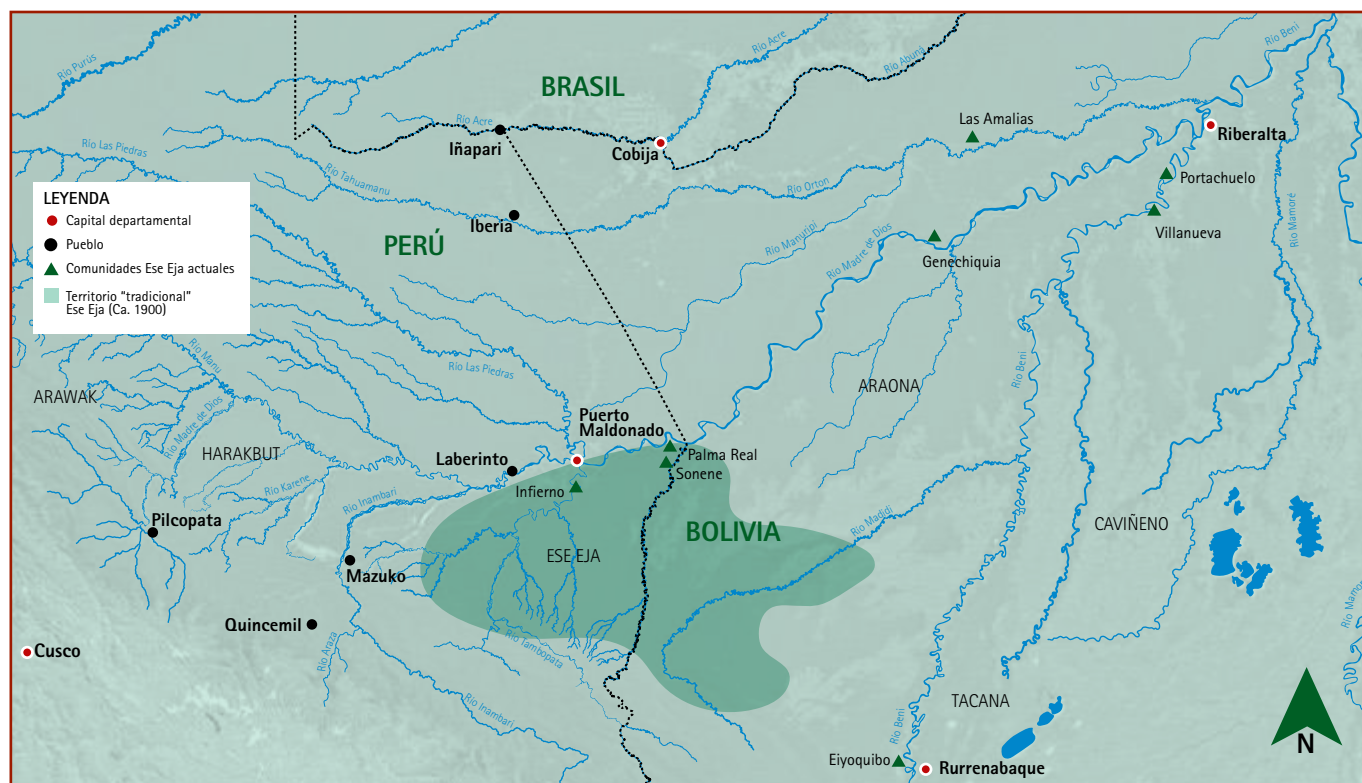
POBLACIÓN

La población en el Perú asciende aproximadamente a 833 hablantes (Ministerio de Educación, 2018), aunque los datos pueden variar, al compararlos con los del último censo de 2017, cuyos resultados se están dando a conocer lentamente. En territorio peruano, la población ese eja se encuentra ubicada en dos áreas principalmente: la del río *Ena'ai* o Madre de Dios, y la del río *Baawaja* o Tambopata y afluentes. Existen tres asentamientos: Sonene, Palma Real e Infierno. Pero también hay familias ese eja dispersas en otros asentamientos humanos como en la Comunidad Nativa de El Pilar.

Comunidad Nativa Sonene

Esta comunidad fue reconocida el 27 de noviembre de 1984 y titulada el 29 de diciembre de 1987. La comunidad lleva el nombre de un sapo de la zona y se encuentra ubicada en la margen izquierda del río Sonene o Heath, aguas arriba, desde su desembocadura en el río Madre de Dios, en el distrito y provincia de Tambopata, a seis horas en bote 55 HP, desde la ciudad de Puerto Maldonado.

Mapa 1. Distribución territorial de las comunidades Ese Eja en Perú y Bolivia (Alexiades y Peluso, 2009: 223).



Elaboración: Gabriel Herrera Sánchez, basado en dibujo de Jana Traboulsi (2007).

Desde 1983, esta comunidad se halla dentro de la zona del Parque Nacional Bahuaja-Sonene. La población de Sonene era entonces de 76 personas: 36 hombres y 40 mujeres distribuida en 17 familias (García y Gálvez-Durand, 1994); FENAMAD documentó 16 familias y 74 personas en 2001, y 105 habitantes en 2012, según la presentación hecha por el presidente de esta organización en reunión convocada por el Ministerio de Educación en esa fecha, para tratar dónde estaban las comunidades nativas que hablaban lengua vernácula. Posteriormente, esta información sirvió para que apareciera el *Documento nacional de lenguas originarias del Perú* (2013). El Censo Nacional 2017 indica 96 personas tal como aparece en el Tomo I: Directorio de Comunidades Nativas y Campesinas (INEI, 2018:135).

Comunidad Nativa Palma Real

Reconocida el 1 de octubre de 1974 y titulada el 1 de junio de 1976. Está ubicada sobre la margen derecha del río Madre de Dios, conocido también como *Ena'ai*, *Kuei'ai* (río grande) *Kuei'ai emano* (río grande de los muertos), a unos 20 km de la frontera con Bolivia. Se encuentra a dos horas de viaje en bote 55 HP desde la ciudad de Puerto

Maldonado. Su nombre proviene de las palmeras que los españoles creyeron ver en lo alto del barranco.

Según García (1994) la población de Palma Real, era de 192 personas distribuidas en 35 familias, en su mayor parte, mujeres. FENAMAD reportó 41 familias y 253 habitantes en 2011; y 320 habitantes en 2012 (Klaus Quicque, Presidente de FENAMAD, comunicación personal). El Censo Nacional 2017 indica que se censaron 256 personas (INEI, 2018).

Comunidad Nativa Baawajakuiñaji o Infierno

Reconocida el 20 de abril de 1976. Este asentamiento, ubicado a orillas del río Baawaja o Tambopata, está conformado por un segmento de población que se identifica como *baawajakuiñaji* (originarios del río Baawaja). En este asentamiento habitan también familias de mestizos, hecho que ha sido la causa de muchos conflictos internos. La población se ubica en ambas márgenes del río e incluye el territorio comprendido entre el caserío de Chonta y el lago Tres Chimbadas, aproximadamente tres vueltas de río, debajo de la desembocadura de la quebrada La Torre.

Según Chavarria y García (1994:15-16) la población de Infierno –entre nativos, mestizos ribereños y migrantes andinos– era de 370 habitantes (194 hombres y 176 mujeres), distribuida en 100 familias y 65 viviendas. En 2012 se tenía una población de 345 habitantes, de acuerdo a lo expuesto por un dirigente de FENAMAD en un encuentro auspiciado por el MINEDU, pero solo una parte de la población se reconoce como ese eja y solo los adultos mayores de 40 años hablan o comprenden la lengua. Esto se debe a la presencia de mestizos y a los matrimonios mixtos. Habría que agregar que varios de ellos tienen sus casas también en Puerto Maldonado por la necesidad de acceder a los servicios del Estado y ayudar a los jóvenes que aspiran a una educación superior. Este fenómeno migratorio se da en todas las comunidades. El Censo Nacional 2017 da cuenta de 343 personas censada (INEI, 2018:135). Recientemente, en la comunidad se han iniciado varios proyectos de turismo vivencial, uno de ellos es Baawaja Expeditions, que se puede encontrar en Facebook. Tienen un local para elaborar artesanías y otro aldeaño que también funcionará pronto como Centro Etnocultural. Desde hace algunos años, esta comunidad participa en importantes ferias de artesanía; una de ellas es Rurak Maki.

Algunas familias reciben visitantes por algunos días para tratarse con médicos vegetalistas; también son requeridos curanderos ribereños, cuya fama fuera de Puerto Maldonado se ha extendido. Recientemente se ha publicado la biografía de Ignacio Duri Palomeque y su trayectoria como ayahuasquero (Villalobos y Van Loon, 2019).

Además de la población citada anteriormente, debemos mencionar que se encuentran familias en El Pilar (6), la carretera Puerto Maldonado-Quincemil (2), en el lago Valencia (1), y, recientemente, en Gamitana. En total se calcula que serían entre 30 ó 40 personas.

Asentamientos en Bolivia

A diferencia de los Ese Eja de Perú, que han tenido una larga historia de contactos sociales y comerciales con los mestizos y los misioneros dominicos, la situación fue diferente en Bolivia. Como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) copó la educación indígena en ese país desde la década de 1950, no tocaron a la población que permanecía en el Perú. Es así que los misioneros lingüistas desarrollaron en Bolivia un sistema educativo bilingüe de tipo sustractivo, con un alfabeto que les sirvió principalmente para traducir el Nuevo Testamento. No produjeron materiales acerca de la cultura ese eja y su producción lingüística fue escasa, salvo el *vocabulario Ese'Eja y Castellano* (Wyma y Pitkin

de Wyma, 1962) y cartillas de alfabetización, así como la formación de profesores indígenas.

Para Bolivia, los datos más confiables pertenecen tempranamente a Rivero Pinto (1985b) quien escribiera su tesis sobre algunas etnias de tierras bajas, y luego Herrera Sarmiento (2001). Este antropólogo peruano ha escrito varios ensayos sobre la situación de los *Ese Eja* de Bolivia y recurre a dos criterios para establecer su población: sedentarios y no sedentarios. En base a esos datos, esta población se encontraba principalmente en tres caseríos cerca a Riberalta: Portachuelo Alto, Portachuelo Bajo y Villanueva, pero se han producido nuevos desplazamientos que el autor describe en este mismo libro, basándose en su primer artículo y visitas recientes que han dado lugar a dos publicaciones más actuales. (Herrera, 2012, 2015).

ETNOHISTORIA

Con algunos cambios, los Ese Eja ocupan los mismos territorios desde hace siglos. Son expertos navegantes y es conocida su destreza en la construcción y manejo de la canoa, principal medio de transporte en la región. Habitan una extensa zona de la cuenca del río Madre de Dios, cerca a Puerto Maldonado en el Perú, y sobre la cuenca del río Beni, zona vecina a las ciudades de Rurrenabaque y Riberalta, en Bolivia.

«Cualquiera sea el origen y primeras migraciones de los Ese Eja, las crónicas disponibles indican que ya en el siglo XVI los Ese Eja ocupaban los tributarios de los ríos Beni y bajo Madre de Dios, incluyendo los ríos Tambopata y Heath» (Alexiades y Peluso, 2003:92).

Los incas trataron de someterlos pero las incursiones a esta parte de la Amazonía fueron un fracaso. Sin embargo, los Ese Eja fueron temidos por los grupos vecinos de las familias Takana o Pano. En Bolivia se conserva en la tradición oral los desmanes que producían los Ese Eja cuando asolaban las misiones franciscanas donde vivían los Cavineña, Araona, Tacana o Chácobo (Tabo, 2008).

El problema de los etnónimos: ¿«huarayos», «chamas» o qué?

Se pensaba que este pueblo hablaba una lengua que podía ser quechua o tupí-guaraní. Dos misioneros: Pío Aza (1928) y posteriormente José Álvarez (1932 a, b), a comienzos del siglo, habían intentado describirla, pero sus trabajos solo circularon escasamente entre un público muy selecto que leía el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* o la revista *Misiones Dominicanas del Perú*.

El término «huarayo» venía siendo usado desde el siglo XIX y había calado muy hondo entre la población mestiza. Servía para expresar el desdén que la gente mestiza sentía por cualquier indígena amazónico. Era sinónimo de “salvaje”, “ignorante”, etc. Es interesante notar que la palabra *huarayo* no solo era conocida en el Perú. También fue usada para denominar a otra etnia de filiación Tupí-Guaraní en el Paraguay y en Bolivia. Algunos de esos indígenas fueron captados por Nicolás Suárez, cauchero boliviano que llegó a reclutar gente también en el Perú¹. Mi hipótesis es que el nombre *guarayo* o *huarayo*, se introdujo en el Perú en la misma época, cuando los indígenas fueron hacinados en barracas y el vocablo se difundió.

Thomas Moore, en el segundo capítulo de este libro, dedica buena parte de su texto a describir el mencionado tráfico humano entre las etnias del Madre de Dios durante la explotación del caucho. Por extensión, a los Takana y a los Ese Eja se les llamó con este exónimo “guarayo”, “huarayo” o “guarayo”. Debido a este error, los primeros clasificadores de lenguas amerindias se confundieron y clasificaron a Ese Eja como Tupí (Nordenskiöld, 1905; Farabee, 1922; Rivet y Loukotka, 1952).

Fue con el desarrollo de la lingüística comparada e investigaciones posteriores que se llegó a postular la filiación Takana del ese eja o “huarayo” y luego, posteriormente, una unidad lingüística Pano-Takana (Key, 1968, 1979; Girard, 1971; Valenzuela y Guillaume, 2017) donde ya se postula un Proto Pano-Takana. En la primera sección de este libro, Moore desarrolla las opciones de una posible filiación del Harakbut con otras lenguas provenientes de Brasil y el cuestionamiento de un Proto Pano-Takana.

La denominación “huarayo” o “guarayo” fue usada en la zona para denominar a cualquier persona con rasgos indígenas (no andinos) o para burlarse de una persona que les parecía distinta o “rara”. Sin embargo, en 2008 fui testigo de que ahora el término es usado por gente nacida en Puerto Maldonado como un gentilicio para identificarse con la tierra que los vio nacer y va perdiendo el sentido peyorativo de antes. Se trata de un proceso ulterior de construcción de identidad para la población ribereña que hoy se identifica con “guarayo”. Incluso ya circula en Puerto Maldonado una cerveza local con ese nombre y hasta marcas de chocolate elaborado con el cacao de la zona.

Primeras noticias y contactos

La etnia Ese Eja ha sido estudiada escasamente, aunque tenemos noticias dispersas acerca de su existencia desde el siglo XVI por los informes de los cronistas, viajeros y relatos de misioneros. Las denominaciones más difundidas con la que se los identifica en la bibliografía son *guarayos* o *huarayos*, *echoja*, *tiatinaguas* en la zona peruana; y *chama* en Bolivia. También el genérico *chuncho*, atribuible a cualquier etnia no identificada de la amazonía, puede ser interpretado posiblemente como Ese Eja, si su hábitat corresponde a los ríos Madre de Dios, La Torre, Tambopata o a los de la cuenca del Beni y Madidi en Bolivia.

Dentro de las fuentes históricas más tempranas encontramos a Juan Álvarez Maldonado (1570), Miguel Cabello de Balboa (1594), el cronista Garcilaso de la Vega (1609) y la carta del Obispo del Cuzco al Rey (1678). Las referencias que encontramos en estas fuentes apuntan a dar cuenta de las naciones o nacionalidades, término muy común en la época cuando no se dice “indios” o “salvajes”, que poblaban la zona de Madre de Dios y alrededores.

La denominación *tiatinagua* aparece más bien en el siglo XIX. Parece ser que a un grupo ese eja, claramente distinguible, se le conoció de esa manera. Así lo mencionan, entre otros, Tadeo Cortés (1894:243): «*En el Manu, río arriba, está la nación de los Tiatinaguas, tan nombrada en todos los bárbaros, por ser gente de proceder y matar la gente para caminar*». En nuestra opinión, *tiatinahua* y *guacanahua* eran adjudicados a los Ese Eja por la gente de lenguas Pano. El sufijo *-nahua* con el significado “gente” es usado para identificar a los hablantes de lenguas Pano del Purús o Pano de las cabeceras. (Ans, 1973). Pero también tiene otro significado “forastero o extranjero”.

Más adelante, ya en pleno siglo XX, autores como Von Hassel (1905), Prince (1905), Farabee (1922) y Villarejo (1959), confirman que los Tiatinagua son parte de los llamados *guarayos*. Pero no olvidemos que los Ese Eja son una etnia cuya lengua pertenece a la familia lingüística Takana.

Luego, cualquier intento de rastrear históricamente sus diferentes denominaciones no debe perder de vista el hecho de que debemos investigar a los otros pueblos Takana. Es por ello que las fuentes más serias en este

¹ Otro colega, Klaus Rummenhüller, en este mismo libro, describe prolijamente la participación de los caucheros en Madre de Dios.

sentido serían en los siglos XIX y XX, la del misionero y explorador Nicolás Armentia (1887) y la de los misioneros dominicos publicadas en la revista *Misiones Dominicanas del Perú*.

Armentia, hizo varias expediciones en la región de Madre de Dios por encargo de los gobiernos de Perú y Bolivia con el fin de establecer los límites entre ambos países. Además de sus valiosas descripciones del terreno y del medio ambiente, Armentia incluye datos que se refieren a épocas más antiguas, cuando describe la llegada de los franciscanos a territorio Araona (Takana) hacia 1680. Además, provee noticias de 1770 donde figura que los huarayos ya habitaban las cabeceras de los ríos Madidi y Madre de Dios. Incluye en su obra una sección denominada *Specimen de Lenguas*.

La división que hace de las lenguas Pacaguara (Pano) y Araona (Takana) la consideramos clave para poder interpretar a cabalidad las noticias de la época sobre asentamientos humanos en Madre de Dios. Sin embargo, la filiación Pano-Takana es motivo de discusión entre los lingüistas.

Armentia ubica el territorio ese eja (*guarayos*) donde empieza la parte montañosa sobre Madre de Dios, y también en las planicies entre Ixiamas y Cavinás, a orillas del río Madidi. Sin embargo, Armentia ya da cuenta por esa fecha de los movimientos migratorios de los Araona debido a escarlatinas y catarros contraídos de los blancos, misioneros o exploradores. El mapa que incluye su libro es considerado fundamental para la historiografía de la Amazonía. José Pando (1897), en su obra *Viaje a la región de la goma elástica*, describe como zona de los huarayos la comprendida entre la orilla sur del Madre de Dios y la banda este del río Inambari. Según Zelený (1976:45): «Característico para este periodo es la fuerte tendencia de los indios de retirarse de los cursos superiores de los afluentes del lado derecho del río Madre de Dios hacia el lado opuesto, más al interior».

Antes de ocuparnos de los contactos establecidos entre los miembros de la etnia y las misiones dominicas, es importante considerar los aportes de los datos proporcionados por geógrafos, viajeros y antropólogos de comienzos del siglo XX. Stiglich (1902) localiza a los Ese Eja en los ríos Tambopata e Inambari y los llama Tiatinagua; von Hassel (1905) ubica a los *huarayos* en la margen derecha del río Madre de Dios, desde el río Colorado hasta el río Heath, y a los Tiatinagua, entre los ríos Inambari y Tambopata.

Farabee (1922), célebre viajero estadounidense, quien inició sus viajes por Sudamérica en 1903, siendo el último en 1923, proporciona las primeras descripciones de la cultura material y organización social ese eja, aun cuando los afilia erróneamente dentro de los *guarayo* de la familia lingüística Tupí-Guaraní. Dice haberlos encontrado en los ríos Tambopata, Heath y Madidi. Obviamente, estos datos tomados aisladamente no aportan mucho en señalar el tipo de contacto que se establecía con la población nativa.

Los Ese Eja y las misiones católicas

Solo a través del relato minucioso de los misioneros en sus diarios, informes o cartas a sus superiores se deja entrever las diversas estrategias de las que se valieron para poder fundar sus misiones y fijar contactos permanentes con los indígenas. Pese a ello, no conocemos ninguna investigación que, utilizando este material dejado por las misiones, haya intentado reconstruir, de una manera crítica, las formas de contacto con la población y los resultados inmediatos en la ubicación de la población nativa de Madre de Dios. En la primera parte de este libro, Thomas Moore deslinda sobre las migraciones y las ubicaciones de los pueblos originarios que poblaron Madre de Dios, creo que su lectura es indispensable para comprender este proceso.

La política misional y sus consecuencias en la integración o expoliación de estas etnias es un tema todavía no considerado en la historiografía local. Sin embargo, podemos decir que esta política se formuló en torno a diversas estrategias que son posibles de reconstruir analizando las fuentes proporcionadas por los mismos misioneros.

Aza (1930) describe en las «*Tentativas para la reducción y evangelización de los huarayos*» algunos de estos métodos. Primero, menciona que fue intención de la orden dominica establecer su misión en el río *Kuishokuei* (La Torre), afluente del Tambopata, «*territorio mismo de los salvajes*», que no se concretó por no llegar a ningún acuerdo con la Compañía Inca Rubber, dueña de esos terrenos, por lo que finalmente lo hicieron en Maldonado.

«(...) por supuesto sin perder de vista a los salvajes y en expectativa de poder ejercer una acción más inmediata sobre ellos, y con estas miras es como en el año 1912 ya se tenía compuesto un pequeño Vocabulario Huarayo».

«En estos últimos años se han hecho esfuerzos extraordinarios para atraer y evangelizar la tribu

huaraya y el hermano Fr. Manuel y particularmente el P. José Álvarez hicieron repetidos viajes a los ríos Kuishokuei [La Torre] Nao'ó [Malinowski] y al Sonene [Heath], y visitaron a los salvajes en sus mismas chozas y luego en crecido número acompañaron a los misioneros hasta la Misión de San Jacinto, pasando al lado de los Padres, meses, y algunos se quedaron definitivamente en la Misión».

«(...) Además se han recogido niños y niñas huarayas, que están educándose cristianamente y que más tarde serán elementos muy aptos para atraer a las gentes de su tribu y conseguir que abandonen sus bárbaras costumbres» (Aza, 1930:50-51).

Estos testimonios ilustran, de alguna manera, un hecho común a la historia de contactos con las poblaciones nativas de la Amazonía.

Como vemos, parte de la historia más reciente de los Ese Eja está ligada al establecimiento de las misiones dominicas de Santo Domingo del Urubamba y Madre de Dios en 1900. Teniendo como sede el Cusco, los primeros misioneros llegaron a Madre de Dios en 1906. A partir de esa fecha, encontraremos valiosos informes acerca de sus contactos con las etnias nativas en la revista *Misiones Dominicanas* y el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*.

Aunque con escasa frecuencia, la versión de los mismos protagonistas indígenas se incluye en la revista, a manera de reportaje o testimonio. Pablo Domingo Etapoy, personaje legendario entre sus paisanos, relata sus experiencias frente a los estragos que cometían los caucheros y describe algunas de las famosas correrías de que fue objeto su gente. En un relato que aparece fragmentado por entregas, el padre José Álvarez (1937:128-134), cuenta que además de los ataques que recibían de sus paisanos del Sonene (Heath), parte de su gente era robada para ser vendida en Riberalta en calidad de esclavos. Su historia personal refleja la diáspora permanente a que se vieron obligados los nativos ante el acoso de los colonos, caucheros, misioneros y miembros de otras etnias, incluyendo la suya propia.

La misión de San Jacinto, en Puerto Maldonado, se creó en 1910. Dos años antes se había instalado la primera escuela en San Juan Luis del Manu y, posteriormente, los dominicos ingresaron al Tahuamanu donde fundaron la Misión de Santa Rosa. Es interesante observar

que la creación de una escuela con internado en Puerto Maldonado va a permitir que jóvenes provenientes de grupos enemigos, se vean concentrados y educados al mismo tiempo. Muchos de ellos se fugan, y otros van y vienen de la misión, manteniéndose así un flujo permanente de la población ese eja que, de esta manera es castellanizada y adoctrinada en la fe católica. ¿Cuánto tiempo dura este proceso? No tenemos datos exactos, pero, sin duda, décadas. Los dominicos ingresaron a trabajar con los Ese Eja del Bahuaja o Tambopata por esa época. Una prueba de ello es el corpus que se incluye en el *Vocabulario Español-Huarayo* publicado en 1928 por el notable misionero José Pío Aza.

Los artículos del padre Aza son valiosos en cuanto a información etnográfica, histórica y fundamentalmente lingüística. Pero es otro misionero, el padre José Álvarez, *Tatachii*, quien alcanza niveles sobresalientes sobre su idioma. Su *Diccionario Español-huarayo*, editado por partes primero en la revista *Antisuyo*, y luego en su totalidad en 2002, con introducción y notas de mi autoría, contiene una importante recopilación etnolingüística. Su conocimiento sobre la gramática ese eja es notorio. Álvarez estuvo entre el grupo desde 1917 hasta 1950, aproximadamente. Otro de los misioneros seculares que trabajó también por mucho tiempo entre los Ese Eja fue el doctor Arturo González del Río. Para antes de 1948, él indicaba que en Madre de Dios había unos 15,000 Ese Eja, lo que debió ser una exageración. Muchos nativos se afincaron por un tiempo en el fundo Concepción y en la misión de El Pilar, trabajando con seculares de la orden y con los propios misioneros, pero luego huyeron a raíz de un incendio cuyo origen no se ha esclarecido, en la década de 1950. Parece ser que desde esa fecha, el contacto y la influencia misional sobre la etnia se pierden. Durante nuestra primera visita en Puerto Maldonado, pude entrevistar al Dr. González del Río, quien me aseguró que ya no había Ese Eja en los alrededores, su avanzada enfermedad no le permitía saber que en la década de 1970 seguían viniendo a Puerto Maldonado.

Los Ese Eja vuelven a sus distintos lugares de origen y la tentativa de juntarlos en un asentamiento común fracasa. En los últimos años, la relación con la iglesia católica es muy superficial. Actualmente, una misión de Nuevas Tribus, proveniente de Bolivia, tiene su iglesia en la Comunidad Nativa de Palma Real y un comunero ayuda a administrarla, después de que misioneros argentinos estuvieran por un tiempo. Realizan su prédica en ese eja y usan el



▶ Hombre ese eja a comienzos del siglo XX.
Foto: Archivo Centro Cultural José Pío Aza.

▼ José Alvarez con familias ese eja.
Foto: Archivo Centro Cultural José Pío Aza.



Nuevo Testamento en la lengua nativa, pero con el alfabeto boliviano. Desde 2000, el Perú tiene su propio alfabeto decidido por consenso y esto ha sido como un obstáculo para que las versiones bíblicas de Nuevas Tribus se expandan por las otras comunidades. Felizmente, el Ministerio de Educación ha seguido produciendo materiales con el nuevo alfabeto que fuera oficializado en 2006.

Contactos interétnicos y dislocación

Los Ese Eja son una etnia que se caracteriza por su espíritu navegante. Los ríos de la cuenca del Madre de Dios han sido su territorio exclusivo. A comienzos del siglo XX era numerosa y ya en las crónicas de esa fecha se reportan que en la región boliviana, los Ese Eja atacaban las poblaciones de Tumupasa e Ixiamas, así como las reducciones cavineñas en el río Beni (Rivero, 1985a:58).

Tuvieron contactos con los miembros de las otras etnias Takana y probablemente con gente de origen Arawak, pero la posibilidad de un contacto con la familia Pano es solo verificable por datos lingüísticos. Su relación con las etnias Takana viene de épocas tempranas, tal como lo menciona Armentia (1887). Se ha considerado como evidencia del contacto con los Pano y Arawak el uso del maíz, pues para los Ese Eja el cultivo tradicional por excelencia es la yuca. Otra evidencia de posible transculturación para la etnia sería el conocimiento del algodón, cuya inserción en la cultura sería muy reciente. No es posible saber si obtuvieron el algodón de los Pano o de los Arawak.

Sin embargo, el contacto interétnico más destacable es el que tuvieron con los miembros de la familia lingüística Harakbut, a través de los subgrupos Arasaeri (también escrito Arazairi) y Toyeri. Se sabe de relaciones frecuentes con ellos en la región del Inambari. Las correrías entre los Ese Eja y estos otros dos grupos, fueron numerosas. Hasta hoy encontramos descendientes de esta otra gran familia lingüística, como Ernesto Ramayo, *Biya Shemo*, que en la década de 1970 era considerado cacique o jefe por los extraños al pueblo, porque tenía dos esposas. Se conoce la versión de Zelený de que Ramayo tenía un origen andino y había sido raptado por los Harakbut primero y luego por los Ese Eja. Otro personaje notable es Roberto Masías Sehue, deformación del nombre masia', cuyo padre fue harakbut y su madre ese eja.

Los continuos ataques entre los Ese Eja y Arasaeri se debían a las disputas por mujeres. La escasez de ellas era la causa de estos enfrentamientos. Al ser raptadas las

mujeres, también lo eran los niños, que luego se criaban bilingües o adoptaban la lengua ese eja rápidamente.

Fernández (1952) con motivo del cincuentenario de la presencia dominica en la región, indica que los Toyeri siguen en la orilla derecha del río Alto Madre de Dios y también en el río Palma Real. Este último está en las proximidades del asentamiento ese eja más grande del Perú, la comunidad de Palma Real, en la margen derecha del Madre de Dios. No queda duda que hubo un contacto entre Ese Eja y Harakbut.

Zelený (1976:52) cita una expedición hecha por el padre José Arnaldo en 1936, donde el misionero describe el traslado de un grupo *Toyeri* –que incluía sobrevivientes *lñapari*– desde las cabeceras del río Etete, el afluente derecho de río Palma Real, hasta la misión del lago Valencia. Muchos de estos nativos, que ya tenían un bilingüismo *toyeri-lñapari*, aprendieron ese eja y así se produjo casos de individuos trilingües. En 2019, asistí a un taller de sobrevivientes de la etnia *lñapari*, organizado por el Ministerio de Educación para documentar esta lengua y allí pude reconocer como ese eja a la esposa del principal colaborador: era originaria del Baawaja.

La tradición oral es una excelente fuente para reconstruir este período de la historia que está por perderse en el olvido. Muchos de los relatos de los antiguos sobre las correrías dan cuenta de ello. Canciones de caza que todavía se conservan en la tradición ese eja como propios, al ser analizados, se reconocen como pertenecientes a alguna de las lenguas de la familia Harakbut. Miembros de las etnias Arasaeri y Toyeri fueron sometidos violentamente por los Ese Eja y adoptaron la lengua y costumbres de sus captores.

Otro factor importante sería la acción misional que concentró en el Pilar o en San Jacinto a nativos de diversas etnias. No solamente en el río Palma Real era posible encontrar a los Toyeri, algunos afluentes del Bahuaja o Tambopata fueron también sus territorios.

La persecución sistemática de los caucheros, madereros y el asedio de las guarniciones militares pueden considerarse como otro de los móviles que causaron esta dislocación de la población nativa. Los Arasaeri provenían del valle del río Marcapata (Cipriani, 1902; von Hassel, 1905), en el río Inambari, en la margen derecha del río Alto Madre de Dios (Fernández, 1952). En nuestras estadías entre los Ese Eja del río bajo Madre de Dios, en la década de 1970,



► Biya Shemo o Ernesto Ramayo.
Foto: Mnislav Zelený,
década de 1970.

y más recientemente entre los del Bahuaja, pudimos comprobar que había ancianos y jóvenes descendientes de estas etnias que eran señalados como tales por los mismos ese eja. En Palma Real, Domingo Shaitá se decía *toyeri* o *iñapari*. Uno de los patriarcas del Bahuaja, el finado Mariano Pasha Toyeri, conservaba como uno de sus apellidos el de su etnia original o la que le atribuían. La familia Pasha es una de las más notorias en la Comunidad Nativa de Infierno, junto con los Mishaja, cuyo nombre ha sido deformado, pues el original era *meshaja*, literalmente “mano cortada” o “mano con un dedo de más”. El último gran *eyamitekua* o chamán de esta zona fue Ñape, cuya historia ha sido consignada en nuestra última recopilación de la tradición oral ese eja (Chavarría, 1984, 2015).

Durante nuestra recopilación de canciones tradicionales encontramos varias que no correspondían a la lengua de ellos y que podrían ser harakbut. Finalmente, textos de la literatura oral que forman parte de nuestra investigación más reciente acerca de las luchas interétnicas confirman este hecho.

Migraciones

A comienzos del siglo XX, los Ese Eja vivían en dos grupos situados en las nacientes de los ríos Heath y Tambopata. Para esa fecha, por los vocabularios recogidos en el Perú y Bolivia ya se habría producido la primera gran separación, como lo demuestra el manejo de dos variantes lectales que denominamos “palmarrealismo o beniano” y “baawaja o tambopatino” (Chavarría, 1973). La existencia de estas dos variantes no impedía la intercomprensión. El lugar de origen de las etnias sería la zona del Baawaja, donde se encuentra la montaña del mismo nombre que es mencionada en muchos mitos de origen. El héroe cultural *Jemaesho* desciende del cielo a la tierra por una liana. La montaña Bahuaja (así es como aparece en los documentos oficiales) está ubicada en las nacientes del río Colorado, en el departamento de La Paz (Bolivia).

Mucho tiempo después se habrían iniciado las migraciones en dirección al Beni, en Bolivia. Beni es un topónimo que quiere decir “viento”. Shoemaker y Arnold (1975), miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de Bolivia, sostienen que antiguamente los Ese Eja fueron un solo grupo, cuyo asentamiento original fueron las cabeceras de los ríos Bahuaja y Heath. Esta hipótesis es parcialmente viable; creemos que ellos se están refiriendo a una segunda migración, una vez ya producida la primera escisión del grupo, quizás siglos atrás.

La existencia de las dos variantes lectales a comienzos del siglo XX es un argumento que refuerza nuestra hipótesis. Es más lógico pensar que antes hubo un solo grupo sin diversificación lectal y, posteriormente, debido a conflictos internos se vieron obligados a migrar. De esta manera se formaron dos grupos que se fueron separando y distanciando uno de otro hasta desarrollar otra variante lectal, proceso que debe haber tomado mucho tiempo.

Primera migración

Según el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de Bolivia, la primera migración escindió a la gente que habitaba en la cuenca del Bahuaja y la enrumbo hacia las cabeceras del Heath (Sonene). A partir de ese momento son conocidos como *Sonené kuiñaji*, “habitantes del Sonene”. Shoemaker y Arnold los identifican como clan, denominación que no se ajusta a la realidad pues no hay evidencia de la existencia de clanes.

«Antes del contacto permanente con los blancos, los Sonenes se habían dividido del grupo Bahuaja y emigraron del río Colorado hacia las cabeceras del Heath [...] estas migraciones eran el resultado de las guerras entre hermanos que deseaban ser jefes. Después de esto los Bahuaja en el río Colorado veían a los Sonene en el Heath tan solo durante alguna partida de caza al cruzar las cumbres de las montañas limitrofes. Puesto que la pequeña diferencia en los dialectos hacía la comunicación más difícil cuando la situación ya era tensa y poco amistosa, al cruzar las fronteras naturales generalmente se iniciaban conflictos entre los dos grupos» (Shoemaker y Arnold, 1975:12-16)

Segunda migración

El grupo que habitaba en el Sonene o Heath se fracciona produciéndose nuevas migraciones. Algunos llegaron a territorio boliviano siguiendo el curso superior del Madidi donde permanecieron sin establecer ningún asentamiento fijo (1912). Los otros permanecieron en el Sonene.

Según estos informes del ILV de Bolivia, a comienzos de 1900, otra contienda separó a los que se habían quedado en las cabeceras del Heath. El motivo habría sido disputas por el robo de mujeres y niños. Varias familias huyeron río abajo hacia la pampa entre los ríos Heath y Asunta, quedando otras pocas en el Heath. Hacia 1910 establecen dos aldeas: Caimán y Mateo,

iniciando su contacto con los blancos. Después, los Sonene de la parte alta y baja del río Heath cruzaron al Madidi huyendo de venganzas colectivas.

En 1956, los Sonene remanentes y parte de los Baawaja son llevados al Fundo Concepción en un intento de colonización dirigido por los misioneros. Allí, grupos enemigos conviven y algunos se unen en matrimonio. Mientras tanto, los Sonene provenientes de Caimán (Bolivia) regresaron y se instalaron en el lado peruano de la frontera, en el lago Valencia. Una vez allí, entraron en conflictos con los colonos españoles y nuevamente se dispersaron. Algunos huyeron hasta el Madidi y otros regresaron a las aldeas de Mateo y Caimán, en el Heath.

En vista de que el río Heath establece frontera natural entre Perú y Bolivia, se comprenderá que todas estas pequeñas migraciones hacen que una gran parte de la etnia sea difícil de ubicar por el carácter seminómada que adquiere. Hay otros testimonios que todavía no han sido trabajados donde se menciona que hubo un crimen a un peruano-japonés en el lago Valencia, razón por la que los implicados huyen a Bolivia y allí nacen algunos niños que son reconocidos como “bolivianos”, pero que eran originarios de Palma Real.

Los primeros Ese Eja –que habían llegado al Madidi en 1912– se siguieron llamando Sonene y junto con los que huían del río Valencia, formaron una aldea cerca de la posta del ejército boliviano. Después de diversos conflictos con los mestizos por la posesión de tierras se ubicaron finalmente en Portachuelo, cerca a Riberalta. Tiempo después, suponemos que por la década de 1950, son contactados por el ILV de Bolivia. A este grupo que se afincan definitivamente en Bolivia, Shoemaker y Arnold denominan “clan ese ejja”.

Entre dos misiones: el caso peruano

La historia de las constantes reubicaciones ese eja no termina en territorio boliviano. El grupo que permaneció en el Bahuaja y afluentes fue contactado por los misioneros dominicos y hacia 1927 parte de ellos fueron llevados a los centros misionales en Puerto Maldonado: San Jacinto y el Pilar. Los nativos fueron atraídos con obsequios: machetes, ropas, adornos, cuchillos y armas. Los niños fueron llevados a las escuelas, algunos de los padres de familia vieron con enojo esta arremetida educativa. Años después, retornaron al Bahuaja, donde se asentaron en Chonta y Cachuela Condenada. Una parte, se fue al río Malinowsky.

Para esta sección, hemos recurrido a un folleto publicado por el ILV de Bolivia, escrito por los misioneros Shoemaker y a nuestras propias fuentes. En 1956, parte de los provenientes del río Bahuaja, como habíamos visto líneas arriba, y parte de los que estaban en el Heath, conocidos por el ILV como “clan Sonene” fueron llevados al Fundo Concepción como parte de un proyecto de colonización promovido por la iglesia. La experiencia fracasa y los Ese Eja huyen masivamente a sus lugares de origen.

En la década de 1960, los Ese Eja que habían vivido en el Heath se asentaron en el caserío de Palma Real en la margen derecha del Madre de Dios, casi frente del lago Valencia y no muy lejos del Heath. Casi todos ellos hablan la variante “palmarrealina” o “beniana” y constituyen el asentamiento humano más grande y cohesionado en territorio peruano. Un grupo más reducido se ubica en el Heath, en el caserío de Miraflores. Después de los sucesos del Fundo Concepción, rehúyen sistemáticamente la presencia de los misioneros dominicos.

A comienzos de 1970, la Misión Adventista del Séptimo Día, cuya sede está en Puerto Maldonado, envió al misionero Gabino Callata Ticona y a su familia a administrar la escuela. El hermano Callata, originario de Puno, bilingüe aymara-castellano, inicia su prédica a una población nativa que ya venía de una larga experiencia con la iglesia católica. Nos tocó efectuar nuestros primeros trabajos cuando este se encontraba en Palma Real. La lectura de la Biblia se impuso en la escuela y se obligó a los comuneros a asistir a oficios los sábados. A los que asistían, se les otorgaba ropa proveniente de fieles estadounidenses y se repartía alimentos, ajenos a la dieta de la región, como leche de soya. Se prohibió a la población comer carne de cerdo, fumar tabaco y se recomendó abstenerse de beber masato o alcohol en las fiestas y trabajar los días sábados. Inevitablemente, la población se dividió en “adventistas” y “no adventistas”. Durante la permanencia del hermano Callata en la comunidad de Palma Real, hubo un grupo de nativos que se mantuvo alejado y no participaba en las actividades organizadas a través de la escuela. La época que viví en la comunidad cuando todavía era estudiante de lingüística me permitió tomar nota de estos eventos. Posteriormente, Gabino Callata tuvo una actuación destacada en la administración pública y llegó a ser alcalde en la provincia de Manu.

La comunidad de Palma Real tenía por entonces el privilegio de contar entre sus miembros con el único chamán o

eyamitekua, Felipe Yojajé (su nombre ha sido escrito mal pues debería ser Yojahée, pues un análisis morfológico de este nombre, se puede reconstruir *yoja* (cabeza), *hee* (piel), que da lugar a “cabeza pelada” o “pelachito”. Probablemente, este nombre le fue dado en el momento del nacimiento (Chavarría, 2009). Él era *baawaja kuiñaji*, es decir, “originario del río Baawaja”, y migró a Palma Real donde vivió por mucho tiempo. Estuvo casado con Lucía Sapasío y ambos fueron padres de César y Emilio, a quienes conocí en mis primeras estadías en Palma Real. Sus descendientes constituyen una de las familias más grandes en la zona de frontera, junto con Shaetá (originario también del Baawaja), Saavedra Heyahijia, Meshi, Soniwa, Biaeja (escrito erróneamente Viaeja), Ekinei, deformado en el registro civil como “Erinei” perdiendo el significado original *ekinei* “muy recto”, pues el sonido [r] no existe en la lengua, entre otros. Este es un problema que debe solucionarse lo más pronto posible y el RENIEC, entidad del gobierno encargada del sistema de identificación nacional; debe corregir los nombres originarios que han sido deformados y envilecidos al tomarlos de las partidas de nacimiento donde los registradores escribieron incorrectamente los nombres pues no se tenía alfabeto para la lengua y porque no reconocían los sonidos de la lengua indígena. Otros pueblos, como el Awajún y Jaqaru, han reivindicando los antropónimos originales haciendo listados de cómo se deben escribir sus nombres para que no pierdan el significado que le dieron los antepasados. Y esto ha dado lugar a los Tesoros de Nombres, una iniciativa similar que debe haber para el pueblo Ese Eja.

Estando don Felipe como único *eyamitekua*, gente proveniente del Beni, Heath y Bahuaja lo visitaban en busca de ayuda para sus males. Yo misma recibí sus cuidados cuando sufrí un accidente en la quebrada aledaña cuando venía a la comunidad en una canoa, propiedad de unos madereros que trabajaban en la quebrada Palma Real. Encallamos y la tangana me abrió una herida en la cabeza; los madereros pararon la sangre con orines y luego me llevaron donde don Felipe, quien me curó por tres días, poniéndome emplastos en la parte afectada hasta que la herida sanó. Creo que desde esa vez, mi relación con la familia de don Felipe mejoró y hasta pude conversar con su esposa y participar del duelo cuando su nieta, hija de su hijo Emilio, falleció. Fue una noche larga de gritos y llantos hasta que en la mañana se la llevaron en canoa a la otra banda, posiblemente a enterrarla.

Yojahée desaprobaba la actitud de sus paisanos y rehuía todo contacto con la familia del profesor adven-

tista y solo después de haber pasado por sus cuidados, llegamos a hablar un poco.

Las prohibiciones en la dieta alimenticia, el uso de tabaco y masato no eran cumplidas y se produjo una situación insólita: toda una comunidad comía carne de cerdo y tomaba masato a escondidas y muchos se sentían culpables por ello. Los niños entonaban en la escuela himnos en castellano como este: “*Cuando suenen las campanas, en el día del Señor...*”, que poco o nada tenían que ver con las creencias de la población. Los paisanos de Bolivia que venían a visitar a sus familiares se mostraban descontentos. Fue por esa época que la comunidad, bajo la orientación del profesor, empezó a recolectar castaña para la Compañía Exportadora El Sol, y a entablar contactos para obtener préstamos del Banco Agrario. Otra de las innovaciones que trajo a la comunidad fue el consumo de pan, para lo que se construyó un horno y enseñó a los comuneros a hornear, usando harina de soya, donada por el gobierno de Estados Unidos. Se distribuía también leche de soya que la gente rehusaba preparar en su casa pues se quejaban de diarreas.

El deseo del maestro era enviar a Puno o Arequipa a uno de los jóvenes ese eja para que este se hiciera pastor adventista y continuara su labor. Pero lo que sí sabemos es que algunas familias se retiraron de Palma Real al Heath, descontentos por los cambios observados en sus paisanos. Por esa época, el antropólogo checo Mnislav Zelený vino a realizar sus estudios, luego de lo cual escribe la primera etnografía del pueblo Ese Eja, asentado en Palma Real. Producto de ese trabajo de investigación, publica en 1976 *Contribución a una etnografía huaraya Ece eje*, en castellano. En esta sección publicamos algunas de sus valiosas fotografías, con su autorización.

En 1980, cuando estuvimos trabajando en Chonta y luego el caserío de Infierno, en el río Bahuaja, hicimos un viaje corto a Palma Real y allí los paisanos nos contaron que la misión adventista se había retirado, pero uno de los jóvenes, Manuel Viaeja, había ido por un año a Arequipa para prepararse como futuro religioso, pero regresó a su comunidad al poco tiempo. La presencia de un misionero adventista en la comunidad de Palma Real indispuso por mucho tiempo a los nativos con los religiosos dominicos que tenían una posta médica en Puerto Maldonado, a la que concurrían en busca de medicinas. Desde esa fecha, la orden dominica se desentendió de la población ese eja. Cuando vivíamos en Palma Real, por temporadas, fuimos testigos de que la avioneta del ILV de Bolivia aterriza



► Don Felipe Yojajé, penúltimo *eyamitekua*. Foto: Mnislav Zelený, década de 1970.

en las afueras de la comunidad y el misionero permanecía dos o tres días, pero nunca manifestó la intención de permanecer por más tiempo. Tampoco la filial del Instituto en el Perú tomó alguna iniciativa de incorporar a los Ese Eja dentro de su plan de escuelas bilingües, por desinformación o por evitarse un conflicto abierto con la iglesia católica. En la segunda mitad de la década de 1980, el ILV de Bolivia abandonó sus instalaciones y se retiró del país.

Después que los adventistas abandonan Palma Real, los Ese Eja del Heath y muchos jóvenes provenientes del Beni visitaron con frecuencia la comunidad de Palma Real con el fin de buscar esposa o asentarse por esta región. El 25 de diciembre venían embarcaciones desde Riberalta, trayendo paisanos bolivianos que participaban en las celebraciones del aniversario de Madre de Dios. La razón que se argu-

mentó es que en esta comunidad no hay mestizos y todos son paisanos. Esto era verdad aunque ahora residen algunos foráneos por haberse unido a una mujer ese eja.

Viviendo en Chonta e Infierno

Los paisanos del Bahuaja se encontraban compartiendo su territorio con mestizos en Chonta desde que se aprobara la Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva en junio de 1974. Según este dispositivo legal, una comunidad nativa puede aceptar como miembro de ella a mestizos y foráneos que hayan permanecido en estos territorios por más de dos años y que sean aceptados por el voto de la asamblea. La interpretación ambigua a que da lugar esta parte de la ley, no ha beneficiado nunca a los nativos de la Amazonía.

Muchos eventos destinados a organizar a la población ese eja en comunidades nativas fueron dirigidos por el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), creado por el gobierno populista del general Juan Velasco Alvarado, después que ascendiera al gobierno con un levantamiento militar en 1968.

Por diversas razones, la población decidió trasladarse más arriba, a Hermosa Grande, en lo que sería más adelante la Comunidad Nativa de Infierno. Lamentablemente, allí también han ido a morar mestizos y colonos andinos, que hacen que la comunidad no sea exclusiva de los Ese Eja. Este hecho ha impedido que haya una verdadera valoración de la cultura original y un desarrollo de esta. El nombre de Infierno es atribuido a varios hechos, uno de ellos es que un descendiente japonés que circulaba con sus barcas por el río Tambopata paró para descansar en la zona y se vio comido literalmente por los zancudos y manta blanca, entonces dijo «*Esto es un infierno*». Pese a que la iglesia católica intentó cambiar el nombre en varias oportunidades, no lo ha conseguido.

Muchos han sido los investigadores que han pasado por esta comunidad, atraídos ya sea por la lengua y cultura ese eja o por la diversidad biológica y también por su potencial turístico. La comunidad se encuentra en un lugar estratégico, por ser la principal vía de acceso por el río Tambopata a la Reserva Nacional Tambopata y al Parque Nacional Bahuaja-Sonene y por su fácil acceso, a solo 40 minutos en auto desde la ciudad de Puerto Maldonado, la capital departamental. Los pobladores son socios estratégicos de la empresa Rainforest Expeditions con quienes tienen un albergue y un contrato de explotación del componente ecoturístico que acaba de ser renovado. A la par, los comuneros también están desarrollando sus propios proyectos de turismo, como Baawaja Expeditions y otros emprendimientos familiares. En este libro, Valcuende del Río tiene a su cargo una revisión de los distintos proyectos ecoturísticos en la región y su relación con la población originaria de Madre de Dios.

CULTURA ESE EJA

Natalidad e infancia

El nacimiento de los niños se produce en las playas y también dentro de la casa de la parturienta. La mujer embarazada *o?eji*, tiene una serie de prohibiciones en cuanto a su dieta, antes y después del parto. La papaya, *see sija*, es una fruta prohibida, pues se cree que puede

dañar o “*cutipar*” al niño. Igualmente hay peces, como las pañas o pirañas, que tampoco se deben consumir.

El nacimiento de mellizos, *betahá* o *bekahá*, es un hecho sorprendente dentro del grupo por ser un fenómeno que no ocurre con mucha frecuencia. En Palma Real, había mellizos; una de ellos, María Pikichewe Bekaha fue nuestra colaboradora cuando se encontraba embarazada.

No tenemos noticias de abortos provocados o del uso de plantas abortivas o contraceptivos naturales. Tampoco se ha sabido de filicidios como resultado de malformaciones o taras de los recién nacidos.

Los Ese Eja se unen muy jóvenes, entre los 15 y 20 años, manteniéndose un periodo de dos años entre cada embarazo. El porcentaje de varones y de mujeres es similar. La edad de la madre al nacer el primer hijo es aproximadamente 15 años y del padre 20 años. No se tiene datos acerca de los índices de mortalidad infantil, pero eran elevados en la década de 1980. Actualmente existen postas médicas en dos de las tres comunidades y ya se cuenta con enfermeras graduadas que provienen de estas comunidades, son pocas pero ya existen.

Los niños son los seres más queridos y apreciados por los Ese Eja. Por tal motivo, si un matrimonio no tiene descendencia puede solicitar a sus parientes o vecinos la donación de un niño “para alegrarles la vida”. Estas donaciones son frecuentes si la familia tiene muchos hijos o alguno de los progenitores está muy enfermo o no puede velar por el sustento de toda la familia. Daniela Peluso (2003), antropóloga con largas estadias en Bolivia y en Sonene, tiene una tesis doctoral sobre este tema.

Los niños permanecen con el padre si la madre desea abandonar al marido y la mujer debe renunciar a reclamarlos. El padre abandonado recibe ayuda de sus parientes para continuar la crianza de los niños. He sido testigo de este evento cuando la esposa de un colaborador desapareció por varios días y luego apareció con su nueva pareja. El marido le entregó su frazada y mosquitero y los niños siguieron viviendo con él y la abuela. Como lo testimonia Zelený (1973:97) no hay la noción de “hijo ilegítimo”. Todos los niños son criados igual, aun si provienen de un padre mestizo o serrano y no son objeto de discriminación alguna y en el caso de ser «*de una u otra mujer en caso de poliginia, gozan de igualdad de derechos*». Un caso digno de mencionarse es el de un

prominente miembro de la comunidad quien después de haber sido llevado por el ejército, al volver se enteró de que su esposa había sido forzada a tener relaciones con un soldado. Fruto de esa relación quedó embarazada de un hijo, que fue criado con el mismo cariño por el comunero y su esposa.

En varias oportunidades me ofrecieron una niña pues sabían que yo tenía dos hijos hombres y que me daba curiosidad cómo sería criar a niñas y hasta ahora las mujeres se acuerdan de que no me llevé una chiquita “para que me acompañe”.

Actividades de producción

Las actividades de producción están relacionadas con las necesidades de subsistencia diaria y giran en torno a un calendario que indica la presencia de ciertos animales en estado apetecible para la caza, o frutas que son recolectables, tiempo de verano, tiempo de lluvias, etc. Este calendario se inicia en agosto, con el tiempo de la charapa o peta de agua (en el castellano regional de Bolivia) y culmina en julio con el tiempo de la gaviota. Las fechas en meses son tentativas. Nuestras fuentes son las de Rivero (1985a), ILV de Bolivia y los informes de campo durante nuestra permanencia en los caseríos de Chonta (1974-1975) e Infierno (1980-1982).

La caza

La caza tradicional se realizaba con arcos, flechas y trampas. Desde comienzos del siglo, se empezaron a utilizar machetes, proporcionados por los misioneros, y luego armas de fuego que eran obtenidas mediante trueque o intercambio, por pieles de animales principalmente. Es la actividad que sigue en importancia a la pesca. Zelený observó dos tipos de caza: una para el consumo (individual) y otra por diversión (en grupos). El ser un buen cazador es un ideal al que aspira todo Ese Eja y su prestigio lo coloca en un estatus privilegiado en su comunidad. El cazador provee a la familia del *nochii* (mitayo) y, por ello, es conocido como *nochii hawe* (hombre mitayero) o *etekuátiji* (el que mata).

La capacidad de ser buen cazador está relacionada con la necesidad de mantener una relación equilibrada con el objeto de la caza. Ser cazador no significa ser deprimido en modo alguno. El mito *Dejapahi shawe hawe pa* (“El joven que por ser sachavaquero se casó con la sachavaca”) narra la historia de un joven al que, por tanto matar sachavaca (tapir), esta se le presentó y le dijo: «¿Por qué me matas tanto?». La caza es entendida como un medio de proveerse alimentos, básicamente

proteínas, pero su uso indiscriminado es sancionado por la naturaleza, *enai ese* (madre del monte).

La caza del jaguar o *ibá* era motivo de especial consideración y servía en otros tiempos para aspirar la posición de jefe o curaca. Hoy en día, el tigre y los tigrillos cada vez son más escasos por la desmedida persecución de la que han sido objeto por los cazadores mestizos. La trampa para cazar tigrillo se llama *ejekisipiji* y antiguamente se usaba trampa de lazo.

La caza colectiva se practicaba en vísperas de alguna fiesta especial. Los cazadores salían de madrugada, seguían las huellas e iban cercando al animal hasta matarlo a golpes; esta modalidad ya no se practica hoy en día. La caza por diversión ha sido observada por Zelený, siendo tigre, tigrillo, puma y oso hormiguero los objetos de caza más preciados. Esta costumbre, que subsistía en Palma Real varias décadas atrás, es una evidencia de que existía una actividad de caza grupal, probablemente orientada por el curaca.

Se caza con la ayuda de perros *iña wewa*, “aquellos que agarran”. Los perros fueron vistos por primera vez a comienzos del siglo XX en el río Alto Bahuaja, acompañando a los blancos. Según versión recogida por el padre José Álvarez, los Ese Eja pensaron que eran tigres de otro color.

Hoy en día todavía se usan perros para la caza, pero estos no se encuentran bien alimentados. La alimentación es escasa para todos: hombres y animales. Los perros cazadores son muy queridos por los nativos y viajan con sus amos, por río o por monte, en largas travesías. Las mujeres siempre los han entrenado para cazar picuros.

Armas de caza

En la caza se utilizan dos flechas que después son separadas para ser nuevamente utilizadas. Para matar animales grandes se emplean flechas lanceadas que ocasionan al animal gran pérdida de sangre. Para los monos y tortugas se utilizan flechas con la punta de diente o hueso. La honda se utiliza para la caza de animales pequeños, en su mayoría aves (Zelený, 1973:134). Nosotros tenemos registrados en nuestro léxico (Chavarría, 1980) varios tipos de flecha (ver recuadro adjunto).

Pero también tenían flechas para “gente” que no alcanzamos a ver. La escopeta es llamada *dejahá emese* (flecha de gente blanca) y su uso obliga a los nativos a invertir parte de sus magras economías en municiones que com-

Tipos de flechas ese eja

Flecha	<i>emese</i> o <i>emehe</i>
Flecha de isana	<i>wesasá</i>
Flecha para pájaros 'chinto'	<i>ehewí shoo</i>
Flecha tridente para pescar	<i>tsaʔa</i> (en el dialecto del Baawaja)

pran en Puerto Maldonado. En vista de ello, algunos han vuelto al uso de arco y flecha, reservando la escopeta para animales peligrosos como el otorongo. Los Ese Eja cazan todos los animales que encuentran, no se tiene información acerca de algún tabú en la caza; aunque no comen carne de reptiles, lagartos, otorongo u oso hormiguero.

Si se trata de un animal grande como una sachavaca (tapir) o *shawe* se troza el animal en el monte y se lo trae entre va-

rios hombres usando unos palos del cual cuelgan al animal. Las piezas menores son puestas en canastas que se fabrican en el monte y se llevan en la espalda, sujetándola con una liana a la frente del cargador. La caza es una actividad fundamentalmente masculina, aunque la excepción sería la caza del picuro o *seʔao*, donde hemos visto a las mujeres hacerlo solamente con la ayuda de sus perros picureros.

Si la caza es abundante, se reparte primero entre los miembros de la familia más cercanos y luego a toda la comunidad. Las viudas y ancianos reciben también su parte. Ser mezquino y no convidar es muy mal visto entre los Ese Eja. Uno de los peores insultos que se puede decir a un paisano es *ʃkiani shewi!* (mezquino). Actualmente, la caza es cada vez más escasa y esto se agrava debido al control que hacen las áreas naturales protegidas sobre los territorios.



▲ Hombre del Baawaja llevando huangana.
Fotografía: Matías Pérez Ojeda del Arco, 2009.



▲ Ahumando una sachavaca en Baawaja.
Fotografía: María C. Chavarría, 1980.



▲ Enrique Bokoko secando piel de caza. Foto: Mnislav Zelený, década de 1970.

Caza y ritual

La práctica de perforar el tabique nasal y ponerse en él una concha de río, llamada *bejo*, ayudaba a ser un buen cazador. Hoy ya no se practica y solo hay evidencias de su uso por la tradición oral. Por otra parte, el adulterio cometido por la esposa del cazador hacía que el marido perdiera sus facultades. Al hecho de no poder acertar con la flecha o cualquier arma se llama “ser afaz”². Hay muchas evidencias en la literatura oral de que esta capacidad que privilegia al hombre se pierde por una falta cometida por la mujer.

En el mito de origen *Bei ese ejapapa* (La peleja que era antes gente) hay una alusión muy clara al tipo de caza que trae el hombre a su esposa que no quiere y la que lleva a la peleja con quien copula en el monte. Más adelante, la peleja trata de ser engañada por el hermano del joven y al empezar con él observa que este no tiene el adorno nasal y lo rechaza diciendo:

- “¡Nunca, tú no eres tu hermano [mi esposo], tú [tienes] un adorno nasal en la nariz. Tu hermano no tiene ese adorno nasal. ¡No, no quiero copular [contigo]! Mi esposo se puede volver afaz”.

Vicente Naba Tsewe, originario de La Torre, nos manifestó que había canciones que los hombres cantaban para conjurar la presencia de los animales. Algunas de estas canciones las aprendieron de los Toyeri o Arasaeri. Una muy popular es la de la sachavaca, que Naba Tsewe grabó para nosotros. Aquí se describe cómo la sachavaca viene por el monte arrastrando su hocico:

Shawe wi ta pepe
Shawe wi ta pepe
Shawe wi ta pepe
Shawe wi ta pepe
Shawe wi ta pepe
Shawe wi ta pepe

Fauna conocida por los Ese Eja

En el cuadro 1 damos una lista de mamíferos que son conocidos por los miembros de las tres comunidades principales y el nombre que saben darles. El trabajo de pedir los nombres de la fauna se realizó durante la “sesión de mamíferos de caza”, a cargo de la bióloga Claudia Gálvez-Durand, durante los Talleres de Lengua y Cultura (Chavarría, Gálvez-Durand y

García, 2000). Los nombres aparecen escritos de acuerdo al alfabeto aprobado en 2006.

Pesca

La pesca es la actividad fundamental de la vida económica ese eja. Su fama de diestros navegantes en toda la región del Madre de Dios es comparable a la de su habilidad en la pesca. Sus asentamientos cerca de los ríos es una muestra más de ello.

Modalidades de pesca

Actualmente, los Ese Eja utilizan las siguientes:

- a. Pesca colectiva con veneno
Por la literatura oral que hace alusión a ella en numerosas ocasiones, esta debe haber sido la modalidad más antigua. En *Dokuei ese ejapapá* (*Cuando Dokei, el venado era gente*), se relata las aventuras de Dokuei, el venado, y Tajo, la unchala del río, cuando se preparaban para ir a pescar con *asa* (barbasco, *Lonchocarpus utilis*). El ILV registra, además del barbasco, otros venenos como *bibosi* y *solimar*. El barbasco crece espontáneamente, pero algunas especies son cultivadas por los Ese Eja en sus cochas favoritas.
- b. Pesca con tarrafas y redes
La tarrafa o *eshashaji* sirve para recoger peces en una especie de canasta hecha por los mismos nativos. La tarrafa de red es introducción reciente de los mestizos, al igual que las otras redes.
- c. Pesca con arco y flecha
Es uno de los sistemas tradicionales de pesca más antiguos que todavía se conservan. La flecha para pescar se llama *tsa*. Esta tiene una punta dura de madera chonta con los lados dentados. Cuando los niños cumplen siete u ocho años son llevados por sus padres para recibir el entrenamiento apropiado. Luego, estos niños van de pesca en pareja con frecuencia, contribuyendo desde pequeños al sostenimiento de la familia.
- d. Pesca con anzuelo
Baa shewiwi o *Mei shewiwi* es nombre del anzuelo. Este tipo de pesca no se practica mucho entre los adultos, pero para los niños este es su pasatiempo favorito.

² Afaz significa ser incapaz de acertar con la flecha al mitayar. Es una forma corriente en el castellano regional amazónico.

Cuadro 1. Nombres de mamíferos en ese eja.

Nombre común	Nombre científico	Nombre ese eja
Achuni	<i>Nasua nasua</i>	wisoso
Añuje	<i>Dasyprocta variegata</i>	chawijani
Ardilla	<i>Sciurus spp.</i>	chipo
Carachupa	<i>Dasybus sp., Cabassous sp.</i>	tsewi/tsewei
Carachupa de altura	<i>Cabassous unicinctus</i>	so'i tsewi
Carachupa de bajo	<i>Dasybus kappleri</i>	tsewi shiye
Carachupita	<i>Dasybus septemcinctus</i>	tsewi tsewe
Carachupa de altura	<i>Euphractus sexcinctus</i>	mawitijani/mawikijan
Chosna	<i>Potos flavus</i>	yotso, yoto
Conejo	<i>Sylvilagus brasiliensis</i>	shaja misi, shaja'ao
Coto	<i>Alouatta seniculus</i>	do
Huangana	<i>Tayassu pecarie</i>	ño
Huambo	<i>Felis trigina</i>	jeti sie, jeti sisi/ jeki sie,
Huasa	<i>Saimiri sciureus</i>	yisa hawa
Hurón	<i>Galictis vittata</i>	shata mojo
Intuto	<i>Didelphys marsupialis</i>	motoshiña/ mokoshiña
Jaguar melánico (en historias)		ibá tsewe/ibá tewe
Lobo de río	<i>Pteronura brasiliensis</i>	mashete / masheke
Manco	<i>Eira barbara</i>	hibi
Manco blanco (mas chico que hibi)		hibi siye
Maquisapa	<i>Ateles paniscus</i>	bia
Mono negro	<i>Cebus apella</i>	ichahi
Mono blanco	<i>Cebus albifrons</i>	ichahi oshe
Mono choro	<i>Lagothrix lagothricha</i>	bia chocho
Musmuqui	<i>Aotus sp.</i>	sobishi
Nutria	<i>Lutra longicaudis</i>	shajaja
Otorongo	<i>Pantera onca</i>	sheeshee
Oso bandera	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	aná shiwi
	<i>Tamandua tetradactyla</i>	bewipisi
Pelejo dos dedos	<i>Choloepus didactylus</i>	bei masha
Pelejo tres dedos	<i>Bradypus variegatus</i>	jahome bei
Picuro mama	<i>Dinomys branickii</i>	se'ao ai
Picuro	<i>Agouti paca</i>	se'ao
[Puerco] espín	<i>Coendu sp.</i>	pisa, jisha
Pacamama	<i>Dactylopsys dactylinus</i>	ojeé
Perro de monte	<i>Speothos venaticus</i>	yohi ñaja, yasa'ao
Perro de cola corta y cabeza marrón		mao
Perro de todo que anda en manada		ma sisi
Pichico	<i>Saguinus fuscicollis</i>	yisa tsewe/yisa tewe
Puma	<i>Felis concolor</i>	iba hawa
Ronsoco	<i>Hydrocaeris hydrocaeris</i>	si'o'i
Sajino	<i>Tayassu tajacu</i>	yohi
Sachavaca	<i>Tapirus terrestris</i>	shawe
Serafin	<i>Cyclops didactylus</i>	bia'a
Tigre colorado (puma mas pequeño)		ibá o'o
Tigrillo	<i>Felis pardalis</i>	sheeshee, daa o'o
Tigrillo	<i>Felis wiedii</i>	hoi
Tocón	<i>Callicebus m. moloch</i>	oho'oho
Venado	<i>Mazama americana</i>	dokuei
Venado cenizo	<i>Mazama gouazoubira</i>	dokuei tsewe
Yaguarundi	<i>Felis yagouaroundi</i>	jeti tsewe/ jeki tewe
Yangunturo	<i>Priodontes maximus</i>	so'ipa

Elaboración: Claudia Gálvez-Durand

e. Pesca con arpón

Los peces de gran tamaño son pescados con arpón o *seweji*, que es disparado desde la canoa o desde la orilla del río cuando el nivel de las aguas está bajo. Si el arpón es de hierro se llama *baá peja*; si es de palmera pihuayo, *maepeja*; si es de hueso, *seweji peja*, mientras que los de madera pueden ser: *isa peja*, *jeshiwi peja*, *nena peja*, *pisipo peja*, entre otros.

La temporada de pesca empieza de junio, cuando el nivel del agua desciende, pero en julio y agosto es la época más fructífera. Familias enteras se trasladan a las playas donde construyen precarios tambitos que los protegen del sol en el día y un poco de los insectos en la noche. «*Es la época más feliz de la vida*», dice la gente cuando habla del verano.

No conocemos rituales o hechizos que se usen todavía para ayudarlos en la pesca, pero la creencia de un mundo del agua poblado de habitantes *ená kuiñaji* al que son llevados los pescadores que pescan solos o depredan los ríos nos recuerda que siempre debe mantenerse una relación armónica entre el hombre y la naturaleza, y los peces son parte de ella.

Cuadro 2. Nombres de peces en ese eja.

Nombre común	Nombre científico	Nombre ese eja
Achacubo	<i>Sorubimichtys planiceps</i>	jono hai
Bagre	<i>Rhamdia</i> spp.	akuishaji
Boquichico	<i>Prochilodus</i>	tsewa/tewa
Chambira	<i>Hydrolicus</i> spp.	hawa hakiai
Corvina	<i>Plagioscion auratus</i>	beseweji
Doncella	<i>Pseudoplastystoma</i>	háisii
Dorado	<i>Brachyplatystoma</i>	wayo hai
Gamitana	<i>Colossoma macropomun</i>	shemoji
Huasaco	<i>Hoplias malabaricus</i>	naawewi
Lisa	<i>Leporinus</i> spp.	naóoseji
Mota		sewa poa'ai
Paco	<i>Piaractus brachypomus</i>	etabiji/ ekabiji
Palometa	<i>Mylossoma</i>	hawa oshe
Piraña	<i>Serrasalmus</i> spp	hawa tsewe
Piro		seeiji'ai
Puma zúngaro		wene hai
Saltón		hai osheoshe
Turuchuqui	<i>Oxydoras niger</i>	baapa
Zúngaro pequeño		hai dojo o'ó
Zúngaro negro	<i>Pseudopimelodus zungaro</i>	hai tsewe

Peces de ahora

Recientemente, la pesca se ha visto afectada por la presencia de mercurio debido a la actividad minera informal, hecho que pone en peligro esta actividad de subsistencia y a los peces como recurso principal de la alimentación indígena y de la misma población ribereña. Dos trabajos recientes sobre el tema de la pesca han sido escritos: uno en Bolivia, *Los ese eja y la pesca. Adaptación y continuidad de una actividad productiva en un pueblo indígena de la Amazonía peruano boliviana* de Herrera (2015), quien tiene un capítulo sobre la población ese eja boliviana en este libro. Y un joven lingüista Gildo Valero (2015), graduado de la Escuela de Lingüística en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con una tesis de etnolingüística sobre los peces y el saber del pueblo titulada *Clasificación y saberes de la piscifauna en el pueblo ese eja (Takana)*.

Recolección

Esta actividad está ligada a la caza en muchos sentidos, porque el objeto de la recolección se encuentra en el monte y en los aguajales; pero no es una actividad exclusiva del hombre. Los Ese Eja recolectan una gran variedad de frutos o *guayos ejaja* que reciben un nombre específico para cada planta: gusanos *soso*, hongos *hi*, miel de abeja *wini*, huevos *ejá*, huevos de charapa o tortuga, huevos de aves y lagartos, cada uno recibe un nombre específico además del genérico. La recolección es una actividad suplementaria que se efectúa entre enero-mayo y agosto-setiembre. Los niños son grandes recolectores junto con las mujeres.

Las frutas se reparten entre todos conservando lo que al parecer es una práctica muy antigua. Los gusanos suri se comen fritos o asados, se sirven en hojas, contienen mucha grasa y son un plato codiciado. Los hongos o callampa *hi* se cocinan o se asan en hojas. Se distinguen: *hi tsewe* (callampa negra), *hi yo'ó* (callampa roja), *hi oshe* (callampa blanca) y muchas variedades que fueron descritas por Álvarez (op. cit.).

La recolección de huevos de charapa o "*peta*", como dicen en Bolivia, es una actividad básica en la economía familiar durante la estación de verano y conlleva la necesidad de desplazarse por los ríos de dos a cuatro meses. En este periodo se recolectan los huevos de tortuga *kopo* (o *topo*) y *kui 'ao*. Además, recolectan caracoles, como el congompe (*shemo*, *kuaede*) y el caracol pequeño

(*topi*), que se comen cocinados.

Agricultura

Los Ese Eja, al igual que toda la población amazónica, practican la roza y la quema. Cada cierto tiempo desbrozan una chacra nueva y abandonan la anterior, pero la parcela aparentemente abandonada o purma continúa dando frutos, de tal manera que siempre hay un uso racional de rotación de la tierra. La duración de una chacra se mide por la producción de dos a tres cosechas de yuca dulce.

La chacra

La ubicación de la chacra, *te* o *ke*, se halla a una distancia proporcional en relación a la ubicación de la casa que ocupa la familia. No puede encontrarse muy alejada de la casa porque esto obligaría a realizar largos desplazamientos para proveerse de alimentos, lo ideal sería que se halle ubicada a media o una hora de camino.

La búsqueda del lugar adecuado para tener una cha-

cra requiere de una serie de conocimientos acerca de la elevación del terreno, calidad de la tierra, posibilidades de inundación, etc., que no hemos investigado. Sin embargo, estos no son los únicos factores determinantes. Los Ese Eja manifiestan haber soñado con ese lugar antes de iniciar los trabajos de corte de árboles y quema. Esto demuestra que los sueños siguen teniendo vigencia como antes. También el chamán don Felipe nos dijo que era buena señal haber soñado con una chacra antes de decidir en qué área se iba a trabajar.

No conocemos ritos de fertilidad o prohibiciones, pero una investigación orientada en este aspecto, probablemente permitiría un conocimiento más integral de la cultura.

Por lo observado, el trabajo de la chacra está destinado a cubrir las necesidades de una familia, solo en ocasiones excepcionales, sirve para ayudar el sostenimiento de alguien que no trabaja en ella. Es muy mal visto que



▲ Plátano deshidratado y secado al sol. Fotografía: María C. Chavarría, 1980.

algún hombre no tenga su propia chacra para mantener a su familia. De ahí que los trabajos eventuales como buscadores de oro en los lavaderos, motoristas y guías, son aceptados si no interfieren con la época de limpieza y siembra en la chacra. Otro es el caso de la Comunidad Nativa de Infierno, donde –debido al contrato firmado con Rainforest Expeditions– casi todos trabajan directa o indirectamente en el albergue Posada Amazonas. Véase en este volumen, el artículo de Valcuende del Río y García relacionado al ecoturismo.

Un aspecto interesante de la tierra cultivada es que el dueño es quien la trabaja, y no se concibe que la tierra pueda ser objeto de compra-venta, pues su propiedad es inalienable. Si un año alguien tiene su chacra (*te o ke*) por trabajar es su dueño (*etémesé*), pero si al próximo año la abandona esta se convierte en purma (*tehé wa'io*, chacra abandonada). En este caso, un caminante puede pasar por esta purma y si quiere coger frutas que aún perviven, no dudará en hacerlo pues ya no tiene dueño por estar abandonada. La noción de tenencia de la tierra existe en esa medida.

Modo de hacer chacra

Una vez que el terreno es seleccionado, es necesario desbrozarlo y limpiarlo. La tala de árboles para preparar la chacra se inicia en julio, por ser esta la temporada de seca; la quema se realiza fácilmente en agosto. Antes del inicio de la temporada de lluvias se empieza con la siembra. Para cortar los árboles, se usa hoy en día hachas de hierro, pero antiguamente se empleaban hachas de piedra (*kiasoe*).

La siembra se efectúa con ayuda de un palo *akui*; hoy los agujeros para depositar las semillas (*weja*) se hacen con machete (*mei*). Las semillas (*sosisi*) son introducidas y tapadas con tierra. La acción de sembrar se denomina *banakue* o *tekuake* y la de cosechar *sejakue*. Está pendiente una investigación de qué especies ya no se cultivan, nosotros hemos comprobado que ya no se cultiva el arroz como hasta la década de 1980 atrás e instrumentos como el pilón (*etekuápojoji*) han desaparecido.

Domesticación de animales

La domesticación de animales no es reciente y no tiene las mismas características que se observa entre los mestizos. Crían perros pero solo para que sirvan en la caza o como guardianes de sus pertenencias cuando se ausentan de las viviendas. Pero lo usual es que los perros acompañen a sus dueños a todas partes. No reciben nin-

gún trato especial y están siempre muy flacos y sarnosos. Algunos animales son criados para ser utilizados en intercambio o ser comercializados. Las aves de corral y los chanchos están en este grupo. Las gallinas *deja hao* solo sirven para el autoconsumo cuando alguien en la familia está muy grave; de lo contrario, se las reserva para la venta. Los huevos se consumen poco y son empleados más bien para la incubación. Igual suceden con los patos *johi*.

A pesar de los esfuerzos de los misioneros y del sector estatal, la crianza de ganado no ha tenido resultado entre la población indígena. Sin embargo, hay otros tipos de animales que son criados en la casa por diversión o placer, estos son: pivichito (*shije ʔeʔe*), venado (*dokuei*), mono coto (*do*), tucán (*sokue*), loro cenizo (*chato*), mono leoncito (*yisa sewi*), etc.

Técnicas de consumo

Las técnicas culinarias básicas son: cocido, ahumado, asado y charqueado (a base de sal). Pero quizás la favorita es el “empacado” o cocción de pescado o carne dentro de una paca, envuelto con hojas. Esta práctica la comparten con los Harakbut. Otra técnica difundida en el grupo es la preparación del pescado en “patarashca”, es decir, envuelto en hojas de bijao y puesto en la brasa (asado) o en el fogón (ahumado). La yuca y el plátano son consumidos diariamente, el arroz solo si hay en abundancia. Hoy ya no lo cultivan.

Aun cuando las fuentes históricas, no revelan que el uso de la cerámica haya sido conocido por los Ese Eja, ellos denominan a la olla *meshi*, que también significa “tierra”. Parece ser que la forma más antigua de utensilio conocida por ellos ha sido la paca (*dewe*).

Además de *meshi* para la olla de barro, se conocen los nombres de *baa meshi* (olla de hierro) y *dewehe* (para cocinar en paca).

Antes de la llegada de los misioneros no conocían la sal (*eshijaji*). En la collpas hay algo de sal, por eso los animales van allí a comer la tierra y es el lugar ideal para cazarlos. El azúcar era obtenida de la caña (*etaná*) con un extractor de madera que hasta hoy está colocado en un sector del caserío de Palma Real; por otro lado, la miel de abeja fue un excelente sustituto del azúcar de caña.



▲ ◀ Canoa y balsa en el puerto de la Comunidad Nativa de Palma Real. Foto: Mnislav Zelený, década de 1970.

▲ ▶ Limpiando chacra en Palma Real. Foto: Mnislav Zelený, década de 1970.

◀ Construyendo una casa. Foto: Mnislav Zelený, década de 1970.

Técnicas de fabricación

Cestería

Es una técnica muy conocida por los Ese Eja y sus trabajos abarcan la fabricación de diferentes utensilios: canastas para cargar, canastas para la cocina, canastos pequeños para guardar hilos, telitas, sombreros, venteadores, abanicos, esteras, techos de la casa, etc. Utilizan básicamente las hojas de *shapaja eshihi* y lianas de *tamishe* o *picheme*. Utilizaron antiguamente las hojas del aguaje (*takuasa*). El término genérico para canasta es *jepi* o *eshasha*. La acción de tejer es denominada *sipikue*. En Bolivia, hemos sido testigos de cómo se realiza el tejido de esteras, pero aunque las trajimos a Infierno, nadie se animó a tejerlas, posiblemente pueden ser más takanas que piezas ese eja.

Cerámica

Se había mencionado que el sistema más antiguo de elaboración precerámica ha sido la cocción de alimentos en paca (*biokue deweho*). En el léxico existe la palabra *masha meshi* (olla de barro) y también *baa meshi* (olla de hierro). Sin embargo, la mayoría de la población ese eja usa ollas de aluminio y también envases de plástico que compran en Puerto Maldonado o a los regatones que esporádicamente visitan las comunidades nativas.

Hilado y tejido de hojas o fibras vegetales

El hilado o efecto de torcer numerosas fibras para formar un solo hilo, filástica, cordel o sogá cuyo grosor sea mucho mayor que las fibras individuales o componentes fue una técnica conocida por los Ese Eja. Antes de hilar o tejer, utilizaron otra técnica para la confección de la *cushma* o *daki*, esta se elaboraba con la corteza de la llanchama o *maha*.

Los Ese Eja pintaban las *cushmas* con tintes naturales extraídos de árboles o fibras vegetales. Se usaba el rojo (*wo'o* o *yo'o*) extraído del achiote (*apo'e*); el negro (*tsewe*) del huito (*kuishoji*). El color azul (*kiatsawa*) se obtenía del *shesheno* y el amarillo (*kiahawa*) del guisador (*hawahawa*).

El algodón se hilaba con los dedos para adelgazar los copos y se enrollaba en un huso de madera chonta (*eba'oji*). El huso de pijuayo se llama *mae eba'oji*; si es de piedra *meichi eba'oji*, de trozos de olla *mesi mihi*, de barro *mesi ochi*, de madera *ehe wishoo*, terminaban en una rueca hecha de barro. La acción de hilar

puede ser expresada como *meyókue* o *ba'okue*.

El arte de tejer era empleado para fabricar *cushmas* y hamacas. La hamaca (*tibi*) era confeccionada solo por mujeres. En cada casa había una o dos hamacas, pero se usaban para descansar y no para dormir. Hoy en día esta práctica ha caído en desuso o se usan hamacas compradas en Puerto Maldonado o Bolivia. También se tejen las hojas de crisneja para las casas que son más frescas que las calaminas. La actividad de construir una casa es una tarea familiar o comunal.

Artesanía

En las comunidades ese eja, la artesanía para uso diario ha devenido en una actividad que ha permitido a los pobladores entrar en el mercado de consumo informal. En Palma Real y Sonene, se confeccionan escobas, venteadores o abanicos en serie. La elaboración de canastas para el uso doméstico es ahora una actividad que genera recursos cuando son vendidas a visitantes o turistas que se hospedan en los albergues cercanos a las comunidades. Por ello, se han analizado en esta sección los artefactos o utensilios tradicionales y los modernos; los de uso doméstico y los que se confeccionan para el mercado. Las canastas que tradicionalmente no tenían color, han sido mejoradas, junto con los vistosos abanicos. En 2019 la cestería ese eja fue declarada patrimonio cultural de la nación.

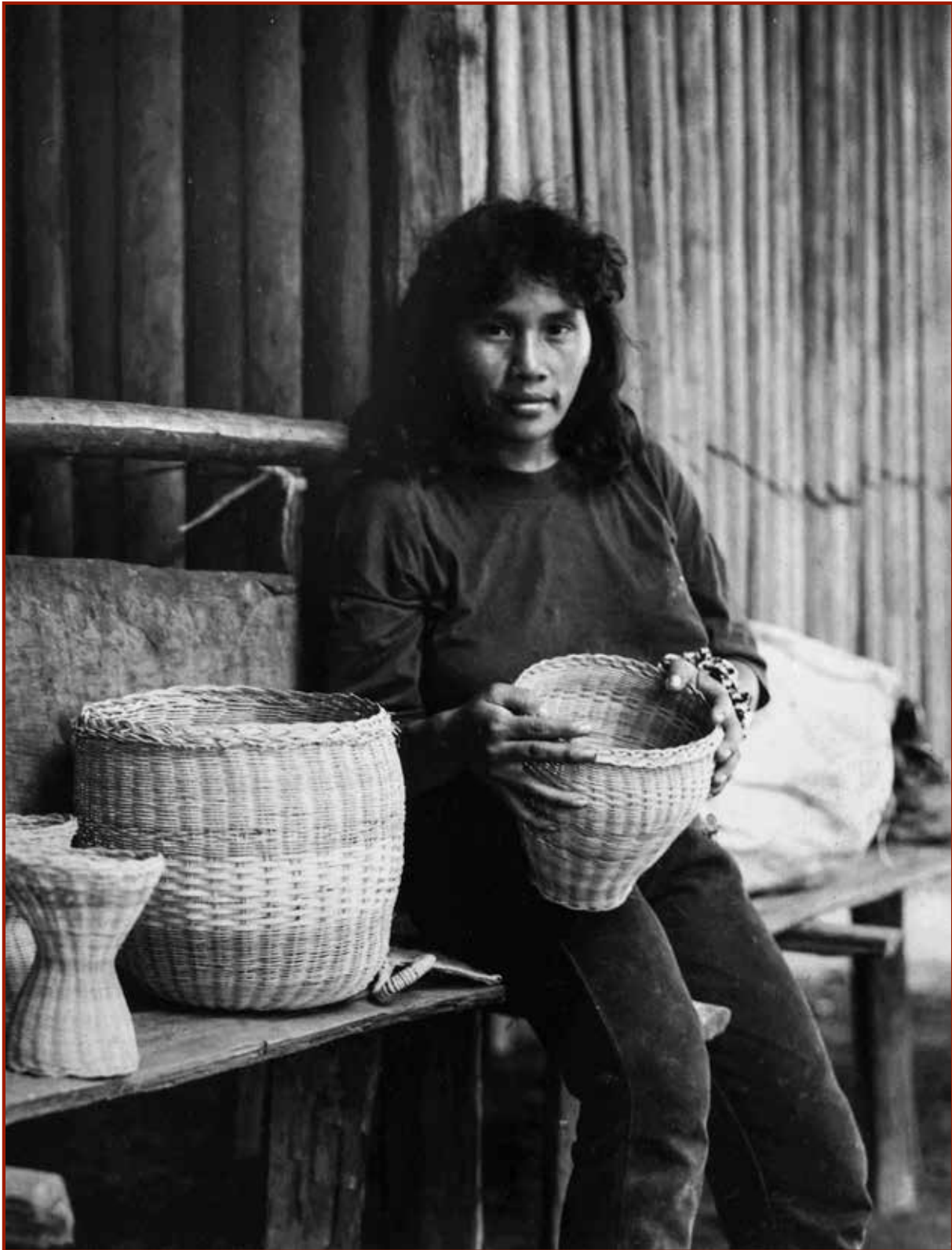
En Bolivia hemos podido comprobar que es una práctica común tejer esteras que no se hacen en Perú. Desconozco si estas lindas esteras en forma circular o rectangular, provienen de una tradición propia o como préstamo de los Tacana. He llevado un par como regalo a Infierno pero nadie se ha animado a fabricarla.

En Infierno, el tallado en madera ha llamado la atención del Ministerio de Cultura. Pedro y Angélica Mishaja producen fauna de la región en madera balsa y por ello han sido seleccionados para mostrar su arte en ferias nacionales de artesanía como Rurak Maki.

LENGUA Y COSMOGONÍA

Lengua y fonemas

La lengua ese eja pertenece a la familia lingüística Takana y es hablada por el pueblo del mismo nombre en las cuencas de los ríos Madre de Dios y Bahuaja o Tambopata, en la provincia de Tambopata, región de Madre de Dios. Asimismo, es hablada en la cuenca del



▲ Señora Pikichehue Soniwa, artesana de Sonene, viviendo en Infierno. Foto: María C. Chavarría, 2000.

río Beni, en Bolivia.

Aunque para el *Libro Rojo de la Unesco*, el ese eja del Perú es una lengua seriamente en peligro, según información de Chavarría (2012), la vitalidad de esta lengua depende de la variedad geográfica. Se considera vital a la variedad palmarrealina o beniana, mientras que la *baawaja* o tambopatina, estaría seriamente en peligro y actualmente en proceso de revitalización.

Esta lengua cuenta con un alfabeto normalizado por el Ministerio de Educación (R.D. N° 0683-2006 ED), aunque su alfabeto fue obtenido por iniciativa de los pueblos Ese Eja en los talleres de Lengua y Cultura (1998 y 2000).

El ese eja posee 17 fonemas consonánticos y 4 vocálicos (Chavarría, 2008). No tiene consonantes líquidas. Un hecho que distingue a esta lengua es que posee consonantes implosivas y consonantes glotales. Hay ensordecimiento de la vocal final.

Variación dialectal

En el Perú existen dos dialectos. La variedad *baawaja* solo se habla en Perú, actualmente en la comunidad de Infierno, y fue tempranamente descrita por los misioneros dominicos. La otra, denominada en mi tesis palmarrealina o beniana (Chavarría, 1973) se encuentra en las otras comunidades y en Bolivia, con algunas diferencias fonéticas y lexicales. Cabe decir que las migraciones recientes han reubicado a muchos hablantes, es decir, en

Infierno se encuentra gente originaria de Palma Real o de Sonene, que se han ido a Infierno para acceder con mayor facilidad a los servicios que ofrece el estado.

La variedad *baawaja* es hablada a orillas del río del mismo nombre, en los asentamientos de Infierno y La Torre. Considero que esta variante, que tiene pocos hablantes, es la más conservadora y por ello es urgente documentarla. Esta presenta en vez de [k] un alófono que se realiza como oclusivo alveolar sordo [t]; a su vez, para lo que en Palma Real es [t], en *baawaja* hay una realización africada alveolar sorda [ts]. Los fenómenos que se dan en ambos dialectos no interfieren la comunicación.

La otra variedad lectal, denominada palmarrealino o beniano está localizada en el río Madre de Dios, Heath y Beni y sus tributarios (Chavarría, 1973). Se habla principalmente en la comunidad de Palma Real, en la margen derecha del río Madre de Dios y en Sonene, en el río del mismo nombre. Es hablada por la mayoría de la población peruana y presumo por la totalidad de los hablantes ese eja del Beni. En esta variedad aparecen los segmentos consonánticos oclusivos alveolar sordo /t/ y el velar /k/. Con excepción del trabajo de Vuillermet (2006, 2012) no se conocen otros estudios fonológicos sobre el ese eja boliviano, aunque sí existen descripciones gramaticales del Instituto Lingüístico de Verano de Bolivia y materiales de primera lengua hechos por los misioneros de Nuevas Tribus.

Tabla 1: Sistema vocálico.

	Anterior	Central	Posterior
Altas	i		
Medias	e		o
Bajas		a	

Tabla 2: Sistema consonántico.

	Bilabial	Alveolar	Alveopalatal	Velar	Labiovelar	Glotal
Oclusivas	p	t		k	k ^w	ʔ
Implosivas	b	ɗ				
Africadas		tʃ	tʃ			
Fricativas		s	ʃ	x		h
Nasales	m	n	ɲ			
Semivocales	w		j			

Otra característica reciente del dialecto hablado en Palma Real es que presenta un proceso de despala-talización del fonema /tʃ/ en algunos contextos. Así, una palabra muy usada como *echii* se pronuncia [etii]. En el caserío de Palma Real se evidencia otro proceso bastante innovador que es la desnasalización de los fonemas /m/ y /n/ que se realizan como [b] y [d], pero ligeramente nasalizados. Así *nono* (hermano) se escucha como [dödö] ligeramente nasalizado.

Graficando estas variedades, las principales variacio-

Variedad baawaja		Variedad palmarrealina o beniana		
[t]	tata	[k]	kaka	padre
[ts]	tsotso	[t]	toto	tío
[j]	yo'ó	[w]	wo'ó	rojo
[tʃ]	echii	[ti]	etii	viejo/a
[n]	nono	[d]	dödö	hermano

nes fonéticas, serían:

Como resultado de dos Talleres de lengua y Cultura Ese Eja (1998, 2000) las comunidades han aprobado un alfabeto que difiere del usado en las comunidades bolivianas. Este alfabeto ya está oficializado por el Ministerio de Educación del Perú e implementado en un eventual proceso de educación bilingüe intercultural largamente reclamado por los Ese Eja en 2006.

¿Cómo escriben en Bolivia?

Con este alfabeto creo que se ha simplificado la escritura, pues el Instituto Lingüístico de Verano de Bolivia y Misiones Nuevas Tribus utilizaban la grafía <jj>, que en el alfabeto peruano es una grafía simple <j> cuando se trata de escribir el fonema fricativo velar sordo /x/. Para el fonema oclusivo glotal /' / utilizamos el mismo signo utilizado por el ILV el diacrítico <' >; para la fricativa glotal sorda /h/ se ha adoptado la letra <h>, finalmente <w> para el fonema semiconsonante labiovelar /w/ mientras que Bolivia usa el dígrafo <hu>.

Alfabeto

Ese Eja		Castellano
a	ano	abuela, suegra
b	boba	corona
ch	chipo	ardilla
d	do	mono coto
'	ba'i	luna
e	emé	mano
h	hibi	manco (mamífero)
i	ibá	jaguar
j	jono	ayahuasca
k	ke	chacra
kia	kiabame	bonito(a)
ku	kuakuakue	cocinar
m	mamoi	sábalo (pez)
n	nai	madre
ñ	ño	sajino
o	ome	yarina (palmera)
p	pojeje	pivicho (periquito)
s	soso	gusano
sh	shemo	caracol
t	toto	tío
ts	tsotso	tío
w	wisoso	achuni (mamífero)
y	yisa	mono huasa o huasita

Breve información gramatical sobre la lengua Ese Eja

La estructura silábica es (C) V. Es frecuente la concurrencia de vocales en una misma palabra como en *taáa* (rayo). Los fonemas oclusivos sonoros se realizan fonéticamente como consonantes implosivas o como si fueran preglotalizados en posición intervocálica.

.....▶

/bebokwe/	[beβokwe]
/dedokwe/	[deðokwe]

El acento recae, con muy pocas excepciones, en la penúltima sílaba de la palabra a menos que se añada un sufijo, a la derecha.

e-toja ojo tojamá ciego
 e-me mano memá manco
 Las palabras son generalmente disilábicas, con excepción de las formas verbales que por su complejo sistema de composición y afijación son muy largas.

Sintaxis. La organización de los elementos en la oración es como sigue:

1) Sujeto (S), Verbo (V), Objeto (O): SVO

Eyaya **ba-nahe** dokuei
 1 mirar-PSDO venado
He visto venado

2) Objeto (O), Sujeto (S), Verbo (V): OSV

Epona kia-bame oyaya ba-nahe
 mujer ADJ- bonita 3 ver- PSDO
Mujer bonita (él) ha visto

3) Sujeto (S), Objeto(O), Verbo (V): SOV

Eya bekiobo eki-sisi eki iya-ki
 1 Caña brava-pequeña casa-ADJ casa levantar-MOV
Voy (a hacer) choza de caña brava. Casa voy a levantar.

TRADICIÓN ORAL Y COSMOGONÍA

Tradición oral

El pueblo Ese Eja tiene una rica tradición oral. Parte de ella son los mitos, cuentos, leyendas y canciones. En un comienzo, en la década de 1980, me dediqué a grabar historias a pedido de un comunero de Palma Real y luego continué en las comunidades de Chonta e Infierno.

En los relatos, hubo mitos de origen, pero también aparecían eventos históricos como la gran inundación que afectó al río Tambopata, cuando desaparecieron muchas casas y chacras. Otros hablaban de personajes conocidos como Ñape, un *eyamitekua* famoso. Su esposa todavía vivía en la Comunidad Nativa de Infierno, era hija del legendario Shajaó. Hubo relatos muy largos, como la saga de *Dokuéi*, el venado, cuyos episodios se podían contar por separado y que recién he terminado de recopilar en 2019.

Los relatores sabían de memoria las narraciones y los oyentes intervenían para corregir al relator o para preguntar

sobre algún detalle. Un mismo relator podía hacer todos los diálogos y asumir distintos personajes. Para ello, usa un timbre de voz agudo como un falsete. De modo que al escucharlo, uno siente que varios personajes intervienen como en el teatro, solo que tenemos un relator-actor.

Ante un mismo evento narrativo, los relatores usan las mismas fórmulas enunciativas o descriptivas, lo que confirma, por otro lado, su nivel formulístico. Es así que siempre que ocurre una nueva acción se dice *mahoia*, *maya* o simplemente *ma*, que es un marcador deíctico muy usado en la lengua cuando uno narra algo. Y cuando se escucha el *maho tehe'ia*, "hasta aquí nomás hablamos", sabemos que el relato ha llegado a su fin.

Los relatos presentan una estructura uniforme; esta regularidad es esencial para que la materia oral sea susceptible de ser memorizada y así garantizar su perdurabilidad. El relator elimina cada vez lo accesorio, aquello que considera superfluo, de ahí que cada texto incluido aquí deberá ser entendido como el resultado –no suma– de varias versiones que ha requerido el trabajo de selección y síntesis de sus relatores.

Mirando hacia atrás, la investigación de la tradición oral ese eja tuvo su primer impulso en el Congreso de FENAMAD de 1982, donde se acordó continuar el rescate de las tradiciones de los pueblos originarios de Madre de Dios, enviando a Lima a un relator famoso originario del Baawaja o Tambopata para que cuente sus historias a esta lingüista. El seleccionado fue don Tadeo Mishaja Tii Hewa, quien vino a Lima para contar sus relatos y para que estos puedan ser grabados.

Después de dos años, con el financiamiento de una beca de Fonciencias, pudimos publicar en 1984 la primera versión de los relatos, con la limitación de que no había un alfabeto para escribir la lengua y por esa razón nos vimos obligados a improvisar una especie de alfabeto fonémico. *Eseha Echiikiana Esoiho. Tradición Oral ese eja*, fue ilustrada por una talentosa artista, Nobuko Tadokoro. Al no poder leer esta intrincada escritura, prefirieron recrear las historias observando los dibujos. Leer las imágenes fue una actividad que reemplazó la lectura. Esa edición se agotó rápidamente. Recientemente, la Dirección de Lenguas Indígenas del Ministerio de Cultura, acaba de publicar una versión actualizada del texto que se ha ajustado al nuevo alfabeto (2015).

Cosmogonía

Los Ese Eja conciben al mundo como una serie de espacios que están interconectados y donde habitan seres que son sus paisanos pues la naturaleza no es diferente de “nuestra humanidad”. Ellos son “la gente verdadera” o “gente de nosotros”, que se diferencian de los *deja* (otra gente) o de los *wanama* (serranos) o *mato eja* (gente de las alturas).

Eya, el mundo del cielo

Es el lugar de donde ellos provienen y de donde descendieron por medio de una sogá de algodón. El cielo está poblado por parientes que, de vez en cuando, bajan a la tierra. Una prohibición que no fue cumplida hizo romper la sogá y es por ello que las mujeres más bonitas se quedaron ahí. Allí moran paisanos y personajes como *Kuehi* (trueno) que en la tierra se corporizan como *shawe* (sachavaca).

Meshi, la tierra

Es el lugar donde estamos ahora nosotros. Pero la tierra no es absolutamente plana. Existen elevaciones de terreno, barrancos y, además, en las inmediaciones del río Baawaja se encuentra la montaña del mismo nombre, en cuya cima hay un punto de contacto entre el cielo y la tierra. “Desde allí se toca el cielo”, según palabras de los relatores. “Por allí descienden los *eyákuiñaji* cuando quieren venir a pasear a la tierra”.

Meshi Nobí, el mundo subterráneo

Se ubica en las profundidades de la tierra, donde también moran los Ese Eja. La gente es muy pequeña o *tepetepe*. Es el mundo de los armadillos, los ancianos, los suegros y los yernos castigados por burlarse de los ancianos.

Ena, el mundo del agua

A este espacio pertenecen los ríos, las quebradas, la lluvia, los pozos, los ojos de agua, el rocío mañanero, etc. Los Ese Eja se han movido en cuencas muy grandes, el Tambopata y el Madre de Dios, en Perú, y el Beni y el Madidi, en Bolivia. Por ello, son eximios navegantes y pescadores. Pero el río nos provee de otra orientación: de acuerdo a la dirección que siguen las aguas del río, encontramos:

Ekueiyobiti asije: en dirección a las cabeceras u orígenes del río.

Echijatiasije: en dirección hacia donde los ríos van a

depositar sus aguas.

La importancia de estas nociones deícticas para la tradición oral es fundamental. En casi todos los mitos se hace referencia a ellas para organizar espacialmente el relato. Los espíritus del bosque o Edosikiana están distribuidos en estas dos direcciones.

Ena tipaje, el mundo dentro del agua

El río es otra dimensión del cosmos entre los Ese Eja. Sus habitantes son los *enakuiñaji* (habitantes del río). Cuando ocasionalmente salen del agua se los denomina *Ena Shawa*, cuya traducción aproximada sería “espíritus del agua”, y no sirenas como aparece en las traducciones más difundidas. Los *Ena Shawa* realizan frecuentes incursiones fuera del agua para atraer a los Ese Eja. Pueden ser hombres o mujeres. Cuando están en la tierra adquieren otras formas, como de boa.

Mundos en la cosmogonía Ese Eja

Texto de la tradición oral

El relato que sigue fue contado por uno de los más famosos relatores, don Tadeo Mishaja Tii Hewa, *baawaja kuiñaji*. La transcripción y traducción son de mi autoría y aparecieron publicados en 1984 y 2015. Los radicales verbales aparecen en negrita para facilitar la comprensión y traducción.

	Huaneía ese eja tekuatana	De los pájaros que antes había
1	Huaneía ese eja tekuatana .	Dicen que antes Huaneía [el paucar que tiene su pico flojo] flechaba a nuestros paisanos [para que sean eyamitekua].
2	Hikio háapatata. ¡Hee!	Cuando estaban echados, les disparaba: ¡Hee!
3	Hoa tekuatapa Bámawa.	Bamawa, la madre del paucar negro [también les picaba].
4	Kuaa Wípokua sewe kuaa see tséwekuanaje tékuatana .	Otro [pájaro], Wípokuasewe, el paucar negro de grandes ojos azules, en las tripas negras les picaba.
5	See osheosheje Noiijáa see tsewéje tékuatana .	Por el lado de las tripas blancas, Noiija, el pájaro "budusqui" [les picaba] por el lado de las tripas negras [también] les flechaba.
6	¡'la!	"¡'ia!" [Ruido de la flecha al picar].
7	Mano' aja.	No morían.
8	Shijoóa tékuatana seé'ai'aije.	Shijóo, la madre del paucar amarillo, les picaba en la tripa blanca.
9	Biya héwa oe jabatiani tijenee tekuatána .	Biyahéwa, la madre del shicuayo, solita lo está viendo, fue la última en picarles.
10	Wachipéa tekuatána see osheje. Jamáje naba oshe épo'io .	Wachipe, la madre del pajarito, en la tripa blanca le picó. Por eso [dicen] su pico es blanco.
11	Bámawa see' oi'ioje tekuatana maneeje dojojánijije tekuataje . Hikionee háapatata ¡hee! Shajo tekuawápata' iapa.	Bámahua, la madre del paucar negro, allí mismo en sus costillas les picaba. Aquicito cuando estaban echados ¡hee! Cuando les picaba en el buje, la sangre espumeaba.
12	- ¡Tiie etsaía mo tékuata' ia! ¡Biya héwa, tsai! ¡See 'iwi 'iwi ya! ¡Mo tekuaneeta' ia!	- ¡Tii, el maldito, me ha picado! ¡Maldito, Biyahéwa, de mierda apestosa! ¡Me has terminado de matar!
13	Manéejea ta toma. ¡Tum! Mano' iákiana.	Allí mismo le ha picado bien. ¡Tum! [Ruido al caer]. Muertos caían.
14	Ená piapiákuana papa ená hawakuana natsáwakuana papá na'okuana.	Sangres de todas partes había: sangres amarillas, sangres azules, sangres rojas.
15	Ja pata Jaánee ena'ó'oho jashiákiana .	Jaánee, el guacamayo rojo, en la sangre roja se bañaba.
16	Jáwe jama pia 'ai pókia Jaánee já'ioja pi'ái. - Wicháchaho pajáha hoyáho ta lña jáwiati' ionahe kuati wichachaho jáwiati' ionahe.	Jawe, el guacamayo, igualito iba a ser, igualito a Jaánee, el guacamayo rojo: - Allí en el humo, allacito me he soleado [decía Jaánee a Jawe para engañarlo]. En el humo de la candela me he soleado".
17	- "Mia, ékua", Sheshéa átanahe. - ¡Jaánee eshetiho jawiáti' ia! ¡Kuiya hewehewetani mi toma!	- "Miá, ékua", advertía Sheshe, el loro. - ¡Jaánee, en el sol se ha soleado! ¡Cuidado, te estás ensuciando!
18	Iñat' io hea ajatana.	Con la mano [Jawe] se iba limpiando.
19	- "¡Mia!" Sheshe átanahe .	- ¡No!, gritaba Sheshe, el lorito.
20	Toma hoya áhe iñakuiahewehéwetanahe .	- Al limpiarme con la mano me he ensuciado [avisaba Jawe cuando ya estaba cenizo].
21	Iña yíohea' ajatana kiabáhinee	Se frotaba su mano, apegoso estaba.
22	Maho tehe'ia.	Hasta aquí nomás es esta historia.

A MODO DE EPÍLOGO

Nación y Pueblo Ese Eja

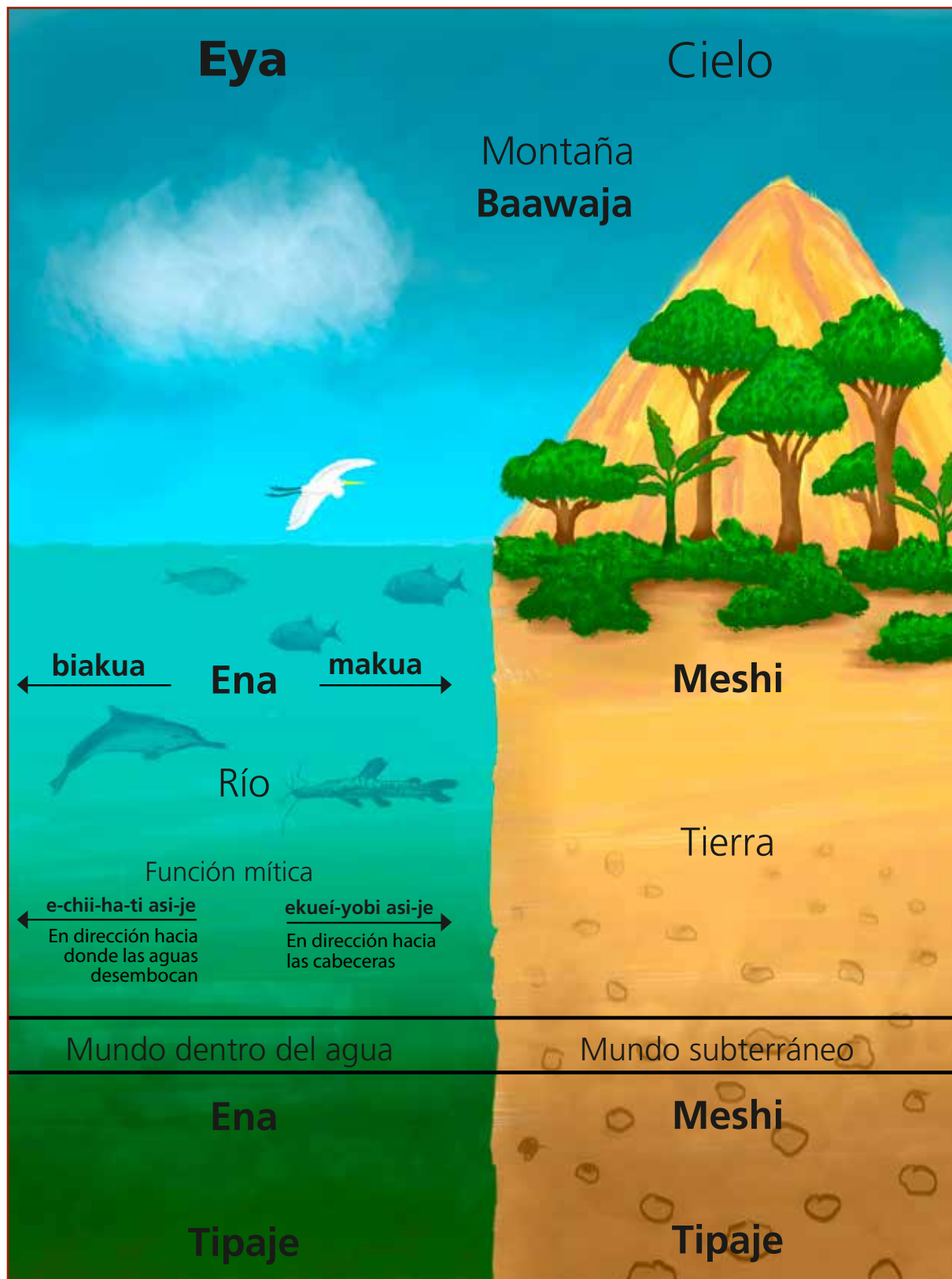
Desde 2013, los dirigentes de Palma Real, Sonene e Infierno plantearon la necesidad de que se reconozca su derecho sobre territorios ancestrales que hoy son áreas naturales protegidas y ese es un reclamo del pueblo Ese Eja.

Han recibido apoyo de FENAMAD y la Universidad de Delaware para esta causa. Con esa ayuda, les ha sido posible presentar su agenda reivindicativa en Washington, además de elaborar un mapeo cultural que debe estar circulando internamente. Tienen un video en Youtube donde se presenta su proyecto de reconocimiento territorial bajo el nombre *The Ancestral Lands of the Ese'Eja*³.

Quizás la publicación hasta hoy más importante sobre estas reivindicaciones es la que apareció en *Tejido territorial Ese Eja. Más allá de las fronteras y las áreas naturales protegidas* (2018), un valiente testimonio de los hoy comuneros que han visto recortados sus derechos sobre sus territorios tradicionales. En 2019 se llevaron tres reuniones en las comunidades para discutir sus objetivos y prioridades, además de los estatutos que regirán a la nación Ese Eja.

Este proceso iniciado algún tiempo atrás con la participación y liderazgo de César Augusto Yojajé Erinei, de la Comunidad de Palma Real, al comienzo, y luego Carlos Dejavisio Pesha. Actualmente, el presidente interino de la nación Ese Eja es el comunero Víctor Pesha Baca, de la Comunidad Nativa Infierno y expresidente de FENAMAD.

³ <https://www.youtube.com/watch?v=cOguqVsv7x0>



Elaborado por María C. Chavarría. Dibujo: Fernando Zavala.

Referencias citadas

Alexiades, Miguel N.; Peluso, Daniela M.

- 2003 La sociedad ese eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*. Alfredo García y Beatriz Huertas, eds. Lima: IWGIA, pp. 185-203.
- 2009 Plant "of the ancestors" plant "of the outsiders": Ese Eja history, migration and medicinal plants. En: *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Miguel N. Alexiades, ed. Oxford: Berghahn, pp. 220-248.

Álvarez, José María

- 1932a La tribu huaraya. Su lengua. *Misiones Dominicanas del Perú* 14(72):181-190.
- 1932b La tribu huaraya. Su lengua. *Misiones Dominicanas del Perú* 14(73):245-253.
- 1937 Los salvajes pintados por ellos mismos. Etapoy. *Misiones Dominicanas del Perú* 19(101):128-134.
- 2008 *Diccionario Español-Huarayo*. Introducción y notas de María C. Chavarría. Lima: Centro Cultural Pío Aza.

Álvarez Maldonado, Juan

- 1899 [1570] *Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado en 1567*. Publica Luis Ulloa. Sevilla: Imp. y Lit. C. Salas.

Ans, André-Marcel d'

- 1973 Reclasificación de lenguas Pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la Amazonía Peruana. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXIX, pp.39-70.

Armentia, Nicolás Fray

- 1887 *Navegación del Madre de Dios*. Tomo I. La Paz: Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia.

Aza, José Pío

- 1928 *Vocabulario Español-Huarayo*. Lima: Imprenta Americana.
- 1930 La Tribu huaraya (2). *Misiones Dominicanas del Perú* 12(57):50-55.

Cabello Balboa, Miguel

- 1906 [1594] Carta del P. Miguel Cabello de Balboa al Virrey, Marquez de Cañete, sobre la conversión de los indios chunchos. En: *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia: Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*. Tomo 8 (Chunchos). Víctor Maúrtua M., ed., pp. 140-146.

Chavarría, María C.; Gálvez-Durand, Claudia; García Altamirano, Alfredo

- 2000 Informe sobre los Talleres de Lengua y Cultura Ese Eja.Ms.

Chavarría, María C.

- 1973 *Esbozo fonológico ese?éxa o huarayo (Tacana)*. Documento de trabajo N° 19. Lima: CILA.
- 1980 Léxico ese eja-español. Lima: CILA.
- 1984 Con la voz de nuestros viejos antiguos. *Eseha Echiikiana Esoiho*. Lima: Lluvia Editores.
- 2009 *Buscando el nombre. Aspectos de la antroponimia ese eja (Takana)*. *Liames* 9:77-97. Campinas.

Chavarría María C.; García Altamirano, Alfredo

1994 *Estudio socio-Económico Sustentatorio para la ampliación territorial de la Comunidad Nativa de Infierno*. Dirección Subregional de Agricultura, Madre de Dios (DSRA-MD), Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Ms.

Cipriani, César A.

1902 Exploración del bajo Inambari, por el ingeniero César A. Cipriani. En: *Vías del Pacífico al Madre de Dios*, pp. 153-186. Lima: Junta de Vías Fluviales.

Cortés, Tadeo

1899 Noticias de las naciones bárbaras de la frontera de Pacaguaras, dadas como por Don Tadeo Cortés, vecino de dicho pueblo, en 19 de abril de 1804. *Revista de Archivos de la Biblioteca de Lima*, Tomo I:243.

Farabee, William Curtis

1922 Indian Tribes of Eastern Peru. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Vol. 10. Cambridge, MA.

Fernández, Gerardo

1952 Expediciones misioneras. *Misiones Dominicanas del Perú* 34(191-192):43-50.

García, Alfredo; Gálvez-Durand, Claudia

1994 *Informe Palma Real 1994. Investigación socioeconómica y ambiental de las CCNN Ese'eja Infierno, Palma Real y Sonene*. Puerto Maldonado: Centro Eori.

Garcilaso de la Vega, Inca

1991 [1609] *Comentarios reales de los Incas*. Carlos Aranibar, ed. Tomo 2. México: Fondo de Cultura Económica.

Girard, Víctor James

1971 *Proto-Takanan Phonology*. University of California Publications in Linguistics vol. 70. Berkeley.

Hassel, Jorge M. von

2007 [1905] Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú. En: Larrabure y Correa, comp., 2006-2013, vol. 7:637-677.

1907 Informe del jefe de la comision exploradora del alto Madre de Dios, En: *Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba*. Lima: JVF, pp. 259-394.

Herrera Sarmiento, Enrique

2001 *El trayecto de la persistencia: el nuevo desafío de los Ese Eja bolivianos*. Santa Cruz, Bolivia. Manuscrito.

2012 *El aprovechamiento pesquero en las comunidades de Portachuelo: características y perspectivas*. FANAGUA. Riberalta, Bolivia. Manuscrito.

2015 *Los Ese Eja y la pesca: adaptación y continuidad de una actividad productiva en un pueblo indígena de la Amazonía peruana-boliviana*. Cochabamba: Edit. INIA.

Instituto Nacional de Estadística e Informática

2018 Censo 2017. *Directorio de Comunidades Nativas y Campesinas. Tomo I.* Lima: INEI.

Key, Mary Ritchie

1968 Comparative Tacanan Phonology with Cavineña Phonology and Notes on the Pano-Tacanan Relationship. *Janua Linguarum Series Practica* 50. La Haya: Mouton.

Ministerio de Educación

2018. *Lenguas originarias del Perú.* Lima: Ministerio de Educación.

Nordenskiöld, Nils Erland Herbert

1905 Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Río Madre de Dios-gebietes. *Ymer* 25(3):265-312. Estocolmo.

Pando, José

1897 *Viaje a la región de la goma elástica.* Cochabamba.

Peluso, Daniela M.

2003 *Ese Eja Epona: Woman's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds.* Disertación PhD en Artes y Ciencias, Columbia University. New York.

Prince, Carlos

1905 *Idiomas y dialectos indígenas del continente hispano sudamericano, con la nómina de las tribus indianas de cada territorio,* Lima.

Rivero Pinto, Wigberto

1985a Indígenas de Beni y Pando. *Boletín del Campesinado Indígena del Oriente Boliviano.* Año 5, No. 19-20.

1985b *Jahue nia hax jonai... jahue ni cahai. Los indios araona, chacobo y ese eja de Amazonía.* Tesis de Licenciatura. Cochabamba: Universidad Católica.

Rivet, Paul; Loukotka, Čestmir

1952 Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles. En: *Les Langues du Monde, par un groupe de linguistes sous la direction de A[ntoine] Meillet et Marcel Cohen.* Nouvelle edition. París: CNRS.

Shoemaker, Jack y Nola; Arnold, Dean

1975 *Migraciones de los Ese Eja.* Riberalta: ILV.

Tabo Amano, Alfredo

2008 *El eco de las voces olvidadas, una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía Boliviana.* Enrique Herrera y Mickaël Brohan, eds. Copenhague: Editorial IWGIA.

Valenzuela, Pilar M.; Guillaume, Antoine

2017 Estudios sincrónicos y diacrónicos sobre lenguas Pano y Takana. *Amerindia* 309(2). París.

Valero, Gildo

2015 *Clasificación y saberes de la piscifauna en el pueblo Ese Eja (Takana)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tesis para optar el grado de Licenciado en Lingüística

2019 *El acento nominal en ese eja*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis para optar el grado de Magister en Lingüística

Villalobos, Camilo; Van Loon, Rosa

2019 *Don Ignacio Duri Palomeque, Relatos de un Chamán de la Amazonía Peruana*. Lima: Colmena Editores.

Villarejo, Avencio

1959 *Así es la selva*. Lima.

Vuillermet, Marine

2006 *L'ese eja de Bolivie (langue tacana). Esquisse phonétique et phonologique*. Mémoire Master 2, Sciences du langage, Université Lumière Lyon 2.

2012 *A grammar of Ese Eja. A Takanan language of the Bolivian Amazon*. Ph.D. Université Lumière Lyon 2. Lyon.

Wyma Richard; Pitkin de Wyma, Lucille

1962 *Vocabularios Bolivianos N° 3. Ese Eja y Castellano*. Cochabamba: ILV.

Zelený, Mislav

1976 *Contribución a la etnografía huaraya Ece'je*. Praga: Univerzita Karlova.



▲ Pesca colectiva de una comunidad Ese Eja. Foto: Enrique Herrera, 1998.



Avatares y desafíos de la sociedad Ese Eja de los ríos Madre Dios y Beni

Enrique Herrera Sarmiento

El presente texto se concentra en los episodios que, de mejor manera, reflejan cómo la sociedad Ese Eja se ha relacionado con diferentes actores a lo largo del último siglo en la Amazonía boliviana. Tras un preludio de contextualización histórica, se aborda el impacto generado por la colonización de sus territorios, emprendida por empresarios dedicados a la explotación del caucho, y posteriormente, el influjo que sobre sus modos de vida ejerció su incorporación a dos proyectos misionales y proteccionistas, desarrollados por entidades religiosas evangelistas.

Luego, se puntualizan los cambios sociales, ambientales y económicos que devienen como resultado de aquella injerencia, para luego examinar la transformación producida cuando los Ese Eja se desprenden de la tutela misional: se convierten en sujetos de derecho, en punto de atención de políticas públicas específicas y se insertan de manera intensa en la economía de mercado. Por último, se sopesan los desafíos que deben encarar al presente, cuando tienen la posibilidad de ostentar su condición de ciudadanos y enfrentan el reto de manejar de forma más favorable sus relaciones con la sociedad externa.

DE LA COLONIZACIÓN CAUCHERA A LA PROTECCIÓN MISIONAL

Los Ese Eja son habitantes históricos de un extenso territorio que abarcó las cuencas fluviales de la frontera amazónica que comparten el Perú y Bolivia. Como resultado de la explotación cauchera iniciada a fines del siglo XIX, debieron modificar tanto sus patrones de asentamiento como sus sistemas productivos y concentrarse en las comunidades que se formaron bajo el influjo de organizaciones misioneras evangélicas y que se ubicaron cerca de los núcleos urbanos que aparecieron en la región a lo largo del siglo XX.

Las particularidades de este proceso de colonización y sedentarización dentro del territorio que corresponde al actual Estado boliviano, conocido como el “norte amazónico”, son descritas a continuación.

La colonización del norte amazónico

Los Ese Eja forman parte del conjunto de grupos étnicos que mantuvieron relaciones de intercambio con el imperio incaico, posiblemente luego de los avances conquistadores del Inca Yupanqui (1470), quien pretendió ingresar a

la Amazonía a través del río Madre de Dios y conquistarla, aunque con poco éxito (Álvarez, 1980:117-118).

Las interacciones entre las poblaciones de tierras altas y bajas en el periodo prehispánico probablemente sucediesen mediante los habitantes del pie de monte amazónico que poblaban las partes altas del río Madre de Dios y las cabeceras del río Beni (Álvarez, 1980:152). Por medio de estos grupos, que vivían en las fronteras de ambas regiones, los incas pudieron haber realizado intercambios en los cuales entregasen metales, muy apreciados por la gente de tierras bajas, y a su vez obtuviesen productos de la selva como plumas, esencias raras y pieles de animales (Álvarez, 1980:168). Es posible que estos intercambios fuesen también religiosos y se complementasen con prestaciones tanto militares como de servicio temporal. Finalmente, es presumible que se deteriorasen con la caída del imperio incaico en el siglo XVI debido, fundamentalmente, al desplazamiento que produjo el régimen colonial español en los antiguos sistemas de intercambio.

El poder hispánico erigió en los Andes un nuevo sistema social y productivo, mediante el cual pretendió transformar a los nativos de la región conocida actualmente como norte amazónico en mano de obra permanente, incorporándolos a regímenes de esclavitud, generalmente, en trabajos mineros localizados en las zonas de la alta Amazonía. Tales condiciones eran inaceptables para quienes jamás habían experimentado interacciones de ese tipo con la región andina. Es posible que ello explique el fracaso de los múltiples intentos de fundar poblaciones españolas al oriente de los Andes (Álvarez, 1980:132). Casi todo intento conquistador terminó con la dispersión o la muerte de los nativos.

Aparte de esos contactos, la interrelación con el mundo colonial resultó inviable para la mayoría de las poblaciones indígenas de las cuencas de los ríos Beni y Madre de Dios. Pero este panorama cambió a mediados del siglo XIX, luego de la creación de las repúblicas del Perú y Bolivia, a causa del interés que generó la Amazonía en las clases dirigentes de ambos países, puesto que consideraron que esta región debía jugar un papel gravitante en la construcción de sus Estados. En Bolivia, se promovieron numerosas exploraciones al norte amazónico (colindante con el sudeste peruano) con ese propósito; estas permitieron evidenciar las potencialidades productivas de la región (especialmente

la del caucho), la navegabilidad de todo el río Beni (vía de comunicación con el Atlántico) y progresar en el esclarecimiento de los límites fronterizos con el Brasil. Sin embargo, a pesar de las repercusiones que se esperaba del trabajo de los exploradores en las políticas estatales de colonización, lo que se logró en la práctica fue muy poco.

En realidad, la colonización del norte amazónico se llevó a cabo debido principalmente a la voluntad de empresarios bolivianos, quienes incorporaron esta región no tanto a la dinámica de su país, sino al circuito económico internacional del caucho, donde estaban ubicados sus reales intereses. Uno de los más grandes exponentes de esta tarea fue Nicolás Suárez, personaje que dominó el comercio de la goma en Bolivia entre 1880 y 1942.

Un elemento inherente a este proyecto colonizador fue el exterminio de la población nativa, a la que se consideró un obstáculo para el desarrollo del sistema económico fundado por los empresarios del caucho. Las matanzas más violentas se llevaron a cabo contra quienes obstruían la navegación fluvial en los ríos Beni y Madre de Dios, por donde principalmente se trasladaba la goma, pues eran las únicas vías que se comunicaban con el río Madeira y, posteriormente, con el Amazonas; ruta por donde la goma boliviana salía a los mercados internacionales, vía el océano Atlántico.

Quienes lograron sobrevivir a las matanzas fueron incorporados como mano de obra esclavizada en los centros gomeros, mientras que los que huyeron lo hicieron hacia zonas inhóspitas y de poco interés para las huestes caucheras. Aparte de ello, un gran número de indígenas falleció a causa de las epidemias que aparecieron en la región y otros, inclusive, prefirieron el suicidio antes que caer en manos de los esclavizadores. A fines del siglo XIX, en el norte amazónico, varias etnias habían desaparecido o se encontraban en camino de hacerlo (Caripuna, Toromona, Maropa); las restantes soportaban un drástico descenso demográfico (Ese Eja, Chacobo, Araona, Pacahuara, Cavineño) y, al mismo tiempo, se veían obligadas a cambiar abruptamente sus modos de vida.

El sistema económico cauchero se edificó prácticamente al margen del Estado boliviano. La empresa de Nicolás Suárez, por ejemplo, regulaba los regímenes de trabajo e inclusive decidía sobre la vida de "sus" trabajadores (o siringueros)¹,

¹ Siringuero fue el apelativo que se dio a los peones que trabajaban en las barracas gomeras; la mayor parte de ellos provenía de las antiguas misiones jesuitas de los llanos de Moxos (Baures, Itonamas, Moxeños), de la Chiquitanía y de las misiones franciscanas del norte paceño (Tacanas, Toromonas, Reyesanos) (Herrera, 1998).

permitiendo apenas la labor estatal de recaudación fiscal a partir de las políticas aduaneras y arancelarias que se lograron instaurar: el único mecanismo de control que el Estado consiguió ejercer. Incluso este objetivo se alcanzó solo parcialmente, pues por lo común, volúmenes considerables de goma se exportaban mediante el contrabando. En 1900, el gobierno del presidente Manuel Pando designó al norte amazónico como Territorio Nacional de Colonias. Esta medida pretendía ejercer soberanía sobre la región, al incorporarla oficialmente a la división político-administrativa del país (Gamarra, 2007:37).

Pese a la contundencia del proyecto colonizador cauchero, sus implementadores debieron aprender a convivir con la hostilidad permanente de algunos grupos de nativos sobrevivientes que –como ciertos sectores del conjunto Ese Eja– asolaron poblados y centros gomeros. A finales del siglo XIX, un religioso, el padre Cardús, en uno de sus recorridos por el alto río Beni, y a propósito de lo que entendía que hacían los Ese Eja, señaló lo siguiente:

«Los hombres visten una camiseta corta de algodón que las mujeres tejen y pintan de encarnado con urucú. Las mujeres andan desnudas. Usan flechas medianas y bien trabajadas. Son el terror de los neófitos de Isiamas y Cavinás, a los cuales acechan y asaltan continuamente, y probablemente acabarán con ambos pueblos. Desde algunos años a esta parte solo se cuentan ya más de cuarenta las víctimas que han hecho dichos bárbaros, a quienes, sin ser de raza guaraní, llaman guarayos [Ese Eja]. (...) Seguirán, pues, los guacanahuas [Ese Eja] hostilizando y victimando, hasta que Isiamas y Cavinás dejen de existir, y después harán lo mismo con los gomeros del Madidi y con los cristianos de Tumupaza y San José, y después se verá más claramente los daños que pueden causar los indios remontados, y los gastos y sacrificios que se habrán de hacer para reducirlos otra vez o alejarlos» (Cardús, 1886:295).

Sobre la base de testimonios dejados por otros cronistas, se puede señalar que los Ese Eja habían desarrollado dos estrategias distintas de supervivencia, en su relación con los foráneos, a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

La primera consistió en eludir cualquier tipo de contacto replegándose a áreas de difícil acceso. En esta lógica, si el encuentro era inevitable, atacaban de manera violenta la presencia foránea. La segunda estrategia consistía en un entendimiento armonioso con los sectores menos hostiles del contingente invasor, así como en la búsqueda de convivencia pacífica con quienes se mostraban más agresivos (caucheros, militares). Ambas estrategias se implementaron de manera distinta, dependiendo la realidad de cada uno de los múltiples grupos que conformaban esta sociedad². La forma en que los diversos grupos Ese Eja se allegaron o rechazaron el contacto foráneo –e, inclusive, alternaron los dos comportamientos– tuvo que ver con el estado de las tensiones y las alianzas internas, así como con los efectos que les había causado el proceso colonizador (dispersión, enfermedades, agresiones).

Por ejemplo, en la década de 1920, los grupos Ese Eja que vivían en áreas cercanas a la confluencia de los ríos Tambopata y Colorado en el Perú fueron los primeros en entablar contacto con los misioneros dominicos de Puerto Maldonado, quienes les garantizaron protección frente a grupos indígenas rivales y a caucheros. Estos religiosos fundaron la Misión de Santa Rosa del Lago Valencia en 1929, la cual llegó a ser importante tanto por el tiempo que perduró (12 años) como por la cantidad de ese ejas que albergó.

Sin embargo, a pesar de la voluntad de los misioneros y de los sectores indígenas involucrados en sacar adelante este primer experimento de evangelización y sedentarización, la misión se disolvió al cabo de algunos años por causas que se desconocen. Los nativos se disgregaron por sus antiguos territorios: los ríos Malinowski y Tambopata, y, aunque intentaron retomar su modo de vida anterior, esto resultó imposible pues tanto los bosques como las riberas de los ríos eran sitios cada vez más ocupados e intervenidos, y los nativos llevaban consigo el influjo que les había dejado su paso por la Misión Santa Rosa.

Si bien los grupos Ese Eja de la zona peruana que se mantuvieron al margen de la misión lograron mantener relativamente su autonomía, también se vieron privados de contar con los medios necesarios de subsistencia. Además, estuvieron expuestos con mayor persistencia a las agre-

² La sociedad Ese Eja se hallaba subdividida en numerosos grupos que mantenían relativa autonomía unos de otros; estos vivían de manera dispersa y pertenecían, según la lingüista María Chavarría (1984), a los segmentos Batsaja y Wiiho, y, según los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), a los clanes Bahuajja, Sonene y Ese Eja (Shoemaker et al., 1975). De acuerdo a los antropólogos Alexiades y Peluso (2003), los Ese Eja se autodividen en tres subgrupos principales, a partir de diferencias dialectales y a su supuesto lugar de origen: "Bawaja" del río Tambopata, "Sonene" del río Heath y "Natawa" del río Madidi.

siones de los caucheros y al flagelo de las epidemias. Algunos de estos grupos desaparecieron por completo y los que pudieron sobrevivir se vieron obligados a reubicarse en zonas poco frecuentadas por los colonizadores: en las cabeceras de los ríos Heath y Madidi en Bolivia. Desde allí, volvieron a repeler con violencia cualquier acción externa que consideraran hostil. Estas actitudes continuaron en vigor por lo menos hasta la década de 1930.

Ciertamente, el caso de los grupos Ese Eja que habitaban las partes altas del río Madidi puede graficar la complejidad de este proceso de acercamientos y rechazos. Ellos, que habían logrado con relativo éxito evitar las agresiones y la presencia externa en 1940, se contactaron de manera voluntaria con algunos comerciantes e iniciaron un período de intercambios mercantiles. Años más tarde, fundaron por cuenta propia algunos asentamientos en el río Madre de Dios, junto a los grupos que se habían marchado de las misiones dominicas en la década de 1940, donde vivieron con relativa autonomía. Otro sector se dispersó por el río Beni y también formó numerosos asentamientos a finales de la década de 1950.

En este múltiple accionar, el conjunto de esta sociedad nativa ingresó a la década de 1960. En esos años, el proceso colonizador era un hecho irreversible y todos los grupos se hallaban frente a una misma realidad ambigua: el exterminio físico había cesado, pero era imposible mantenerse al margen de la injerencia externa. Conscientes de estas circunstancias, los Ese Eja comenzaron a consolidar la nueva ubicación de sus asentamientos, aunque tuvieron que conformarse con las áreas residuales que les dejaba el nuevo sistema productivo que comenzó a extenderse por todo el norte amazónico boliviano y a complementar el aprovechamiento del caucho con la recolección de castaña. Paradójicamente, este nuevo sistema les permitía seguir vinculados con los lugares que para ellos siempre habían tenido mucha importancia: las áreas de várzeas compuestas por ríos y bosques ribereños. Pero al mismo tiempo, esto les restringía el acceso al resto de los recursos forestales, especialmente a los que se encontraban en los bosques de tierra firme.

El paulatino repliegue de las itinerancias

De tal manera, los Ese Eja no solo debieron soportar el exterminio físico por parte de la empresa colonizadora, también tuvieron que replegarse a regiones inhóspitas en las cuales la capacidad de reproducir sus medios de subsistencia se vio reducida. Evidentemente, se vieron obligados a modificar sus prácticas nómadas. Sus tradicionales excursiones a las playas implicaban exponerse a los ataques de los

cazadores de indios, por lo que desistieron de sus viajes hacia los ríos más transitados por los caucheros (Madre de Dios y Beni). De la misma forma, solo era posible realizar las faenas de caza o pesca en zonas con poca presencia colonizadora, por lo que también estas se restringieron. Es probable que los grupos habilitaran sus áreas agrícolas en regiones de poco acceso y las redujeran tanto en extensión como en cantidad pues, cuando estas áreas eran divisadas por los caucheros, las aprovechaban y luego las destrozaban (Álvarez, s/f:129).

En la década de 1950, un sector que se asentó en áreas cercanas a la ciudad de Rurrenabaque fue visitado por una delegación de etnólogos, quienes realizaron un estudio sobre los pobladores de los asentamientos que encontraron en la región (Hissink y Hahn, 1988). Este testimonio podría ser considerado una de las fuentes más importantes para conocer la adaptación de los Ese Eja al nuevo panorama porque es muy probable, salvando particularidades, que en todos los grupos el proceso haya discurrido por una trayectoria semejante.

De acuerdo con la fuente mencionada, algunas familias seguían realizando migraciones temporales durante los períodos secos, cuando emergían las playas estacionales; otras optaron por una vida más estable en los pequeños asentamientos que formaron. Quienes todavía se desplazaban con regularidad confirmaban aquello que en décadas anteriores afirmaron exploradores y misioneros: cerca de los lugares donde realizaban faenas de recolección y expediciones de caza o pesca existían pequeñas parcelas agrícolas que les proporcionaban alimentos mientras viajaban. Cada asentamiento se hallaba compuesto por varias familias nucleares –muy raras veces más de seis– y estas compartían una gran casa comunal. Aunque, en ciertos asentamientos, algunas familias nucleares comenzaban a preferir convivir en una sola vivienda, como lo hacían los foráneos instalados en la región.

Los asentamientos se encontraban bajo la influencia de un cacique, quien tenía ascendencia dentro de su grupo debido a sus funciones chamánicas. Esta particularidad le permitía conectarse con las divinidades, dirigir tanto los cultos religiosos como las prácticas ceremoniales y controlar enfermedades. Pero, al igual que los otros ámbitos de la vida social, las labores de los caciques se hallaban alteradas: dado que los lugares rituales habían sido ocupados por foráneos, no podían combatir las nuevas enfermedades y muchas de las prácticas rituales dejaban de ser efectuadas. Asimismo, su economía se modificó al incorporar ciertos artículos industriales en su subsistencia cotidiana (cuchillos y machetes de

metal, sal y ollas de aluminio) que eran obtenidos a través de intercambios con rescatadores de pieles (de felinos y de caimanes), empresarios madereros o comerciantes que utilizaban por temporadas a los Ese Eja como fuerza de trabajo en labores agrícolas (Hissink y Hahn, 1988).

Si bien después de la segunda mitad del siglo XX existían condiciones para sobrellevar una vida pacífica con la sociedad externa, el precio que estos grupos debieron pagar por ello se evidenció en la desestructuración de algunos ejes que sostenían su sociedad: el sistema político quedó resquebrajado, los patrones de residencia modificados, el mundo religioso alterado y el sistema económico transformado. Además, todo eso se manifestó en las restricciones de sus desplazamientos nómades ya que, al dejar de tener un control efectivo sobre su antiguo territorio (estando confinados a los alrededores de sus nuevos asentamientos), no podían habilitar más sus dispersas y múltiples áreas agrícolas ni acceder a los recursos que albergan bosques, ríos y lagos de las regiones que antaño ocupaban. Las circunstancias los obligaron, de esta manera, a inaugurar un modo de vida con características sedentarias, que podía ser alternado esporádicamente con prácticas que recordaban su pasado nómada.

Hasta fines del siglo pasado, el proceder nómada tenía dos características. Por un lado, la que practicaban las familias del bajo Beni, cuando se desplazaban en los períodos secos con la intención de recolectar en las playas vecinas a sus comunidades los escasos huevos de tortuga que aún aparecían debajo de la arena en agosto; o cuando viajaban para visitar a familiares de comunidades muy distantes, razón por la cual navegaban grandes distancias por los ríos del noroeste boliviano y del sudeste peruano. Por otro lado, se tiene el nomadismo de los que buscaron asentarse en la década de 1950 en el alto Beni (cerca de Rurrenabaque), quienes luego de haber sido expulsados de las áreas que ocupaban se vieron obligados a viajar de manera permanente por los ríos Madre de Dios y Beni en pos de nuevos lugares. Cabe subrayar que la lógica de esta forma de existencia itinerante difería mucho de la racionalidad que antiguamente rigió sus prácticas nómadas. Como se señala en una de las publicaciones del Instituto Lingüístico de Verano, este sector «se convirtió en gitanos de los ríos» (Shoemaker et al., 1975).

La formación de comunidades y el impacto del proyecto misional del ILV

Es probable que los grupos Ese Eja que se desplazaron por el bajo Beni lo hayan hecho después de 1950; no existen evidencias de que frecuentaran esta región antes de esos años. Los testimonios de los exploradores que recorrieron el norte amazónico boliviano dan cuenta de que todo el bajo Beni más bien formaba parte del área de influencia de los Pacahuara y Araona. Por otra parte, la historia oral no dice mucho al respecto, sino hasta después de esa fecha.

Según uno de los primeros pobladores de una de las comunidades del bajo Beni, la llegada a la zona ocurrió cuando las acciones bélicas entre grupos rivales eran todavía frecuentes:

«Cuando vivíamos en el Heath no habían paisanos [Ese Ejás] en Portachuelo. Este de bajo [Portachuelo] vivía en el Madidi. Son de Madidi estos. Estos vinieron acá cuando pelearon nuestros abuelos con estos. Se mataban ellos. Hacían guerra. Eran enemigos, peleaban (...) En ese tiempo vivía el finado Suazo y ese los vio y nos contó: “se mataron los paisanos”. “¿Cómo?”, le dije. “En la playa se mataron”. De ese motivo ya lo corrieron los soldados de allá. De eso se vinieron a colocar acá. Bueno, eso habrá sido el 57, por ahí. Después, más arriba vivía otro paisano, lo mataron estos de bajo [Portachuelo]. Había otro paisano que vivía más arriba del Madidi. Mataron también a varios. Lo mataron a Juan... el otro no sé cómo se llamaba. Después a una mujer, tres o cuatro lo mataron. Después matándole a ese se vinieron acá» (entrevista con Pedro Machuqui, 1999).

En la década de 1960, los asentamientos del bajo Beni fueron visitados por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes alentaron a los Ese Eja a que se quedaran de manera estable en los lugares que estaban ocupando.

Esta institución, amparada en los acuerdos que había establecido con el Estado boliviano³, inició un permanente trabajo evangélico y aculturador, a la vez que buscó repaldar y proteger las tierras donde se encontraban los

³ El ILV ingresó a Bolivia oficialmente en 1954. Se definían a sí mismos como una organización científica y filantrópica que tenía como objetivo la investigación lingüística de las lenguas autóctonas y el mejoramiento social y espiritual de los grupos étnicos de Bolivia. Según sus propios términos, buscaban «impartir a los indígenas la habilidad y el deseo de idear y expresarse por escrito en sus propios idiomas. Mejorar e introducir el desarrollo en los pueblos indígenas mediante cursos de técnica, prepararlos, para ser ciudadanos independientes que puedan desempeñarse en las mismas condiciones que los demás ciudadanos del país» (Castro Mantilla, 1997:42).

indígenas. Los misioneros se encargaron de tramitar ante los organismos competentes del Estado los títulos de propiedad de estas áreas y, además, su presencia permanente en el lugar disuadió cualquier intento foráneo de usurpación territorial. La seguridad que garantizaban a los habitantes de estos poblados animó a que integrantes de otros grupos Ese Eja, que se hallaban dispersos, se incorporaran a ellos. A medida que iban consolidando estos agrupamientos, los misioneros fueron complementando sus tareas religiosas con campañas de salud para proteger a los habitantes de las dolencias que los aquejaban más frecuentemente. A la par, elaboraron programas de educación bilingüe para incorporarlos al sistema de educación formal.

Al cabo de algunos años, un número considerable de familias decidió quedarse de manera estable al lado de los misioneros y se formaron así dos "comunidades"⁴. Una se denominó Portachuelo Bajo y la otra Villanueva. Los misioneros localizaron su sede de operaciones en la primera. A fines de la década de 1960 lograron convencer a los integrantes de los asentamientos situados en la desembocadura del río Madidi de que se mudaran a unas tierras colindantes con Portachuelo Bajo que compraron. A esta nueva comunidad se la nombró Portachuelo Alto. Este conjunto de comunidades se encuentran asentadas a orillas del río Beni, a unos 60 km al suroeste de la ciudad de Riberalta (uno de los centros urbanos más importante de la Amazonía boliviana). Pertenecen oficialmente al Municipio Gonzalo Moreno, provincia Madre de Dios del departamento de Pando.

El Estado boliviano reconoció las áreas de las comunidades señaladas en la década de 1970, con el propósito de que sus habitantes desarrollaran las actividades productivas que se suponía eran las únicas que practicaban: la agricultura y la crianza de animales domésticos. Si bien edificaron de manera congregada sus viviendas dentro de esas áreas y se dedicaron a ambas actividades, en la práctica trascendieron el perímetro de las comunidades para habilitar nuevos espacios agrícolas, recolectar distintos productos del bosque, cazar y pescar. Esta ampliación de sus áreas de aprovechamiento acarreó conflictos con quienes aducían tener derechos propietarios sobre las zonas contiguas a las comunidades.

Los asentamientos que se quedaron en el alto Beni se mantuvieron al margen de la presencia misionera y recién en 1999 lograron agruparse y conformaron la comunidad denominada Villa Copacabana (luego llamada Eiyuquibo), con el apoyo de una congregación religiosa evangélica local.

Evidentemente, muchas de las características que desarrollaron las tres comunidades que se crearon en el bajo Beni están relacionadas con el trabajo del ILV. Aparte de la injerencia que tuvo en la formación de las comunidades, esta institución desplegó una labor ideológica encaminada a acelerar el proceso de habituación a una forma de vida sedentaria. En sus programas de educación y de salud, así como en el campo de la religión, hicieron especial hincapié en preparar a los más jóvenes para enfrentar los nuevos retos y para dejar atrás antiguas prácticas, pues los misioneros consideraban que mediante ellas era imposible que los Ese Eja se relacionaran con éxito con la sociedad nacional (Castro Mantilla, 1997).

De esta forma, prácticas intensivas y permanentes de caza y pesca –sobre todo la recolección de huevos de tortuga– que conducía a los comuneros a ausentarse largamente de sus poblados, resultaban contraproducentes con el nuevo modo de vida que debieron adoptar: los niños debían asistir a la escuela, quienes viajaban se hallaban expuestos a enfermedades y alejados de la palabra de Dios. Todas estas razones eran suficientes para persuadirlos de que evitaran el traslado permanente. La prédica del ILV, en ese sentido, fue calando entre los pobladores que, por lo demás, constataban que efectivamente los desplazamientos continuos eran inviables pues la obtención de los recursos necesarios para su subsistencia, que los motivaba a realizar sus viajes, era cada vez menos fructífera. Esto facilitó a los misioneros la tarea de propiciar el aprendizaje de la crianza de animales domésticos, así como la de fomentar el incremento de la producción agrícola.

Los misioneros del ILV se retiraron de las comunidades del bajo Beni a inicios de la década de 1980 y fueron reemplazados por religiosos de la Misión Evangélica Nuevas Tribus (MENT). Hasta hace solo algunos años, estos misioneros desarrollaron una labor semejante a la de los anteriores y siguieron luchando por incluir a las últimas familias que persistían en los desplazamientos nómadas. No obstante,

⁴ Comunidad es un término con el cual se denomina en la región a todo agrupamiento de personas que, de forma autónoma, usufructúa un espacio delimitado de tierras, así como los recursos que se albergan en los bosques y ríos en las áreas circundantes al poblado donde se congregan sus viviendas. Las comunidades mayores pueden llegar a albergar entre 800 y 1,000 personas; las más pequeñas pueden congregarse entre 50 y 70 habitantes. Las superficies máximas de las áreas de estas comunidades logran alcanzar las 20,000 hectáreas y las mínimas solo llegan a las 200.

La consolidación territorial

Quizás el paso más importante que dio una parte de la población Ese Eja en el proceso de desprenderse de la tutela misional se produjo en 1996, cuando de manera conjunta habitantes de las tres comunidades Ese Eja más consolidadas de Bolivia (Portachuelo Alto, Portachuelo Bajo y Villanueva), junto a dos comunidades Cavineñas y 30 Tacanas, presentaron al Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) una demanda territorial en calidad de TCO⁵ por una extensión de 441,470 hectáreas. En razón de esta composición étnica diversa, se le denominó Territorio Indígena Multiétnico II (TIM II).

Luego de los trámites correspondientes, que concluyeron en 2005, estas comunidades lograron titular una superficie colectiva de 407,584 hectáreas aproximadamente; aunque, de modo interno, se decidió parcelar el uso de dicho espacio, delimitando zonas exclusivas para cada comunidad o para grupos de estas. Fue el caso de los Ese Eja de Portachuelo Bajo y Portachuelo Alto, quienes con sus vecinos Tacana de Portachuelo Medio acordaron hacer uso exclusivo de manera colectiva de un espacio de 30 mil hectáreas, decisión que fue aceptada por el resto de comunidades del TIM II (Herrera, 2012).

No obstante, retomando antiguos comportamientos disgregativos, algunas familias se retiraron de Portachuelo Bajo y de Portachuelo Alto entre 1998 y 2005. Del primero de estos poblados, una familia extensa decidió partir con el propósito de fundar, a orillas del río Orton, la comunidad de Las Amalias, fuera del perímetro del territorio recientemente titulado. El otro desplazamiento fue llevado a cabo por varias familias nucleares de la segunda comunidad, las cuales se ubicaron a orillas de un sector del río Madre de Dios, donde crearon el poblado de Genechiquia, este sí dentro del mismo territorio reconocido⁶. Así, la seguridad jurídica sobre el área territorial de la que forman parte las cuatro comunidades que se hallan dentro del TIM II entrañó una serie de efectos que prefiguran su realidad actual: acceso exclusivo y preferente a diferentes recursos naturales (madera, peces, castaña) y su aprovechamiento con fines comerciales, incremento de los ingresos monetarios y una fuerte dependencia de la economía de mercado.

Los pobladores que permanecieron cerca de la ciudad de Rurrenabaque fueron los menos beneficiados de este proceso de consolidación territorial. Y es que la persistencia de su vida itinerante y la fuerte presión humana sobre la zona donde se asentaron les impidió consolidar un espacio propio, salvo un terreno de 10 hectáreas comprado por la MENT donde construyeron viviendas precarias. Este constituye un punto referencial al que retornan luego de sus largas travesías (CIPEA/CIRABO, 2009). Un segmento de este poblado, llamado Eiyuquibo, vive de la pesca y de la mendicidad en la ciudad de Rurrenabaque; otro grupo se desplazó recientemente hasta las cercanías de Riberalta y fundó un pequeño asentamiento llamado San Vicente, donde reproduce un estilo de vida semejante (Vuillermet, 2005).

Aproximación demográfica

Es bastante probable que, en los últimos 40 años, como efecto de la protección misional y de la incidencia de la labor estatal, el incremento de la población Ese Eja en Bolivia se haya convertido en una tendencia constante.

Este ha sido un proceso paulatino, que se produjo de forma muy posterior a la hecatombe demográfica generada por el contacto y las interacciones con los agentes foráneos que se instalaron en los territorios que los Ese Eja ocupaban. Como se mencionó, al exterminio físico realizado por los colonizadores se superpusieron las epidemias de gripes y de sarampión. Así, cuando en la década de 1950, los misioneros del ILV encontraron los asentamientos Ese Eja de mayor importancia, ubicados en las márgenes del río Beni, indicaron que en su mayor parte estaban habitados por dos o tres familias extensas, compuesta cada una por un número no mayor a 30 personas. En otras palabras, los religiosos estimaron haber encontrado un número aproximado de apenas 200 Ese Eja.

Al parecer, las causas de la recuperación poblacional reciente son las permanentes campañas de salud efectuadas por los misioneros del ILV, continuadas por la MENT y, en los últimos años, efectuadas por el sistema de salud estatal boliviano. No obstante, determinar el número exacto de pobladores Ese Eja en las comunidades emplazadas dentro

⁵ Con la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) se incorpora de manera plena el concepto de Tierras Comunitarias de Origen (TCO), que ya se encontraba establecido en el artículo 171° de la Constitución Política del Estado, mediante el cual se busca el reconocimiento de los espacios ancestralmente ocupados por pueblos indígenas. La Ley N° 1715 define ese concepto en los siguientes términos, en su artículo 3°, III: «...la denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado mediante Ley 1257 del 11 de julio de 1991».

⁶ Las superficies del espacio de estas comunidades no están demarcadas con claridad, razón por la cual no se mencionan aquí.

de territorio boliviano siempre será una labor difícil a causa de los movimientos migratorios que por lo menos un sector de ellos continúa realizando.

Entre las décadas de 1970 y 1980 se hicieron los primeros cálculos al respecto. Uno de ellos fue el del antropólogo Hideo Kimura (1981), quien señaló que la población Ese Eja podría estar compuesta por unas 500 personas. El investigador Wigberto Rivero (1985) refirió que en total podrían ser 900. Luego, los etnólogos Karin Hissink y Albert Hahn (1988), tomando como referencia un trabajo del antropólogo Jurgen Riestler (1976), mencionaron que en Bolivia vivían 670 ese ejas. Lamentablemente, ninguno de estos autores menciona de qué manera lograron obtener los datos que les permitieron hacer tales precisiones numéricas. Recién en la década de 1990, instituciones tanto gubernamentales como no gubernamentales han tratado de efectuar levantamientos sistemáticos de información demográfica. Tal vez el más importante haya sido el Primer Censo Indígena Rural de Tierras Bajas de Bolivia (CIRTB) realizado en 1994 (SAE/PNUD, 1996), donde se señala que en total son 515 los Ese Eja de las tres comunidades cercanas a Riberalta y 68 aquellos que habitan dispersos en las inmediaciones de las ciudades de Rurrenabaque y San Buenaventura (los que formaron la comunidad Villa Copacabana o Eyoquibo en 1999).

En 1997, dentro del marco de las políticas estatales de reconocimiento territorial indígena, un nuevo censo fue llevado a cabo por funcionarios del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO, 1998). El registro se realizó únicamente en las comunidades de Portachuelo Alto, Portachuelo Bajo y Villanueva. En la primera comunidad se contabilizaron 150 personas, en la segunda 232 y en la tercera 39. Es decir que, de acuerdo con esta fuente, en esas tres comunidades habitaban 421 personas en 1997. Por otra parte, cuando los asentamientos que se encontraban en las nacientes del río Beni decidieron agruparse y formar la comunidad Villa Copacabana en 1999, los misioneros de la MENT calcularon que en ella habitaban un promedio de 250 personas⁷.

Tomando en cuenta estas últimas referencias y considerando toda la población, tanto la que vive en las comunidades como la que recién se ha agrupado, podría aseverarse que en Bolivia en el año 2000 habitaban entre 583 (según el CIRTB) y 671 Ese Eja (si se completan los datos de VAIPO

con los de los misioneros). Sin embargo, en el año 2008, en el marco de una nueva demanda territorial impulsada por académicos comprometidos con las demandas territoriales de los Ese Eja (CIPEA/CIRABO, 2009), se promovió que ellos mismos realizaran un censo. El mismo indicó que en total habitaban 219 familias Ese Eja en Bolivia, compuestas aproximadamente por 1,100 personas.

Las prácticas médicas y la educación formal

En los campos de la salud y la educación, los proyectos misionales del ILV y de la MENT tuvieron fuerte influencia hasta antes de 1990, momento en el que el Estado comenzó a hacerse cargo, paulatinamente, de la administración de estos servicios.

Los misioneros del ILV iniciaron su labor en el área de la salud cuestionando severamente las prácticas médicas indígenas porque gran parte del accionar de los curanderos o *eyamiquecuas* estaba relacionado con el mundo de sus divinidades. Para los indígenas, por lo general, las enfermedades tenían que ver con el espíritu del bosque, *Edosiquiana*, o con los espíritus de las plantas: la causa de las enfermedades era la violación, por parte de los seres humanos, de algunos preceptos que aquellos establecían. *Eyamiquecua*, intermediador entre el mundo de los hombres y de los dioses, podía actuar en favor de los enfermos. Para esto, el afectado en cuestión debía pedir por su salud a través de una serie de prácticas rituales en las que se ingerían alucinógenos, se prescribía el uso de plantas medicinales, se restringía el uso de ciertos alimentos o se ordenaba determinados tipos de comportamiento.

Esta concepción de las enfermedades y de la curación resultó inútil para enfrentar las epidemias que propagaron los colonizadores; pero, ante todo, era contraproducente con las ideas religiosas cristianas de los misioneros. Por ello, el trabajo del ILV consistió en la extirpación de estas prácticas, la dotación de medicamentos efectivos contra las enfermedades desconocidas y la otorgación de atención médica permanente. El éxito logrado con esas medidas facilitó el proceso de evangelización. En otras palabras, la pérdida del conocimiento médico nativo consolidó la propuesta médica de los misioneros entre los indígenas.

Otra de las tareas que se propusieron los misioneros fue la capacitación de los indígenas en prácticas médicas

⁷ Información proporcionada personalmente por el misionero Tomás Comstock de Portachuelo Bajo.



▲ La sociedad Ese Eja ha sido históricamente asociada con las zonas de várzea, la navegación y la pesca. Foto: Enrique Herrera, 1998.

modernas. Así, uno de los programas más importantes que los religiosos desarrollaron fue la preparación de sanitarios y la formación de postas médicas en las comunidades. Luego de que eran capacitados, los indígenas sanitarios recibían, por espacio de tres meses, nuevos cursos para ampliar los conocimientos que habían adquirido o para reforzar lo que ya sabían. Con la asesoría permanente de los misioneros, atendían dolencias ligeras (gripes, complicaciones intestinales, infecciones estomacales, etc.). Todo cuadro clínico complejo era derivado a la sede central que tenía el ILV en el norte amazónico (Tumichucua).

Los miembros de la MENT, quienes reemplazaron al ILV desde 1983, prosiguieron las labores de asesoría médica, aunque luego de algunos años, la posta de salud que regentaron pasó a ser parte de la administración regional de salud del Municipio de Gonzalo Moreno. Ahora, los sanitarios Ese Eja reciben salarios y, junto a otros sanitarios rurales, son capacitados de manera permanente a través de programas de actualización que efectúan las autoridades médicas regionales. Las enfermedades comúnmente atendidas en las postas son infecciones respiratorias, de la piel, intestinales y malaria. Otras enfermedades frecuentes son la tuberculosis y la artritis, pero estas se tratan de manera ambulatoria en el pequeño centro de salud que regenta la Misión Evangélica Suiza (MES)⁸ en Riberalta. Algunos casos graves de malaria también son atendidos en ese lugar.

En la actualidad, el servicio de salud se ha extendido de forma significativa, especialmente en Portachuelo Bajo, donde la posta de salud cuenta con mejor equipamiento. En ella laboran dos sanitarios y un médico que permanece de manera temporal en esa comunidad. En las otras comunidades, los centros médicos siguen siendo atendidos solo por un sanitario, aunque sus pobladores tienen la posibilidad de atenderse en el de Portachuelo Bajo, o acudir a cualquier otro que se encuentre en los centros poblados intermedios existentes en la región.

Este mejor acceso al servicio de salud parece evidenciarse en la apariencia de los niños de las comunidades, quienes reflejan un semblante distinto al que mostraban hace una década. En aquellas épocas el estado de desnutrición infantil y la poca atención a su salud eran evidentes. Podían ser percibidos a través del color de la piel, úlceras cutáneas, caries pronunciadas, vientres abultados y falta de higiene personal. Se sabe que ahora se efectúan frecuentes campañas de vacunación, existe un mayor consumo de leche materna y en las escuelas se provee de alimentos de forma regular a los estudiantes. Pero en la población de Eiyuquibo no se percibe que se haya producido cambios semejantes.

En el campo de la educación, la injerencia de las misiones evangélicas ha sido igual de importante, aunque durante las últimas dos décadas la intervención del Estado tam-

⁸ Otra misión religiosa que trabaja en la región también con poblaciones indígenas hace más de una década. Apoya sobre todo la labor de los misioneros de la MENT.

bién se ha hecho sentir. Desde mediados de la década de 1960, el ILV buscó implementar su modelo educativo, caracterizado por valorar la lengua indígena y, de alguna forma, buscar la participación de los propios Ese Eja en el proceso educativo. El tipo de educación bilingüe ejecutado ha sido denominado “transicional” (Castro Mantilla, 1997) porque pretendía que los niños lleguen con más facilidad al dominio de la escritura y lectura en castellano, aprovechando para ello los elementos y las características de la lengua materna. Este modelo educativo contemplaba la formación de maestros bilingües a quienes se les capacitaba para que en su labor docente usaran la lengua indígena. En total, a lo largo de los 25 años que duró la labor del ILV, formaron a ocho ese ejas.

Los misioneros hacían seguimiento permanente del trabajo de aula que desarrollaban los maestros indígenas. Estaban siempre pendientes del quehacer de los docentes y, si lo creían pertinente, ingresaban a las aulas para orientar y solucionar los problemas que podían presentarse. Lo que pretendía el ILV con su modelo educativo era fortalecer el cambio cultural y orientar el proceso de incorporación a la sociedad nacional. Este modelo educativo se mantuvo hasta 1982, momento en que, como se indicó, los misioneros decidieron retirarse de la región. Desde 1983, la MENT también se hizo cargo de la educación.

No obstante, en 1990, las autoridades educativas regionales consideraron adecuado concentrar a la población estudiantil de las comunidades de Portachuelo Alto y de Portachuelo Bajo, así como de una comunidad Tacana vecina, en un solo centro educativo. La creación de esa nueva escuela determinó la desaparición del modelo educativo del ILV y, por consiguiente, la labor de los maestros indígenas quedó también relegada. La mayoría de ellos fue reemplazada por profesores hispanohablantes de origen urbano. De esa manera, los alumnos Ese Eja pasaron a formar parte del sistema educativo estatal que imperaba en el resto del área rural del país.

La nueva escuela que se impuso en las comunidades Ese Eja, totalmente ajena a la realidad de los educandos, generó un alto grado de deserción anual y un abandono temprano de la vida escolar. El desencuentro se producía porque los estudiantes se desligaban de su vínculo escolar cuando emergían las playas de arena en los meses de agosto, pues preferían partir con sus familias a recolectar huevos de tortuga y no retornaban sino en octubre, abandonando así el año de estudio correspondiente, circuns-

tancia que al hacerse recurrente año tras año devenía en un alejamiento total de la vida escolar.

En el marco de la Ley N° 1565 de Reforma Educativa promulgada en 1995, el Estado boliviano desplegó múltiples acciones con el propósito de implementar un modelo pedagógico distinto (denominado Educación Intercultural Bilingüe-EIB), por medio del cual se buscó incorporar las particularidades culturales de las poblaciones indígenas dentro del proceso educativo formal. Al igual que hizo el ILV, una de las acciones centrales contempladas fue la capacitación de un grupo de jóvenes interesados en la labor docente, de quienes se esperaba que –una vez concluida su preparación– se encargarían de llevar adelante la educación en las escuelas a donde asistían los niños Ese Eja. Sin embargo, una serie de percances políticos y burocráticos impidieron que se materialice dicho objetivo. Algunos de los nuevos docentes indígenas no se pudieron incorporar al magisterio, debido a que el sistema de educación pública no generó nuevas plazas para que sean ocupadas por ellos. Además, por el grado de capacitación alcanzado, varios fueron tentados a incursionar en la administración pública o en las federaciones indígenas, donde pasaron a desempeñarse como actores políticos o funcionarios de los gobiernos locales, alejándose de esa forma de la labor docente.

El resultado de esa realidad es que las escuelas a las que asisten los niños Ese Eja mantienen casi los mismos problemas que surgieron cuando dejaron de ser regentadas por los misioneros de la MENT y pasaron a manos del Estado: carecen de docentes bilingües (en su lengua materna y español) y la labor que desempeñan está lejos de cualquier programa educativo que tome en cuenta las particularidades culturales de los estudiantes.

Si bien es cierto que en la actualidad existe una infraestructura escolar mejor implementada de la existente hace 15 años, que ofrece todos los grados de la educación formal, la falta de motivación de los jóvenes Ese Eja para culminar sus estudios sigue siendo una constante.

El valor de los intercambios y los cambios en la cosmogonía

Si bien las relaciones sociales sufrieron modificaciones importantes, los distintos grupos ese eja que se incorporaron a las comunidades creadas se han mantenido cohesionados sobre la base de la renovación permanente de sus distintas formas de intercambio.

Los núcleos familiares se hallan articulados por los permanentes intercambios que efectúan sus integrantes. Sobre esa base dinámica se erigen las estrategias de subsistencia que han desarrollado y, a la vez, se revitalizan de manera permanente las relaciones sociales. Los intercambios involucran a los distintos tipos de productos que genera la economía de las familias: puede tratarse de carne de animales silvestres o de pescado, productos agrícolas o que han sido recolectados en el bosque.

La mayor parte de los intercambios se realiza a partir de los vínculos de parentesco. Esta costumbre determina que los productos circulen únicamente por ciertos ámbitos familiares y espaciales de la comunidad. Los intercambios ponen en funcionamiento una estrategia de subsistencia basada en la complementación entre grupos familiares; así, quienes no cuentan con ciertos productos pueden acceder a ellos ofreciendo a cambio los que poseen en abundancia.

Dentro de este proceso, cada familia nuclear funciona como una unidad productiva que desarrolla distintas funciones económicas, aunque con cierto grado de especialización en algunas. Por ejemplo, algunas unidades productivas pueden tender a ser más agricultoras que pescadoras o cazadoras, sin que esto llegue a significar que únicamente se dediquen a la actividad agrícola. De esa forma, dichas familias contarán con mayores recursos agrícolas y podrán intercambiar sus excedentes con aquellas que se dediquen con mayor intensidad a la caza o la pesca y, por consiguiente, dispongan de mayor cantidad de carne excedente.

Probablemente estas “especializaciones” se hayan consolidado como una estrategia para que, a través de los sistemas de intercambio, las unidades productivas accedan a una mayor diversidad de recursos, imprescindibles para su subsistencia. Esto es: a más especialización, más seguridad de contar con mayor diversidad de bienes alimentarios. Por el contrario, una sola unidad productiva –alejada de las redes de intercambio– no podría abastecerse de forma autónoma de todo lo que demanda su forma de vida en la comunidad.

Pero los intercambios no solo involucran bienes alimentarios, también otros aspectos de la vida social. Uno de los más destacables es el sistema por el cual las familias tienen hijos o descendientes. Este hecho, que es muy común, se produce en distintas circunstancias. Por ejemplo, si una pareja no ha podido engendrar una hija, es probable que le solicite a alguno de sus parientes, que tenga varias, que

le entregue una niña recién nacida para poder “criarla”. Estas peticiones son mucho más justificadas si la pareja no tiene descendencia, pues la ausencia de niños dentro de una familia nuclear es una posibilidad que la sociedad Ese Eja no contempla.

A diferencia de los bienes de carácter económico, la entrega de niños no produce un compromiso en el corto plazo entre ambas partes; supone acuerdos implícitos que deberán ser correspondidos en cualquier circunstancia de la vida, ya sea con algún bien material o con cualquier otro requerimiento solicitado por el donante de los niños.

La existencia de niños de ambos sexos en las familias es imprescindible. Es común que, desde la edad de cuatro o cinco años, ellos y ellas acompañen a sus parientes a cosechar plátanos en los chacos familiares; además, desde los cinco años se los puede involucrar en las faenas de pesca o de recolección. A los diez años, los niños pueden ser pescadores muy hábiles, al igual que pueden destacarse como buenos navegantes; mientras que las niñas, a la misma edad, cumplen la función de madres ante sus hermanos menores y tejen abanicos y esteras con la misma destreza que cualquier mujer adulta.

De la misma forma, a una pareja de esposos que tiene a todos sus hijos varones casados (por tanto, fuera de la casa), normalmente se le verá conviviendo con varios niños; se trata de los hijos primogénitos de sus hijos varones, los cuales les han sido obsequiados. Estos niños llaman “padre” y “madre” a sus abuelos y “hermano” a su padre biológico. Este intercambio familiar, aparentemente, se produce como compensación ante la pérdida de un integrante varón por parte de la familia, pues un joven, tras casarse, debe ir a vivir con sus suegros o en las cercanías de la casa de estos e incorporarse a la vida productiva de la familia de su mujer.

Ahora bien, si los sistemas de intercambio han logrado mantener su vigencia es porque una de las instituciones más importantes de esta sociedad, las alianzas matrimoniales, se ha preservado sólida. Estas alianzas continuaron celebrándose luego del contacto con los misioneros, bajo los mismos criterios con los cuales siempre se habían desarrollado: únicamente entre miembros del mismo grupo. Incluso en el período de los conflictos interétnicos, el patrón de comportamiento endógamo se mantuvo vigente. Una vez que terminaron las luchas y luego de que las tensiones aminoraron, los acuerdos matrimoniales entre los sectores enfrentados se tornaron nuevamente factibles. Actualmen-

te, no existen impedimentos y es común que se produzcan matrimonios entre integrantes de comunidades que se encuentran muy distantes. Por ejemplo, pobladores que habitan en el bajo Beni viajan hasta las comunidades ubicadas en el alto Beni o el Perú solamente con la intención de encontrar una pareja con quien formar una familia.

Si bien en los últimos años se han comenzado a producir algunos acuerdos matrimoniales con personas de otros grupos, se trata de situaciones muy aisladas. Los pocos casos reportados han remitido a mujeres ese eja unidas con hombres de origen Tacana. Cuando sucedieron, los esposos se incorporaron a la familia de su consorte y se fueron a vivir a la comunidad de ella. En ese sentido, las alianzas matrimoniales endogámicas han permitido revitalizar los sistemas de intercambio, fundamentales para mantener vigentes las relaciones de parentesco y para abastecerse de los medios de subsistencia necesarios: carnes, recursos del bosque o productos agrícolas.

Por el contrario, en la cosmogonía ese eja el impacto de la labor misional y de las relaciones mantenidas con la sociedad externa se evidencia de manera significativa. Esto se puede apreciar en los nuevos roles que se le atribuye a *Edosiquiana* (o el dueño imaginario de los animales), una de las deidades más importantes. Este personaje aparece en uno de los mitos fundamentales, luego de una serie de sucesos que involucran a una pareja de hermanos gemelos⁹. En general, *Edosiquiana*, en la mayoría de los relatos mitológicos, cumple un rol gravitante porque no solo dio vida a muchos animales, sino que también es el dueño de la mayor parte de ellos, a quienes tiene domesticados. En realidad, cumple un papel ambiguo puesto que, por un lado, se presenta como un ser malévolo y, en otras circunstancias, como una suerte de aliado. Él es causante de gran parte de las enfermedades que matan a los hombres, pero también tiene en sus manos la curación de los enfermos; aunque, para que se produzca aquella, deberá suscitarse la intermediación de un *eyamiquecua* (curandero), el único ser humano que sabe dónde se encuentra exactamente y a quien suele aceptar cuando lo procura en busca de ayuda para algún enfermo.

La relación que existe entre *Edosiquiana* y los *eyamiquecua* es bastante estrecha. Mantienen permanente comu-

nicación, se guardan confianza y cooperan mutuamente. Son *epeeji* (amigos o compañeros). Ambos suelen visitarse. Las visitas se dan cuando algún Ese Eja está enfermo, aunque también son necesarias cuando se debe negociar sobre los animales que los cazadores o pescadores desean obtener. Para este fin, es preferible que el *eyamiquecua* lleve como presente algo de comida preparada por su esposa. Solo así *Edosiquiana* autorizará que se atrapen los animales que le pertenecen.

No obstante, *Edosiquiana* ha dejado de cumplir los papeles que la sociedad Ese Eja siempre le había asignado, pues existe una tendencia a ya no atribuirle cualidades positivas. Así, es asociado con la percepción Ese Eja del diablo cristiano o considerado el “dios de los diablos” (Kimura, 1981). En ciertos relatos ni siquiera aparece *Edosiquiana*, sino que simplemente se hace mención al “diablo”, el cual cumple roles muy semejantes. Kimura señala que con otro personaje importante de la cosmogonía Ese Eja (*Eyacuiñajji*) la asociación con los valores cristianos ha sido más explícita. El padre dominico José Álvarez (Ibíd.) había realizado a inicios del siglo XX aquella asociación, señalando que este ser mítico era «*celestial, vestido de blanco y con hermosas alas*». Parece que esa percepción perduró en el tiempo y fue retomada en las décadas posteriores por los miembros del ILV que, precisamente cuando hablan del dios cristiano en la Biblia que elaboraron en lengua Ese Eja, utilizan el término *Eyacuiñajji*. En la actualidad, muchos son los Ese Eja que afirman que *Eyacuiñajji* fue el creador del mundo.

Es indiscutible que las visiones religiosas antiguas se encuentran debilitadas en las nuevas generaciones Ese Eja. Además de la influencia evangélica, una de las causas fundamentales para esta situación podría ser la desaparición de los *eyamiquecua* de todas las comunidades, quienes –como se dijo– eran los únicos seres humanos Ese Eja que tenían la capacidad de acceder al mundo de las deidades. Por medio de ellos, la cosmogonía del grupo adquiría coherencia y se mantenía articulada de manera concreta con esta sociedad indígena. En ninguna de las comunidades contemporáneas de Bolivia, desde hace cuatro décadas, existen personas que sigan cumpliendo el papel del *eyamiquecua*. La labor de los curanderos ha perdido funcionalidad debido a la presencia permanente y activa de la medicina moderna. De la

⁹ María C. Chavarría (1999) ha hecho varios estudios detallados sobre este y otros mitos Ese Eja. El mito en el cual se explica cómo emerge *Edosiquiana* en la cosmogonía Ese Eja, posee múltiples significados que permiten entender aspectos fundamentales de la cultura y de la sociedad de esta población indígena.

misma forma, debido al notable decrecimiento de la cacería, la labor de los *eyamiquecua* en ese ámbito carece de sentido pues no se tiene por quién, ni por qué, intermediar ante el “dueño de los animales”. De la misma forma, al haberse convertido la pesca en una actividad cada vez más determinada por la demanda comercial, el sentido regulador y protector que *Edosiquiana* ejercía sobre las especies piscícolas resulta permanentemente transgredido.

De hecho, estas transformaciones se están acrecentando a medida que se intensifican las relaciones que los Ese Eja establecen con la sociedad tanto regional como nacional. No obstante, habría que ponderar su complejidad, pues si bien en ocasiones, cuando los comuneros se enferman acuden a la medicina moderna para curarse porque sostienen que el espíritu de *Edosiquiana* no es la causa de sus dolencias; en otras circunstancias, ante enfermedades semejantes, aseguran que los poderes de los viejos curanderos eran más efectivos y emprenden largos viajes en busca de sosiego para sus males hasta las comunidades de sus parientes en el Perú donde, afirman, subsisten algunos *eyamiquecua*.

Principales actividades productivas

El proyecto de vida promovido por el ILV implicó que los Ese Eja debieran adaptarse a las restricciones impuestas por los límites territoriales de las comunidades en las cuales se insertaron. Esto los obligó a incrementar su producción agrícola, limitó sus excursiones de recolección y alteró la frecuencia de la práctica de la cacería y la pesca. Asimismo, significó la incorporación o el desuso de tecnologías, y el consumo de nuevos alimentos. Al compás de estos cambios, los Ese Eja se fueron insertando en los circuitos comerciales regionales, a los cuales acudieron para intercambiar parte de los excedentes de su producción y adquirir diversos artículos de origen industrial que pasaron a formar parte significativa de sus nuevas estrategias de subsistencia.

Aunque la sociedad ese eja ha sido asociada recurrentemente con la actividad pesquera y no con la cacería, es probable que ello se deba a que desde que inauguraron su modo de vida sedentario tuvieron menos acceso a zonas de caza porque en ellas se ubicaron los centros gomeros y luego castañeros. En estos espacios, además, ejercieron una fuerte presión sobre la fauna los recolectores de cas-

taña, quienes tenían disponibles ciertos días de la semana para dedicarse de forma exclusiva a la caza con la que sostenían su alimentación y la de sus familias, con las cuales habitualmente trabajaban. Si bien no se cuenta con datos precisos, es posible conjeturar que la presión sobre la fauna haya descendido porque la zona dejó de albergar a los contingentes de recolectores de castaña y sus familiares en épocas de zafra. No obstante, resta saber cuál es el impacto que al presente genera la extracción de madera, actividad que se ha incrementado en la última década.

Lo que se ha documentado hasta fines de los años 1990 (Herrera, 2015) es que los lugares preferidos para la caza eran los alrededores de parcelas agrícolas, lagos y ríos, así como las zonas cercanas a los árboles frutales silvestres cuando los frutos se hallaban maduros. Una faena de caza era realizada casi siempre por un hombre adulto, acompañado por otra persona cuando mucho, y cuando los animales habían dejado evidencias claras de sus pasos. Los cazadores rastreaban las huellas, que identificaban con el olfato y por su forma; luego, ubicaban las áreas que los animales frecuentaban. Cuando consideraban que tenían la información necesaria, regresaban por la noche y esperaban que sus presas transitaran por donde sus sospechas habían determinado. Era muy difícil que un cazador se internase al bosque sin contar con señales consistentes. A fines de la década de 1990, mamíferos grandes como antas¹⁰ (*Tapirus terrestris*) o chanchos de tropa¹¹ (*Tayassu pecari*) prácticamente habían desaparecido de la región.

La recolección es una actividad que se sigue realizando, aunque con menor intensidad que en épocas anteriores, pese a que continúa siendo importante dentro de la economía de las comunidades. Esta puede producirse en algunas circunstancias de manera fortuita, mientras que en otras es intencionada, como resultado de una planificación y una organización explícitas. Es fortuita cuando, de paso por los bosques circundantes de sus comunidades, los Ese Eja recogen productos vegetales o animales para usarlos en su dieta alimenticia o en su vida cotidiana. Los productos que recogen de esta forma generalmente son moluscos, frutos silvestres, huevos de aves y miel de abejas. En cambio, la actividad recolectora es intencionada cuando los comuneros se organizan de manera explícita con la intención de recolectar hojas de palmeras, que les

¹⁰ Sachavaca en Perú.

¹¹ Huangana en Perú.

sirven para tejer esteras o techar sus viviendas, y troncos de árboles, con lo que construyen sus casas y canoas. De la misma forma, salen en procura de huevos de tortugas, gusanos y algunos frutos silvestres.

En la recolección participan hombres, mujeres y niños. De acuerdo con el tipo de producto que se pretende recolectar, intervienen diferentes integrantes de las familias. Por ejemplo, las hojas de palmeras que se utilizan en la elaboración de esteras y abanicos son recogidas de manera exclusiva por las fabricantes, mientras que los troncos que sirven para la edificación de las viviendas son obtenidos por integrantes masculinos. La tradicional actividad recolectora –que los Ese Eja han practicado siempre y ha sido una de las causas de sus largos periplos fluviales– se inicia en agosto, cuando las tortugas han desovado en las playas de los ríos, y concluye en octubre o noviembre, con la llegada de las primeras lluvias. El recojo y el consumo de los huevos de este quelonio es un acontecimiento esperado con mucha expectativa por los integrantes de la comunidad, aunque esta práctica entre cada vez más en desuso.

A diferencia de la caza y la recolección, desde que los Ese Eja comenzaron a vivir en comunidad la agricultura fue cobrando mayor importancia. Esto se produjo bajo la influencia de los misioneros del ILV, quienes promovieron el incremento de la producción agrícola en las áreas circundantes a las comunidades pues consideraban que mientras mayores recursos alimentarios generara una economía basada en un patrón de vida sedentario los comuneros tendrían menos razones para seguir practicando sus desplazamientos itinerantes, especialmente asociados con la recolección, la caza y la pesca. Sin embargo, elevar la producción agrícola también ha sido una actitud pragmática de los propios Ese Eja, ante las pocas posibilidades de seguir accediendo a la mayor parte de los alimentos que usualmente aprovechaban del bosque. Una agricultura más intensiva, al presente, no solo les permite abastecer su dieta diaria, sino que una parte de sus cosechas puede ser destinada al mercado regional.

En su nuevo modo de vida, el arroz se convirtió en uno de los principales cultivos. Si bien no se tiene conocimiento preciso sobre el momento en que se produjo la incorporación de esta gramínea dentro de su modelo agrícola, podría afirmarse, tomando en cuenta algunos testimonios, que sucedió cuando estrecharon su relación con el mundo externo, puesto que algunos ancianos afirman que recién en su juventud aprendieron a cultivar y a consumir arroz. La introducción de esta gramínea ha sido de suma importancia

para esta sociedad porque, con el tiempo, se ha convertido en uno de los alimentos imprescindibles de su dieta diaria. En una familia puede escasear cualquier tipo de alimento, pero es difícil que falte arroz; si la producción familiar no abastece sus necesidades, recurren al intercambio o a la compra en el mercado regional. Muchas veces ocurre que el único alimento que los Ese Eja ingieren a lo largo del día es una porción de arroz hervido con sal.

Otros productos agrícolas imprescindibles en la dieta alimenticia ese eja son el plátano, la yuca y el maíz. Estas especies vegetales, muy vinculadas con las formas agrícolas tradicionales, se han diversificado en los últimos años al incorporar nuevas variedades de cada una. El plátano, a diferencia del arroz que solo se cosecha entre marzo y abril, está disponible a lo largo del año. Además, la cantidad de plátano que los comuneros disponen casi siempre excede sus necesidades, por lo que se ha convertido en el principal producto agrícola de intercambio y de comercialización. En menor medida, también se alimentan de algunos tubérculos como el joco y el camote. El pepino es la única hortaliza que suelen consumir.

Cada familia nuclear cuenta con dos o tres áreas agrícolas en zonas ribereñas expuestas a inundaciones (bajíos) o en zonas elevadas, libres de los desbordes de los ríos (alturas). La mayoría prefiere habilitar sus áreas agrícolas en los bajíos, puesto que estos lugares son óptimos, en especial, para el cultivo de plátano y de arroz. Los pobladores sostienen que las tierras agrícolas en las zonas altas son menos productivas y tienden a agotarse. Por lo general, la extensión de las áreas que habilitan con fines agrícolas es pequeña, en comparación con otras poblaciones indígenas vecinas. Sus parcelas nunca sobrepasan la media hectárea, mientras que sus vecinos (Tacana, por ejemplo) poseen áreas agrícolas que regularmente abarcan una hectárea o más.

El hecho de contar con áreas agrícolas en diferentes zonas y con distintas variedades de cultivos aminora los riesgos de una deficiente producción agrícola y la consiguiente escasez de alimentos. Si las inundaciones afectan los cultivos de las zonas ribereñas, siempre se tendrá el respaldo de las parcelas emplazadas en las partes altas. De la misma forma, si los cultivos de algunas de las parcelas de bajío no producen lo esperado o aún si fracasan en su totalidad (ya sea por efecto de plagas, gusanos o factores climáticos), se tiene la posibilidad de que en las otras parcelas agrícolas de bajío, instaladas en otras zonas, la cosecha sea exitosa. Las tareas agrícolas son realizadas por todos los miembros de las familias; aunque es común que

los hombres se dediquen al rozado y quemado del bosque, y las mujeres se encarguen de las cosechas. Ellas van hasta las parcelas (las más alejadas pueden encontrarse a hora y media de distancia) con cierta regularidad en busca de los productos que, a lo largo del año, están disponibles (como el plátano y la yuca).

Por último, la pesca es quizá la actividad productiva más importante, dado que resultó crucial dentro de la estrategia de sobrevivencia del nuevo modo de vida promovido por el ILV. Surgió como respuesta ante la presión sobre la fauna terrestre y su disminución, convirtiéndose en la principal fuente de proteínas animales con la que se han sustentado durante el último siglo. Se recurrió a esta actividad, posiblemente, debido al amplio conocimiento de los ecosistemas acuáticos que, como una sociedad de várzea, los Ese Eja poseían, y porque dichos ecosistemas devinieron residuales para la economía extractivista forestal (gomera y castañera) desarrollada anteriormente en la zona.

En un trabajo efectuado a fines de la década de 1990 (Herrera, 2015), se pudo determinar que la pesca entre los Ese Eja de Portachuelo Bajo era sobre todo una actividad de subsistencia, bastante desligada del mercado. Los datos recabados en ese momento indicaban que los peces eran la fuente de proteína animal más importante para las familias nucleares de los pescadores y que, a través de las redes de intercambio, se incidía sobre un espectro más amplio que involucraba a sus familias extensas. Además, se estableció que en las cosechas pesqueras se utilizaban tecnologías e instrumentos tradicionales, la mayor parte adecuados a las variaciones ambientales que se suceden a lo largo del año en el bosque amazónico. Igualmente, se pudo identificar que este sistema productivo era semejante en Portachuelo Alto y en Villanueva.

No obstante, cabe destacar que el sentido de esta práctica se ha visto modificado en los últimos años, a medida que los Ese Eja se han vuelto más dependientes de la economía de mercado y los derechos territoriales adquiridos les garantizan un aprovechamiento preferente sobre los recursos ictícolas que se encuentran al interior del TIM II.

Al presente, han sido dejadas de lado muchas prácticas tecnológicas antiguas, al igual que gran parte de los instrumentos de pesca tradicionales (Kimura, 1981)¹². Además, la presencia de la proteína animal piscícola en la dieta cotidiana ha dejado de ser central. Esta pérdida de importancia de la pesca de autoconsumo aparece contrapuesta a la actividad pesquera intensiva centrada en la captura del paiche (*Arapaima gigas*), que se realiza con finalidad estrictamente comercial y con recursos tecnológicos limitados; por consiguiente, deja escaso aporte a la dieta alimentaria familiar. En efecto, una consecuencia directa de la pesca sostenida de paiche es que, al desplazar a la pesca de autoconsumo, también descarta el aporte nutricional de las especies piscícolas nativas, que carecen de valor en el mercado. Esto ocurre pese a que una pesca exitosa de especies pequeñas aporta directamente a la alimentación del núcleo familiar. Sin embargo, ahora la pesca de autosubsistencia se realiza solamente de forma eventual.

La pesca actualmente forma parte de una estrategia económica diversificada, que se sustenta en el aprovechamiento de recursos naturales con fines comerciales y con el propósito de solventar un nuevo modo de vida regido por una dependencia cada vez mayor de artículos y bienes de origen industrial. El dinero obtenido casi nunca se destina a la compra de alimentos con valor nutricional equivalente al que podría aportar este recurso. Se prioriza la adquisición de arroz, azúcar refinada, alcohol, hojas de coca, bebidas gaseosas, fideos, sal, aceite y conservas. Aunque también se destina a la compra de algunos artículos indispensables para la vida cotidiana en las comunidades: medicamentos, baterías eléctricas, útiles escolares, ropa, fósforos, etcétera.

En síntesis, cambios significativos se han registrado en la sociedad ese eja, a medida que el proceso dirigido hacia un modo de vida sedentario se ha consolidado y, luego al convertirse en sujetos de derecho y ser punto de interés de políticas públicas destinadas a la protección de las poblaciones indígenas. Hoy, los Ese Eja experimentan un innegable incremento poblacional y sus vínculos con el mercado se han tornado cruciales. Por ende, sus actividades productivas se han transformado sustancialmente: la agricultura,

¹² Si se toma en cuenta las diferentes etnografías realizadas sobre la sociedad Ese Eja a lo largo del último siglo (Hissink y Hahn, 1988; Kimura, 1981), se observa que el abandono de tecnologías e instrumentos tradicionales es un hecho constante. Por ejemplo, en el trabajo de Kimura, efectuado a fines de la década de 1970, se menciona que el uso de arcos, flechas y arpones, que Hissink había identificado dos décadas atrás, ya estaba entrando en desuso. Después, en la visita que efectuó a fines de la década de 1990, verifiqué que esos instrumentos ya no se utilizaban, aunque algunos tipos de trampas (chapapas) todavía se empleaban. No obstante, durante mi última estada (2012), mis informantes mencionaron que inclusive las trampas dejaron de construirse, aunque todavía pescaban con un tipo de arpón (trínche).

pese a seguir siendo pequeña, es más intensiva que en el pasado e involucra a nuevas especies; la cacería ha perdido importancia, al punto que se la practica de forma esporádica; la recolección de recursos vegetales y animales sigue siendo importante, a pesar de que también se ha restringido. La pesca, una actividad que se convirtió en el medio principal para abastecerse de proteínas animales, dejó de cumplir ese rol en la última década y ahora, luego de la madera y la castaña, es un recurso que se aprovecha sobre todo con fines comerciales. Por ende, su aporte a la dieta alimentaria de los núcleos familiares es ínfimo.

En este escenario, dos factores repercuten de manera cardinal: el acceso a la salud y a la educación. A través del uso de ambos servicios, la influencia del mundo externo es más intensa. Por un lado, la incorporación de prácticas sanitarias ha desplazado el papel de los curanderos y provocado el desuso la farmacopea tradicional, con lo que se ha resquebrajado el mundo religioso. Por otro lado, la educación formal, pese a sus límites pedagógicos, ha acercado a los niños y adolescentes a nuevos valores y a una organización del tiempo distinta a la que estaban habituados. Por último, un impacto igual de considerable es la apertura de vías de acceso hacia todas las comunidades, que ahora los acercan de manera vertiginosa a los principales centros urbanos de la región.

Así, los intercambios con la sociedad mayor en algunas circunstancias han implicado modificaciones ligeras o continuidades irrestrictas y, en otras, pérdidas totales o incorporaciones abruptas. De hecho, todas estas variaciones en los cambios que los Ese Eja experimentan forman parte de un proceso dinámico en el cual elementos del pasado coexisten con circunstancias ambientales, políticas y socioeconómicas contemporáneas.

LOS DESAFÍOS: EL MANEJO TERRITORIAL Y LOS VÍNCULOS CON EL MERCADO

La existencia de los Ese Eja como colectividad étnica ha sido posible gracias a la confluencia de una serie de factores endógenos y exógenos que permitieron contrarrestar aquellas tendencias adversas que pusieron en riesgo su continuidad, especialmente durante el periodo del caucho (1870-1940). No obstante, habiendo superado las circunstancias más funestas de su historia, seguir preservándose como colectividad autónoma es un desafío que deberán encarar bajo nuevas circunstancias.

Aunque la realidad de las diversas comunidades es disímil, las que se encuentran dentro del TIM II y las que se hallan

en una zona contigua comparten características. El hecho que ellas cuenten con un respaldo jurídico sobre espacios territoriales que el Estado boliviano les ha adjudicado les permite acceder de forma segura a recursos naturales capaces de garantizar su subsistencia. Esta tendencia se consolida a medida que los pobladores de estas comunidades se encuentran representados por organizaciones locales y federaciones regionales (Organización Indígena del Pueblo Ese Eja, Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando y Central Indígena de Pueblos Indígenas de La Paz). Por medio de estas entidades consiguen dialogar con el Estado y negocian la aplicación de los diversos derechos que les han sido reconocidos, un comportamiento que se ha incrementado con el paso de los años e involucra principalmente a las generaciones más jóvenes, las cuales muestran un mayor interés en la participación política.

En ese marco, el aprovechamiento de dos recursos forestales forma parte de las economías familiares cada vez más dependientes del mercado: la castaña y la madera. Los ingresos provenientes del aprovechamiento de ambos recursos, comparados con los que obtenían antes de ser propietarios, han revolucionado su economía. El notable incremento de sus ingresos económicos ha generado un consiguiente incremento de su capacidad de consumo, muchas veces, sobre objetos y bienes que hasta hace algunos años resultaban inalcanzables para su economía de subsistencia.

Por ejemplo, ahora pueden adquirir motocicletas, congeladoras o televisores con solo una parte del dinero que les reporta la zafra castañera. Este interés por ampliar su espectro de consumo ha hecho que, inclusive, adolescentes se involucren en la recolección de castaña de manera independiente, al margen de la unidad doméstica a la que pertenecen. Ahora hay jóvenes de 15 años que pueden adquirir motocicletas comercializando una parte de la castaña que recolectan en una sola zafra. Esa realidad, posiblemente, explique por qué en estos momentos existe mayor presión sobre dicho recurso, al punto que entre los años 2008 y 2012 su capacidad de recolección parece haberse reducido a una cuarta parte. Si se repara en este hecho, no queda claro si la capacidad productiva de las áreas castañeras ha disminuido –como algunos pobladores indican– o el número de recolectores se ha incrementado.

De cualquier forma, lo que no ha variado es la presión sobre los bosques, a causa de la explotación maderera. Esta actividad se sigue ejecutando al igual que en décadas pasa-

das con la diferencia que ahora son los indígenas quienes, al tener un derecho preferente sobre los recursos existentes en los bosques que controlan, obtienen mejores beneficios económicos. Su participación en esta actividad ya no es efectuada en calidad de mano de obra de los empresarios, pues ahora trabajan en sociedad con ellos. Pero, aparte de haberse alcanzado este acceso más equitativo, lo cierto es que esta actividad sigue generando un serio impacto sobre la fauna, puesto que su realización implica la destrucción de segmentos de los bosques de los cuales dependen numerosas especies animales.

Dentro de esta lógica se encuentra también la actividad pesquera, la cual se ha desarrollado a consecuencia de la aparición y el incremento de una demanda regional focalizada en ciertas especies piscícolas, particularmente en el paiche. En ese sentido, la pesca también se encuentra muy articulada con los nuevos medios de vida ligados con la demanda del mercado, el incremento de la capacidad de consumo y el alejamiento de las estrategias de autosubsistencia.

El hecho que el aprovechamiento de ciertos recursos naturales dependa de la demanda del mercado, y que al mismo tiempo responda a las nuevas necesidades resultantes de ese nuevo vínculo, está llevando a una presión desmedida sobre los recursos con valor comercial. Este circuito de demanda externa y surgimiento de nuevas necesidades internas ha generado una notable ampliación de las capacidades de consumo de la sociedad ese eja. esta situación no solo tiene consecuencias sobre la sostenibilidad de los recursos disponibles actualmente, sino que también repercute en las relaciones sociales del grupo y en la misma constitución de los grupos familiares.

Es así que, por ejemplo, una pesca intensiva concentrada en pocas especies no solo pone en riesgo la reproducción de las mismas, sino que además su comercialización no implica un retorno equivalente a lo que en términos nutritivos pudieran ofrecer tales especies (tal como sucedía una década atrás). De la misma forma, aunque ahora cada Ese Eja pueda acceder a grandes cantidades de castaña y comercializarlas, el dinero obtenido, lejos de mejorar sus condiciones de vida, ha desatado un comportamiento consumista sobre objetos de los que bien podrían prescindir. Este fenómeno viene generando disputas por el acceso a la castaña y dislocamientos severos en los núcleos familiares.

Sin duda, el desafío que enfrentan los Ese Eja es distinto al que debieron encarar cuando declinaron sus confrontaciones con las huestes caucheras y aceptaron el modelo misional proteccionista que les ofreció el ILV. Ahora, la continuidad de su existencia pasa por saber lidiar con su nueva condición de ciudadanos, lo que implica ejercer de manera responsable sus derechos sobre las áreas que controlan y los recursos en ellas albergados. Deberán hacer frente a la presión y la demanda generadas por la economía de mercado, principalmente, mediante la capacitación para poder encarar las exigencias que sobrevienen de su ingreso abrupto al mundo globalizado.

Evidentemente, afrontar semejantes retos involucra no solamente a los Ese Eja, sino también al Estado Plurinacional Boliviano, nacido en 2009, que suele declarar de manera abierta su compromiso con el devenir autónomo de las poblaciones indígenas del país.



▲ Pedro Machuqui, fundador de Portachuelo Alto en los años 1960. Foto: Enrique Herrera, 1998.

Referencias citadas

Alexiades, Miguel N., Peluso, Daniela M.

2003 La sociedad Ese Eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas Castillo, Alfredo García Altamirano, eds., pp. 91-110. Lima: IWGIA.

Álvarez, José

1980 Los Huarayos. *Revista Antisuyo*, 4:115-203. Lima.

Cardús José

1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado entre 1883 y 1884, con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes, una muestra de varias lenguas, curiosidades de historia natural y un mapa para servir de ilustración*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.

Castro Mantilla, María Dolores

1997 *La viva voz de las tribus: el trabajo del ILV en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

Chavarría, María C.

1984 Términos de parentesco y organización clánica Ese Eja. Lima: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1999 El mundo del agua en la tradición oral Ese Eja. En: *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*. Juan Carlos Godenzzi Alegre, ed., pp. 17-46. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

CIPEA/CIRABO (Capitanía Indígena del Pueblo Ese Eja de la Amazonía/Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia)

2009 *Proceso de reivindicación territorial del pueblo indígena Ese Eja en el bajo Heath boliviano. Bases para su sustentación, diagnóstico situacional y memoria actualizada (2006-2008)*. Riberalta.

Gamarra, María del Pilar

2007 *Amazonía Norte de Bolivia Economía Gomera (1870-1940). Bases económicas de un poder regional: La Casa Suárez*. Estudios en Ciencias Sociales, vol. 5. CNHB-CIMA. La Paz.

Herrera Sarmiento, Enrique

1998 *Informe de caracterización de necesidades y requerimientos espaciales de la demanda Multiétnica II: Ese Eja-Tacana-Cavineño*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO).

2012 *El aprovechamiento pesquero en las comunidades de Portachuelo: características y perspectivas*. Riberalta: FAUNAGUA. Inédito.

2015 *Los Ese Eja y la pesca: adaptación y continuidad de una actividad productiva en un pueblo indígena de la Amazonía peruana-boliviana*. Cochabamba: Edit. INIA.

Hissink, Karin; Hahn, Albert

1988 *Chama-Indianer: Daten zur Kulturgeschichte*. Wiesbaden, Stuttgart: Franz Steiner Verlag GmbH.

Kimura, Hideo

1981 *La mitología de los Ese Eja del Oriente Boliviano: el dueño imaginario de los animales*. La Paz. Inédito.

Riester, Jürgen

1976 *Ostobolivians Versklavte Indianervölker. Pogrom*, 46. Hamburgo, Alemania.

Rivero Pinto, Wigberto

1995 *Los navegantes Ese Eja*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. Carrera de Antropología. SAE (Sub-Secretaría de Asuntos Étnicos, Ministerios de Desarrollo Humano)

SAE (Sub-Secretaría de Asuntos Étnicos-Ministerio de Desarrollo Humano)

1996 *Primer Censo Indígena Rural de Tierras Bajas-1994*. La Paz: PNUD.

Shoemaker, Jack; Shoemaker, Nola; Arnold, Dean E.

1975 *Migraciones de los Ese Eja*. Riberalta: ILV, Ministerio de Educación y Cultura y Dirección Nacional de Antropología.

Vuillermet, Marine

2005 *L'ese ejja de Bolivie. Profil sociolinguistique d'une langue amazonienne*. Tesina de master 1. Universidad Lumière Lyon 2.



▲ Tejido tradicional decorado con dibujos Yine, de la Asociación Mashko Yine. Puerto Maldonado, Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2017.



El pueblo indígena Yine del Perú

Alejandro Smith Bisso

El pueblo indígena Yine

*Yine*¹ es el nombre que señala el *ethos* personal y la cultura de esta etnia indígena que habita la selva baja de la región amazónica; también es un idioma amerindio que expresa una cosmovisión que marca su integridad como nación, con un territorio e historia propios.

Los Yine son un pueblo indígena de tierras bajas, del tronco lingüístico Arawak que se encuentra en el Perú, en la zona del centro y sur de su región amazónica, y en Brasil, en el oeste de su Amazonía. Ellos fueron denominados Piro, desde que se tuvo noticias de ellos en el siglo XVI. Otras lenguas Arawak en la Amazonía peruana son: mashco-piro, manchineri, matsigenka, nomatsigenka, nanti, asháninka, ashéninka, caquinte, yánesha, chamicuro, iñapari y resigaro.

Su dominio territorial está directamente relacionado con la ocupación, manejo y uso de los recursos que le ofrece la geografía de la región. Para los Yine, la noción de territorio es amplia, además de abarcar al ecosistema de bosques de selva baja, incluye los bosques montanos, donde se encuentran las cabeceras de los ríos, sitios sagrados y/o de alta concentración de animales u otras especies vivas o minerales.

Los Yine, como pueblo ancestral, usan territorialmente la gradiente altitudinal que llega hasta los 500 msnm, en donde están contenidos la gran diversidad de ecosistemas de la ecorregión de selva baja. En tal sentido, conocen y se movilizan con pericia en los ecosistemas de tierras bajas amazónicas como ríos, cochas, sacaritas, caños, islas, brazos, aguajales, tahuampas, quebradas, cuevas, cabeceras, monte bajo, monte alto y montaña; su ocupación tiene como límite natural el piedemonte. Su sistema tradicional de comunicación y transporte es la navegación. Los asentamientos yine se encuentran siempre ubicados en las riberas de un gran río, abiertos a la comunicación. Se camina para *mitayar* (cazar), pero no para ir a una comunidad, porque a todas se accede por río o una quebrada grande (Smith, 2016:20).

No es desacertado afirmar que todos los ecosistemas del suroriente peruano tienen el paso y asentamiento de los Yine, pues desde hace más de cuatro mil años atrás pueblos Arawak han recorrido de manera itinerante los ecosistemas de la selva baja.

¹ Para escribir las palabras yine que aparecen en este documento se ha seguido el alfabeto definido y autorizado para tal fin. El mismo que se describe en la última parte del artículo.

En diversas etapas de su historia, los Yine han sido comerciantes. Al principio solo entre los pueblos vecinos y luego con los inkas, con quienes tuvieron intercambios anuales en la temporada seca del río (Zarzar y Román, 1983:71-74). Tuvieron a la sal como valor de intercambio. Moldes de este producto se elaboraban después de recolectarlos en el Cerro de la Sal, en la selva central del Perú (Santos Granero, 1992:21-29).

En cuanto a la territorialidad, han existido y perduran zonas que funcionan como corredores de movilización en el pueblo Yine. Estos tienen como eje el río Bajo Urubamba. Los corredores son: hacia la cuenca del Purús, teniendo como rumbo la cuenca del río Acre en Brasil; otro hacia el Manu, cruzando el varadero, y al río Las Piedras; el del Pongo de Mainique, que los conduce a Quillabamba (Cusco); otra ruta sigue la bajada de las aguas del Bajo Urubamba hacia el Ucayali –y desde la desembocadura del río Tambo (Atalaya)– otra parte hacia occidente, por el Tambo, hacia el actual territorio Asháninka, zona ancestral del Cerro de la Sal.

Antonio Raimondi (1965-1966:63) menciona con respecto a la territorialidad Yine:

«Como se ve, la tribu de los Campas ocupa una regular extensión adelantándose, tanto por el río de Santa Ana como por el río Tambo, hasta el punto donde se unen estos dos ríos para formar el Ucayali, en cuyo lugar empiezan los Chontaquiros llamados también Simirinichis o Piros».

En la zona del río Bajo Urubamba en Cusco, hasta Atalaya, en Ucayali, coinciden tres lotes de exploración y explotación de hidrocarburos: 57, 58 y 175, en comunidades nativas Yine. Además, las comunidades Miaría, Sensa y Puerto Rico están ubicadas en la zona de extracción del gas del lote 56, en Cusco. En la región Madre de Dios, el lote 76, en la Reserva Comunal Amarakaeri, afecta a los Yine de Diamante; el lote 187 se establece sobre parte de la zona de los Mashco-Piro del río Las Piedras, y el lote 190 afecta a la Comunidad Nativa Nueva Oceanía Boca Shupiwí, en el río Tahuamanu, región de Madre de Dios. En esta última, se ha aplicado la consulta previa de acuerdo a ley, y la comunidad ha llegado a acuerdos con Perupetro S.A. en abril de 2015.

Tres comunidades nativas Yine colindan con la Reserva Comunal Matsigenka, en el río Bajo Urubamba. Diamante, en Madre de Dios, es comunidad nativa colindante con la Reserva Comunal Amarakaeri y también se encuentra en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu. La Comunidad Nativa Monterrey, en el alto río Purús, se encuentra entre el Parque Nacional Alto Purús y la Reserva Comunal Purús.

La identidad Yine

Sin duda, el símbolo más importante de la identidad yine es su lengua: *Yineru tokanu* (palabra de la gente Yine), después viene: *Yineru yonga* (los diseños o anagramas de la gente yine), *Yineru shikale* (música y canciones de la gente yine), *Yineru gansale* (música y danza de la gente yine), *Yine-mkale* (trajes de la gente yine), *Yine gixyawaka* (cosmovisión y tradición de la gente yine).

La cosmovisión yine define al ser humano como *Yine* (gente), *Yinero* (mujer) y *Yineru* (hombre), respectivamente. Las personas de otros grupos culturales no entran en esta denominación, antes bien, se les llama con adjetivos calificativos sobre sus características físicas, señas particulares o actitudes. Esto sugiere la exclusividad del ser *Yine* sobre los demás en general, miembros de otros pueblos indígenas y diversos grupos por cultura y país. Así, tenemos que a los Matsigenka se les denomina *Nomatsa* (algo pequeño o menor); *Kiruneru*² es sinónimo de asesino para los Arawak del Manu; a los Harakbut se les denomina *Gitata*³ (quien tiene sarna escamosa en su cuerpo); al mestizo que habla bien castellano es *kajitu* (el que posee algo); al poblador andino quechua hablante se le denomina *surano* (serrano), de tierras altas (Smith, 2016:23).

Los Yine, desde que la historia ha dado cuenta de ellos, fueron llamados *piros*, pero también se reportan otros exónimos, nombres atribuidos a los Yine como: *Pirro*, *Pira*, *Chontaquiros* (también *Chontaders*), *Piros chontaquiros*, *Manchineris*, *Maniteneri*, *Shimirinchis* (también *simirinichis*, *simirinche*, *simiranch*). *Chontaqui* es un constructo de la lengua quechua: '*chonta*' = madera negra de palmera, '*qui*' = diente. Al respecto, debo decir que la explicación a esta antigua denominación se encuentra en que los Yine reconocen una planta silvestre, *chkajru* (*Piper* sp.), que tiñe de negro los dientes (Smith, 2003:133). Una antigua tradición Yine fue llevar los dientes negros, para añadir un atractivo a la persona.

² La <u> yine se pronuncia como la <u> del castellano, pero con los labios en posición para la <i>.

³ La <g> yine se pronuncia como la <g> de gente, es nasalizada.



◀ Técnicos Yine de la Comunidad Nativa Diamante en el puerto de Boca Colorado, río Alto Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2014.

▼ Inés, abuela Yine, comentando sobre las características de los hombres y las mujeres Yine. Comunidad Nativa Diamante, Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2013.



Sobre la denominación Piro, tal vez no existe en la lengua yine, es más bien un vocablo de la familia lingüística Pano. Piro corresponde al nombre que los Konibo dan al pez turushuqui (*Oxidoras niger*), una especie de bagre semiacorazado, con una hilera de ganchos a cada lado y estómago abultado. Aparentemente el nombre que los Konibo les dieron a los Yine guarda relación con la fisonomía del hombre yine, cuyo vientre se abulta por el alto consumo de masato. Así, para los Konibo, los Yine eran los *Pirobo*, el grupo de gente que guarda similitud con el peje piro, porque son panzones como él. Por otro lado,

el vocablo *Shimirinchi* es usado hasta la actualidad por los Matsigenka para referirse a los Yine, y hace referencia a "gente abusiva" (Smith, 2016:24).

Raimondi (1929:39) reafirma:

"Varios nombres, tales como Simirinchi, Chontaquiros (chonta, madera y quiro, diente), porque algunos de ellos tienen los dientes negros, teñidos con una raíz; costumbre que no solo tienen los Piros sino también los Sipivos, Setevos, etc."

Grupos locales Yine

Entre los Yine se reconocen antiguos grupos locales, familias que, por su descendencia, se han ido extendiendo alrededor de una sucesión de líderes. Se dice que en la antigüedad una familia entera era un grupo, al cual se le atribuía características físicas y costumbres específicas vinculadas a un nombre, que para este caso utilizaré como etnónimos. Siguiendo a Matteson (1954:71), Álvarez Lobo (1996:225-242) y mis propias indagaciones, se cuenta un total de 20 nombres de estos grupos locales.

Estos etnónimos Yine se construyen de acuerdo a una palabra que hace referencia a un sustantivo, la mayoría de fauna y flora, un caso a un adjetivo y otro a una referencia mitológica. Además, se acompaña del sufijo *-neru* (*ginneru*, término original) que expresa linaje, descendencia, y que se usa solo para la gente. El cuadro 1 nos muestra los etnónimos y la traducción de su palabra de origen.

Parsimón Sebastián, anciano Yine, primer profesor bilingüe de este pueblo, declaró que los *Geteneru* vivían en *Kokga sreta* (en la cuenca del río Purús), los *Manxineru*

eran *Mano gwachinne* (vivían en la cuenca alta del río Manu). En la cuenca del Bajo Urubamba vivían los *Koshichineru*, *Kosopaneru*, *Poleroneru* y *Myamrunerune*.

Los *Poleroneru* (gente del guacamayo auca o guerrero) vivían en Pokani. *Myamrunerune* (gente del mono musmuqui), eran de costumbres nocturnas, iban a la chacra de tarde y noche, cocinaban y hacían masato de noche, cuando llegaron los patrones los mataron a ellos primero, les creyeron ociosos pues dormían todo el día, y así era, pero trabajaban de noche.

Actualmente, las ancianas en las comunidades recuerdan sus grupos locales de origen. En la Comunidad Nativa Diamante coexisten los descendientes de los *Geteneru* (descendencia Etene), *Gimnineru* (descendencia Zorrilla), *Paknineru* (descendencia Trigoso) y *Kiruneru* (descendencia Gómez).

Los Yine del Perú dan zonas de referencias hidrogeográficas para ubicar a sus paisanos, así, los del río Bajo Urubamba, son *Yine Yami*; los de Madre de Dios, *Yine Mano gajene* (río Manu) y también los *Yine Sotlugapga gajene*

Cuadro 1. Etnónimos Yine.

N°	Etnónimo	Palabra Yine	Traducción
1	<i>Nachineru</i>	<i>nachi</i>	Hambre
2	<i>Koshichineru</i>	<i>koshichi</i>	Nombre genérico para las aves pequeñas
3	<i>Poleroneru</i>	<i>polero</i>	Guacamayo rojo (<i>Ara macao</i>)
4	<i>Mayluneru</i>	<i>maylu</i>	Gallinazo (<i>Coragyps atratus</i>)
5	<i>Kwirukwiru</i>	<i>kwirukwiru</i>	Variedad de pato silvestre
6	<i>Geteneru</i>	<i>getene</i>	Especie de rana (<i>Pipa</i> sp.)
7	<i>Gimnineru</i>	<i>gimni</i>	Nombre genérico para las víboras
8	<i>Kokopineru</i>	<i>kokopi</i>	Culebra afananga (<i>Chironius exoletus</i>)
9	<i>Myamrunerune</i>	<i>myamru</i>	Musmuqui o mono nocturno (<i>Aotus</i> spp.)
10	<i>Kosopaneru</i>	<i>kosopa</i>	Otorongo negro, variedad de jaguar (<i>Panthera onca</i> spp.)
11	<i>Gipeteneru</i>	<i>Gipetu</i>	Ronsoco (<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>)
12	<i>Jemaneru</i>	<i>jema</i>	Sachavaca (<i>Tapirus terrestris</i>)
13	<i>Manxineru</i>	<i>manxi</i>	Fruto del árbol tamamuri (<i>Brosimum guianense</i>)
14	<i>Kiruneru</i>	<i>kiru</i>	Palmera pijuayo (<i>Bactris gasipaes</i>)
15	<i>Shichichineru</i>	<i>shichichi</i>	Palmera ungurahui (<i>Oenocarpus bataua</i>)
16	<i>Paknineru</i>	<i>pakni</i>	Planta sanipanga que es tinte natural (<i>Picramnia lineata</i>)
17	<i>Gagamlenerune</i>	<i>gagamle</i>	Tipo de sogá vegetal olorosa
18	<i>Jimekaneru</i>	<i>Jimeka</i>	Yuca (<i>Manihot esculenta</i>)
19	<i>Kakwaleneru</i>	<i>Kakwale</i>	Maní (<i>Arachis hypogaea</i>)
20	<i>Giyakleshimane</i>	<i>Giyakleshimane</i>	Poderosos seres mitológicos



◀ **Elvira, bisabuela Yine del grupo de parentesco Gimnureru. Comunidad Nativa Diamante, Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2012.**

(río Las Piedras); los del Bajo Ucayali, *Koshawataya gajene*; y los Manchineri de Brasil son *Yako gajene*.

La tradición de los Yine es asentarse cerca del río grande, por lo que han sido catalogados como muy sociables y buenos anfitriones hasta la actualidad. Quizás esta particularidad, el ser amigable del Yine, es lo que los ha expuesto a enfermedades que han diezmando su población, pero que en la actualidad va en crecimiento. Estimamos que la población total de los Yine ha doblado su número en los últimos 40 años.

Los Manchineri de Brasil

Este ha sido un solo pueblo con los Yine del Perú y mantienen el etnónimo de uno de los grupos locales, *manxineru*. Son sus descendientes y hace 500 años, aproximadamente, deben haber permanecido en el río Yako, como los Yine en el Manu, que mantuvieron contacto a través de corredores, cuando se cruzaban por lo menos una vez cada dos años en tiempos del verano amazónico. Esta dinámica se vio afectada por el establecimiento de los estados-nación Bolivia, Brasil y Perú. Sus límites han contribuido a que cada grupo se oriente a las oportunidades que va implementado cada país. La consecuencia de ello es que los Yine empiezan a adoptar su identidad brasileña, peruana o boliviana. Actualmente existen diferencias bien marcadas entre los Yine de Perú y los Manchineri de Brasil. La lengua ha pasado

por influencias diferentes y si bien su estructura y verbos se mantienen, los sustantivos varían al igual que los modismos. A eso hay que añadir las diferencias en la realización de los fonemas y la entonación. Es evidente que se trata de un mismo idioma, pero al servicio de dos comunidades que culturalmente se han diferenciado por la escasa comunicación.

Los Manchineri (*manxineru*) hoy en día viven en siete aldeas de la Terra Indígena Mamoadate y dos en la Terra Indígena Manchineri do Seringal Guarabal en el río Iaco, en Brasil. Asimismo, se sabe que 30 manchineris –de los cuales 13 son hablantes de su idioma– viven ahora en Bolivia, en el sector medio del río Acre, en la Tierra Comunitaria de Origen Yaminahua-Manchineri. En el Perú, en la frontera con Brasil (Iñapari, Tahuamanu, Madre de Dios) que está demarcada por el río Acre, se encuentran dos comunidades nativas Manchineri, descendientes de esa línea histórica shiriguera de Brasil. Ellos son Bélgica y Nueva Oceanía Boca Shupiwí; cuentan con pocos hablantes de la lengua pues ellos han convivido por más de 60 años con ribereños de esa zona.

Culturalmente, los Yine del Perú dicen diferenciarse porque usan normas de cortesía y respeto, cultivan el arte del buen masato y la buena cocina, mientras que los Manchineri no. Además, se les critica porque no cuecen bien las carnes del monte.

Los Mashco-Piro

Constituyen una etnia cercana a los Yine, en general, y al parecer, a los Manchineri en particular. Es evidente que el origen del aislamiento de comunidades Mashco-Piro se ha dado a partir de las correrías que los mismos indígenas han propiciado o que otros pueblos realizaban bajo el mando de los patrones caucheros para conseguir mano de obra barata o esclava en la extracción de la resina del caucho. Aunque las correrías también podrían haberse dado para escapar de la peste, como la viruela y el sarampión.

Los Mashco-Piro huyeron del maltrato y de las enfermedades internándose en el bosque, ocupando silenciosamente –por lo menos durante 100 años– una extensa área que recorren de manera itinerante, recolectando y cazando. Este manejo les ha permitido vivir del bosque y crecer demográficamente. Se puede inferir que su modelo de manejo territorial funciona en las tres zonas donde aparecen actualmente personas Mashco-Piro, en busca de plátano verde cultivado. Estas zonas son:

1. Quebrada Yanayacu, afluente del río alto Madre de Dios, casi al frente de la Comunidad Nativa Yine más antigua del departamento: Diamante, y vecina de la Comunidad Nativa Shipetiari que es Matsigenka. Esta

zona es de influencia directa del Parque Nacional del Manu (en superposición y colindancia).

2. Alto río Purús, en el Parque Nacional Purús, zona comprendida hacia las cabeceras del río Tahuamanu.
3. Alto río Las Piedras, afluente del río Madre de Dios, frente a la Comunidad Nativa Yine Monte Salvado, colindante a la Reserva Territorial Madre de Dios, área en favor de los Mashco-Piro (Smith, 2016:28).

Los Mashco-Piro no usan canoa, no tienen mantas, no construyen vivienda (solo tambos). Su horticultura está limitada debido a su movilidad. No aceptan ropa, quieren cuchillos, machetes y ollas. Son expertos conocedores de sus bosques y todo lo que ellos contienen, por estar siempre alertas ante el peligro o por la oportunidad de cacería. En los últimos cuatro años han flechado a quienes se le han acercado y se han acercado en varias oportunidades en setiembre de 2014 a Monte Salvado. En mayo de 2015, ingresaron a Shipetiari y mataron a flechazos a un joven estudiante universitario matsigenka y así lo reportó SERVINDI (Servicio de Información Indígena).

En 1990, Shaco Nicolás Flores Carlos cruzó el bosque del Alto Madre de Dios hasta llegar a la cuenca del Manu, a la altura de la quebrada Panahua, donde se habían establecido tres mujeres Mashco-piro desde 1980, en Pakitsa.



♦ Personas Mashco-Piro en contacto inicial. Zona de la quebrada Yanayacu, río Alto Madre de Dios, cerca de la Comunidad Nativa Diamante, 2016. Foto: Romel Ponciano Sebastián.

Comunicándose en yine, que era su segunda lengua (matsigenka de lengua materna), logró traerlas al Alto Madre de Dios. Más de 25 años después, dos de ellas viven, en un sitio alejado de la comunidad Matsigenka Shipetari. Flores era una persona que buscaba contactar a los Mashco-Piro. En conversaciones que sostuve con él, en ese tiempo, definía sus intenciones así:

1. Da pena y vergüenza verlos, no por lo poco que poseen sino por el mucho sufrimiento que pasan, y sin poder hacer nada, pues los Mashco-Piro no tienen comida asegurada, nada se puede guardar (no tienen sal), comen una vez para tres o cuatro días, crían niños que si enferman de gravedad o son débiles, tienen que dejarlos en el monte.
2. No está bien que la gente viva en el monte, en el monte se sufre, el monte es para los animales o para vivir como ellos.
3. Ellos crían niños sin futuro, pues cuando no te conectas con otros, te quedas, no avanzas ni siquiera para que los nuevos niños que nacen no tengan que abandonarlos en su nomadismo.

Shaco Flores siguió en su afán de contactar a los Mashco-Piro. Después del año 2000, cuando empezaron a aparecer en las playas de la quebrada Yanayacu grupos de personas Mashco-Piro, hombres y mujeres, adultos, jóvenes y niños, él se comunicaba con ellos mejor que nadie. Shaco se movió a vivir cerca de donde ellos aparecían. En el año 2011, después de estar más de cinco años en conversaciones e intercambios, acuerdos cumplidos y otros no, un joven Mashco-Piro lo mató de un flechazo a quemarropa, causando estupor a quienes estamos vinculados al tema.

Los años de aislamiento han contribuido al desarrollo de una nueva lengua e identidad cultural: el pueblo Mashco-Piro. Por sus diferencias dialectales, los Yine consideran que ya no son Yine del Perú, ni Manchineri, ellos son Mashco-Piro, con un territorio, lengua, conocimientos y cosmovisión propios. Los Yine del Perú tradicionalmente les han atribuido poderes espirituales para sanar enfermedades, pues toman plantas y dietan para eso.

En los últimos años, han dado muestras de querer salir de su aislamiento, se exponen en el río Alto Madre de Dios y en el río Las Piedras pidiendo cosas. Hay religiosos que están visitando sus zonas dejándoles machetes y ollas. Esta situación está bajo el control del Ministerio de Cultura a

través de la Dirección de Pueblos Indígenas en Aislamiento y en Contacto Inicial (DACI), adscrita a la Dirección Nacional de Pueblos Indígenas del Viceministerio de Interculturalidad. Además, el caso del pueblo Mascho-Piro se encuentra en vigilancia permanente por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD).

En el Alto Madre de Dios, los especialistas (antropólogos) y los agentes para la protección de los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI), sostienen conversaciones e intercambio de alimentos con un grupo de jóvenes y niños Mashco-Piro, utilizando la lengua yine con esfuerzo. Los agentes de protección de este puesto de vigilancia son Yine de la Comunidad Nativa Diamante.

La estrategia de trabajo de FENAMAD con los pueblos PIACI, además de mantener puestos de vigilancia y agentes de protección, cuenta entre sus actividades, promover la Asociación de Artesanos Mashko Yine de Monte Salvado. Así, los comuneros pueden optimizar su tiempo libre y quedar menos expuestos a situaciones de contacto.

La asociación se creó en 2015, con el apoyo de FENAMAD, y promueve la fabricación y venta de telas para la confección de diversas prendas con diseños tradicionales Yine. Esta actividad tiene el objetivo de perfilarse como una alternativa económica a mujeres y hombres, ante la frecuente presencia de los Mashco-Piro en las proximidades de Monte Salvado, pues la artesanía es una actividad que requiere poca intervención en el bosque.

Actualmente, se cuentan cinco comunidades indígenas Yine en el río Las Piedras: Monte Salvado, Puerto Nuevo, Santa Teresita, Tipishca y La Victoria.

Demografía

En referencia a la población, Álvarez Lobo (1970:37) dice:

«Hablan [los antiguos misioneros] de aldeas con 200 y más familias, cristiandades de 400 familias, grupos de guerreros en 80 canoas... Pero las enfermedades fueron extinguiendo la tribu, reduciéndola a un grupo aproximado de 6,000 miembros extendidos en una geografía inmensa».

Si bien es cierto que el censo de 1993 no otorgó la suficiente atención a la diversidad cultural de nuestro país, para los Yine arrojó un total de 2,553 habitantes, de los



◀ Aspecto de la Comunidad Nativa Puija, Ucayali. Foto: Alexander Juárez Rutty, 2009.

cuales 1,363 eran hombres y 1,190 mujeres. Se observó un alto índice de masculinidad. Con base a la información del censo de 1981, Mora determinó que en esa fecha se empadronaron 14 asentamientos piro con una población total de 1,767 personas (Mora, 1994). Este grupo podría acercarse a una cifra real de 3,000 personas (GEF/PNUD/UNOPS, 1997:142).

Cabe señalar que entre los especialistas y líderes Yine estimamos a mano alzada que la población en el Perú debe llegar a 8 mil habitantes, de los cuales 5 mil estarían en la cuenca del Bajo Urubamba y Ucayali, y 3 mil en la región Madre de Dios. La presencia en Loreto es mínima. Se cuenta alrededor de 34 comunidades nativas Yine en el Perú.

Actualmente, la mayoría de comunidades nativas Yine se ubican en la cuenca del Bajo Urubamba. Al menos se han identificado cinco sitios sagrados en la zona, es decir, lugares que no se han deforestado ni invadido, se mantienen prístinos y que se encuentran como referencia en los mitos de origen. Esto evidencia que la zona del Bajo Urubamba, Atalaya, sea el sitio de origen de esta cultura, aunque se señala que *Tsla*, el personaje iluminado, nació en las cabeceras del río Manu.

El anciano Parsimón Sebastián Pérez declaraba que en Tamshiyacu-Tahuayo, Loreto, se ha establecido gente Yine desde tiempos muy antiguos, aunque llevan el apellido Manzanares, por el Manchineri que les correspondería. Cabe añadir que, en Yarinacocha, Ucayali, se

ha establecido una urbanización Yine sobre un terreno propio y en Puerto Maldonado, Madre de Dios, algunas familias Yine viven en el puerto La Pastora.

La Comunidad Nativa Yine del Perú más grande es Miaría, ubicada en el Bajo Urubamba, que cuenta con aproximadamente 1,500 habitantes. Ahí se cuenta con atención de salud y educación en sus tres niveles. La mayoría de docentes son Yine y su lengua es vital. Son Yine de religión evangélica, conducida con influencia de la misión suiza.

Otras comunidades destacadas por la cantidad de habitantes –y que siguen el modelo de Miaría en el Bajo Urubamba– son Puija, con 1,200 habitantes aproximadamente, y Bufo Pozo, con algo menos. Existe una buena cantidad de población Yine en Sepahua, donde hay una misión católica dominica y no se implementa la educación intercultural bilingüe como en otras instituciones educativas Yine que están bajo su gestión.

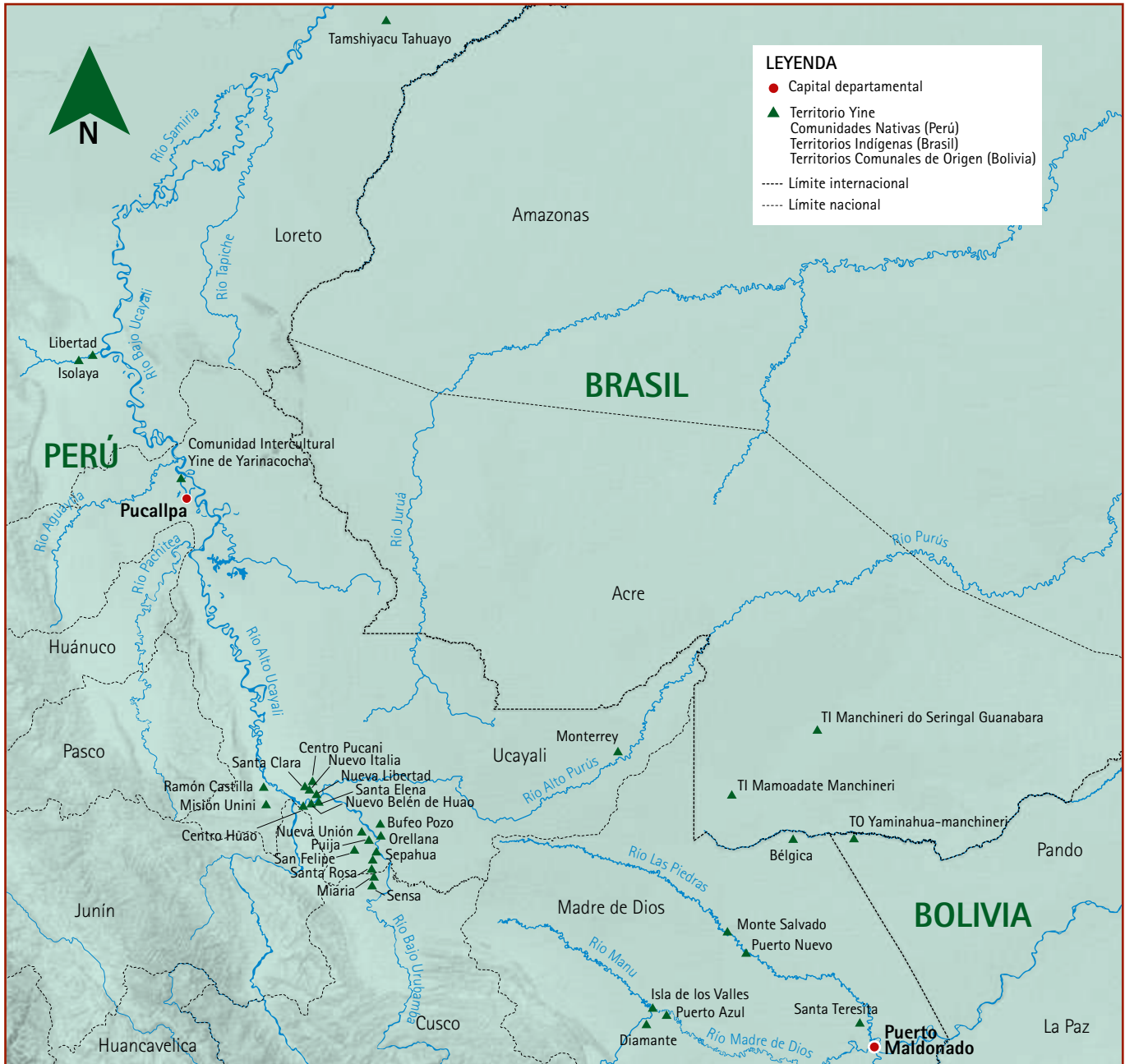
La Comunidad Nativa Diamante, en Madre de Dios, cuenta con 350 habitantes y es una de las más grandes de la región. El promedio de la mayoría de comunidades Yine se encuentran en el rango de 30 a 60 familias aproximadamente.

El cuadro 2 presenta la ubicación de los asentamientos locales de los pueblos Yine en Perú y Manchineri en Brasil. Ya hemos ubicado a los Mashco-Piro en su itinerancia entre los dos países líneas arriba.

Cuadro 2. Comunidades de los pueblos indígenas Yine del Perú y Manchineri del Brasil.

COMUNIDADES NATIVAS	CUENCA	DISTRITO	PROVINCIA	REGIÓN	PAÍS
Libertad	Cushabatay	Pampa Hermosa	Ucayali	Loreto	Perú
Isolaya					
Rosario de Sepahua	Bajo Urubamba-sector bajo	Raymondi	Atalaya	Ucayali	
San Pedro					
Santa Rosa					
San Felipe					
Santa Elena de Sepahua					
San Fernando					
Puija					
Triunfo					
Nueva Unión					
Centro Pucani					
Nueva Libertad de Pucani					
Santa Elena					
Nueva Italia Rímac					
Santo Domingo					
Nuevo Belén de Huao					
Centro Huao					
Ramón Castilla	Ucayali-sector alto				
Misión Unini					
Comunidad Intercultural Yine de Yarinacocha	Bajo Urubamba-sector medio	Yarinacocha			
Monterrey	Purús	Purús	Purús		
Sensa	Bajo Urubamba-sector alto	Echarate	La Convención	Cusco	
Miaría					
Puerto Rico					
Diamante	Río Madre de Dios	Fitzcarrald	Manu		
Isla de los Valles	Río Manu				
Monte Salvado	Río Las Piedras	Tambopata	Tambopata	Madre de Dios	
Puerto Nuevo					
Santa Teresita					
Tipishca					
La Victoria					
Bélgica	Río Acre-Sector alto	Iñapari	Tahuamanu		
Nueva Oceanía Boca Shupiwí	Río Tahuamanu				
Manchineri	Río Acre-Sector medio	San Miguel del Río Acre	Nicolás Suárez	Pando	Bolivia
Extrema	Río Iaco	Sena Madureira	Tierra indígena Mamoadate	Acre	Brasil
Lago Novo					
Santa Cruz					
Jatobá					
Peri					
Alves Rodrigues					
Laranjeira					

Mapa 1: territorio Yine en la Amazonía.



Elaboración: Gabriel Herrera, basado en el mapa de J. De Rutté C. y Alejandro Smith Bisso (2015).

Las actividades productivas

La vida cotidiana de los Yine transcurre en la ruralidad de sus comunidades ubicadas al pie del río y en asentamientos de tipo lineal paralelo a este. Los hombres yine son conocidos hasta la actualidad como buenos montaraces, mitayeros (cazadores) y materos (conocedores de árboles del bosque). Además, son excelentes navegantes y muy buenos pescadores. Cerca del 90% de la población Yine en el Perú depende exclusivamente, y a diario, de los recursos del bosque: peces, animales del monte, recolección de plantas, frutos, palmeras, palos y troncas de madera.

Agricultura

En la horticultura de los Yine se puede identificar básicamente de cuatro tipos:

1. Chacra de monocultivos en tierras inundables, como el platanal.
2. Chacra de policultivos a partir del maizal, el poroto, las diversas variedades de yuca (*Manihot esculenta*), el camote (*Ipomoea batatas*), los ajíes (*Capsicum* spp.), dale-dale (*Calathea allouia*), piripiri (*Cyperus* sp.), tabaco (*Nicotiana* sp.), toé (*Brugmansia suaveolens*), guisador (*Curcuma longa*), jengibre (*Zingiber officinale*), sachaculantro (*Eryngium foetidum*), bijau (*Calathea lutea*), yacón (*Smallanthus sonchifolius*), caña de azúcar (*Saccharum officinarum*), limón (*Citrus limon*), lima (*Citrus aurantifolia*), mandarina (*Citrus reticulata*), mango (*Mangifera indica*), papaya (*Carica papaya*), guaba (*Inga* sp.), caimito (*Pouteria caimito*), pijuayo (*Bactris gasipaes*), pan de árbol (*Artocarpus altilis*), plátano de seda (*Musa paradisiaca* var.), entre otros.
3. Plantas y frutales que se siembran cerca a la vivienda y corresponden a una huerta. Se siembran alrededor de 30 especies diferentes de plantas, frutales, palmeras y árboles.
4. Aprovechamiento de las playas para cultivos de la estación seca: maní (*Arachis hypogaea*), sandía (*Citrullus lanatus*), zapallo (*Curcubita* spp.) y arroz (*Oryza sativa*).

El conocimiento ancestral del cultivo en sus chacras no ha sido sistematizado. La agricultura se basa en la identificación de un suelo especialmente adecuado para las semillas domesticadas, el suelo poroso húmedo y nutrido de los bajiales, el mismo que queda expuesto en las impredecibles crecientes del río. A cambio, ofrece buen y abundante producto por un periodo de varios años.

Extracción forestal

La extracción y venta de madera es el medio más importante por el que los varones, cabeza de familia, pueden obtener dinero para realizar las compras anuales de los productos que los mercados de la modernidad ofrecen, entre ellos útiles escolares y medicina. La extracción de madera se realiza en los meses de lluvia para que la creciente pueda evacuar las troncas del monte, desde las quebradas al río. En la actualidad, es una actividad siempre controversial al interior de las comunidades nativas Yine, se acomoda o justifica como se pueda, pero no se llega ordenar la actividad. Este trabajo todavía se realiza bajo el sistema de habilitación, en el que un patrón da un adelanto en mercadería y llega a cobrar después, en madera. Todavía no existen carreteras en las que se encuentren las comunidades nativas Yine del Perú, a todas se accede por río que es el eje de su economía.

La cultura material

Arco y flechas

Los hombres yine poseen básicamente cinco formas de flechas que les sirven para atrapar diferentes tipos de presas. Una con punta de lanza elaborada de paca sirve para matar animales grandes. Otra, con punta aserrada y de chonta sirve para matar animales medianos. Otra similar, sin plumas, sirve para la pesca. Una flecha que lleva un trompito en su punta, sirve para derribar aves pequeñas. Una flecha tejida en tres puntas sirve para cazar aves medianas. Todas las flechas para cazar llevan pluma y miden más de 1.5 m largo, su cuerpo es de la flor de la cañabrava; las flechas para la pesca no llevan plumas. Todas se impulsan con un arco de madera de chonta, como pona (*Socratea* sp.), pijuayo (*Bactris* sp.) o huicungo (*Astrocarium* sp.). Miden alrededor de 1.80 m. Actualmente se tensa con una soga comercial, y tradicionalmente se obtenía a partir de la corteza del cético.

Viviendas Yine

Como otras viviendas amazónicas, estas son armadas y tejidas con palos de árboles de diversas especies seleccionadas: lianas, sogas, hojas y caña. Tienen dos formas básicas al armarlas: una, tradicional, en función al descanso del travesaño sobre los postes, y otra denominada "de la modernidad". La vivienda Yine es rectangular y pueden medir entre cinco por tres metros, o diez por cinco metros. El techo puede llegar a los seis metros y está diseñado a dos aguas. El suelo es de pona (*Socratea* sp.) batida (enponado, entarimado). Los Yine usan, tradicionalmente, las hojas de



◄ En primer plano, hojas de palmera shebón (*Attalea butyracea*) cortadas, para techar una vivienda, en la Comunidad Nativa Diamante, Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2014.

▲ Señora artesana Yine pintando, con pintura de la modernidad, diseños Yine sobre una camiseta manufacturada para la venta, en Puerto Maldonado, Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2017.

la palmera shebón (*Attalea butyracea*) para techar sus casas y también conocen la crisneja tejida con hojas de palmiche.

La siguiente narración ilustrativa fue recogida por Gerardo Díaz Sebastián de Domingo Gonzales Dionicio en Atalaya, en 2012. La traducción es del autor:

Panchi kamrutikole

Muchinanu galikakpotu panchi kamrutikolu yineko kamrure wane rixa:

Mapa stsigipje tenolu yopkapnina, pimri mturu stsigkaka gi rutakluna gishkitkaka. Yostanamalepje rutakna ga wa konotekna, wane pnute gikwansatapje.

Psoluko panchi wipiya tsapni rostujetlune. Nala sure washichluna panchi, ga wa walepotupje gagajene panatachinni yine.

Gistsigi pamrutyalune: potko stsigi, pgamlugalo stsigi,

ksuryopatu stsigi, kapgajiru stsigi. Panchije walenwa: sewaluje, chiprije, posuroje, chipaje, suprustaje, gokaje, jitaje ga wa pimrikaka wane.

Panchikwa: chiretukwa kamrutyaluna ga wa kaprijernina yinni muchikawa (Smith, 2016:48).

La construcción de una vivienda

La manera de construir una vivienda según tradición original de los Yine, es así: Tres palos bien largos se necesitan, otros palos no tan largos, no se usan los palos que no tienen nudo de rama. Después se cortan palos para las vigas y para los tijerales del techado.

Toda la construcción se amarra con tamshi de *wipiya* (camarí). Se techa la vivienda con hojas de la palmera shebón, eso es lo más característico de la construcción de los yine. Los horcones para la construcción pueden ser: palo de tahuarí, palo de estoraque, palo de añushi comaceba o

de palo de cormiñón. El maderaje puede ser de espintana, *tashiba*, *yacu shapana*, *suri caspi*, *charapa caspi*, *huachi caspi*, *ipururo* y hay otros más.

El entarimado de la casa se hace con el tronco de la palmera pona batida y también para pared; así lo hacían los Yine desde tiempos muy antiguos.

Artes

Las piezas de arte de las mujeres yine son muy atractivas cuando están resueltas en buena calidad. Nos referimos a tazones o *mocahuas* de cerámica, y a tinajas de gran tamaño, ambas decoradas cuidadosamente con dibujos Yine como punto central de atención. Estos dibujos se reproducen en tela con una técnica tradicional y otra moderna que se emplea en la confección para la venta de polos y bolsas.

La única pieza de cestería que se vende son los cernidores entretejidos que reproducen diseños en anagrama. Son grandes porque sirven para colar masato y son trabajados en fibra de la palmera huicungo (*Astrocarium* sp.) y también de paca (*Guadua* sp.).

Los dibujos tradicionales yine también se reproducen tejiendo con cuentas menudas (mostacillas) de colores, con las que fabrican pectorales, collares y pulseras. La artesanía no ha sido impulsada en su potencialidad, aunque existe una empresa de mujeres yine de la Comunidad Nativa Miaría, que vende este tipo de productos artesanales en Quillabamba y recibe pedidos de la empresa petrolera. Diamante, en Madre de Dios, cuenta con mujeres artesanas que eventualmente ofrecen sus productos a turistas que visitan el Parque Nacional del Manu. Otro grupo de mujeres Yine de Sepahua produce y vende productos artesanales, no de tipo tradicional yine, sino para el mercado artesanal de ecoturismo. Las mujeres yine de Monte Salvado mantienen la empresa Mashko Yine, tienen talleres de telares y de costura, producen telas con los diseños tradicionales para convertirlas en faldas, *cushmas*, bolsas de un asa, cargadores de bebe, mochilas, cinturones, monederos y otros.

En los últimos dos años, la artesanía indígena viene cobrando impulso, aunque con limitaciones de préstamos para capital. El Ministerio de Cultura organiza ferias de carácter nacional para promocionar y vender artesanía tradicional, en las que se viene convocando a las artesanas yine a partir de 2017.

Cerámica

La cerámica yine muestra una alta evolución en su elaboración. Se utilizan gredas de diversos tipos, todas seleccionadas cuidadosamente para obtener una pieza completa, delgada y bien quemada que garantiza su durabilidad. En la cerámica se cuentan: *gimate* (olla para cocinar, ollas para masa de masato), *gashgaji* (tinajas para guardar masato, *kajpapajo* (mochahua o tazón) para servirlo, y *kolpeto* (platos para comer); también se fabrican jarras con rostro humano. La cerámica yine destinada a los líquidos está ornamentada con diseños característicos: sobre la base de un fondo beige se trazan figuras de líneas partidas en diagonal, en color casi negro, así como líneas gruesas y delgadas jugando en paralelo; y con rojo teja se añaden puntos o detalles pequeños. Además, las tinajas llevan medio cuerpo pintado de rojo. La diferencia de estos colores se obtiene de las gredas. El *kolpeto* lleva como base el color rojo teja, muy pulido, sobre esta los diseños yine van en color bien claro, casi blanco y no se barniza con resinas, como el caso de la cerámica para depositar líquidos.

Estas piezas son impermeabilizadas con resina de copal y del árbol azúcar huayo. Para el quemado se utiliza leña seleccionada por la alta temperatura de combustión. La cerámica yine guarda similitudes con la de los Konibo y los Shipibo; lo que hace pensar en que este arte puede ser producto intercultural por la vecindad cercana que existió por largos años de la antigüedad entre los Konibo y los Yine, donde nace el Ucayali.

Actualmente, la cerámica que producen los Yine es de buena calidad y mantiene el valor de la pieza única, ya que es totalmente trabajada a mano y por una sola persona.

Los diseños yine

Los símbolos más importantes de su identidad, después del idioma son los diseños. Los Yine los reconocen fácilmente en otros contextos y los respetan. Estos dibujos geométricos bien resueltos son una forma de escritura. Los diseños yine son una primera grafía que se marca en oscuro sobre un fondo claro, utilizando el plano de manera organizada y precisa. Generalmente se utiliza una línea gruesa quebrada en diagonal que se acompaña de otra muy delgada, paralela. Se organiza básicamente sobre una suerte de anagrama geométrico, un modelo que se repite. Existen alrededor de treinta patrones de anagramas geométricos de *Yineru yonga* o diseño Yine.



1

1. Teresita, abuela artesana Yine, preparando una capilla de leña para quemar una tinaja, ya terminada de decorar. Comunidad Nativa Diamante. Foto: Alejandro Smith Bisso, 1992.

2. Tinaja Yine concluida, después de haber sido quemada u horneada. Comunidad Nativa Diamante. Foto: Alejandro Smith Bisso, 1992.

3. Tejido tradicional decorado con dibujos Yine, de la Asociación Mashko Yine. Puerto Maldonado, Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2017.



2



3

Los diseños yine se reproducen en las tinajas y *mocahuas* (ta-zones), en las *cushmas*, pampañillas y bolsas de un asa elaboradas en telar y sobre el cuerpo de las personas en ocasiones de celebración. Los diseños yine cumplen funciones estéticas en la ornamentación y son distintos para cada género.

La siguiente narración ilustrativa fue recogida por Rittma Urquía Sebastián de Inés Cushichinari Ponceano, en Atalaya, en 2012. La traducción es del autor.

Yineru yonga wajironni gitakamtyatkawu

Gita Miyariya gapga gishakyachrono, ksatu gima nushpakya chinno nunro, xani 67 walaputkano. Ga wa xani nugkakangi ginixpoko gimatletlu yineru yonga. Gita nmatuwanatini jmerpotno, satumnu naluka gimatleta, gikemka yimakno yineru yonga gi wa saxpaluko; sey-ni najirni wala yegi ntserowniya, walanwa nyimjenata. Tuyatsatinni tsaxpsatinni ga wa tyonatinni, wane koxno gita. Ga ga wane nixa gimatletlu wixako wumatkale.

Xani wetanutkalu gipejnuru yineru yonga wajironni gitakamtyatkawu: 1) mgenoklu yonga, 2) yonalu yonga, 3) yonalu tjiga, 4) tolojrutpalga, 5) mapyolo yonga, 6) mapchiri yonga, 7) kayonalo yonga, 8) charawa yonga, 9) gashichshima yonga, 10) koshma yonga (jejine yonga), 11) mkachrinama yonga (suxonenu), 12) yawirmejga yonga tseygoji chinanu, 13) yojtolu yonga, 14) Knoyatjiga, ga ga wane pejnuru yineru yonga.

Muchikawni kigimawjenatinna yine waneklu pnunnu gixachri yogkakapnina galukta saxpamtina koshma kamrumnina, mkachrinana kamrutnina, ga wa suxo gishritachro yonatanatna psolmaneko jkigletaa rixpotuta yineru giwekle!

Los diseños Yine los aprendemos de las abuelas

Mi mamá me contaba que yo he nacido en una de las playas de la quebrada Miraría, ahora tengo 67 años. Te voy a decir cómo fue que aprendí a hacer los trazos de nuestros diseños de los Yine. Desde niña he sido acomedida, curiosa, nadie me enseñó formalmente cómo hacer los diseños yine, no es para aprender como tejer en telar. Como me crié al lado de mi abuelita, fui aprendiendo. Después de tejer el algodón hilado en un telar y con la pieza ya lista, ella marcaba y dibujaba, yo también lo hacía, la imitaba; así fue como he venido aprendiendo el conocimiento de nuestros ancestros.

Ahora contaremos cuántos tipos de diseños yine he recogido de nuestras abuelas: 1) diseño del otorongo, 2) diseño

del tigrillo, 3) mancha del lomo del tigrillo, 4) patas de rana, 5) diseño de boa, 6) diseño de anaconda, 7) diseño del peje doncella, 8) diseño del peje charawa, 9) diseño del peje toa, 10) diseño de la cushma de hombre, 11) diseño de la pampañilla yine, 12) diseño de las alas del jabirú para el cernidor de masato (cestería), 13) con curvas, 14) diseño de la escama del motelo, estos son, hay esa cantidad de diseños yine.

Antiguamente, había más tipos de diseño yine ya que solo se usaba cushma y pampañilla. Nuestros dibujos yine van en el todo el cuerpo de la joven gishritachro “la que está lista para ser madre” ¡Espléndida queda la belleza yine! (Smith, 2016:44).

Los diseños –anagramas geométricos de los Yine– entre los que se cuenta la figura de la chacana o cruz andina, también se reproducen tejiendo con hilos las diminutas cuentas de las mostacillas; sorteando los colores se fabrica lo que se conoce como chaquiras, singulares collares pectorales y también de los otros, con semillas sonajeras y pulseras gruesas y delgadas. Estos son los atavíos de los Yine.

Los diseños yine se pintan con el jugo de las semillas del huito sobre la piel, en especial de la joven cuando se presenta en la fiesta ceremonial de la *gishritachro*, símbolo de que la mujer está en condiciones de ser madre y conocida en castellano como “fiesta de la pishta”. Los diseños Yine sobre el cuerpo también obedecen a un código de patrones de trazos bien dimensionados pues van en las piernas, espalda, pecho, brazos, manos y cara, todo en un solo ritmo, es la expresión máxima de la estética para la mujer yine.

Los tejidos de algodón

Las mujeres hilan el algodón y mantienen la calidad de sus semillas. Después del hilado, se tiñe de manera natural, una parte de color negro, obtenido de la mezcla de una raíz y un tipo de barro. Con esto, los Yine imprimen el sello de su identidad, tejiendo *cushmas*, pampañillas y hamacas blancas, y con el negro marcan líneas oscuras en el tejido de manera intercalada. Una prenda yine está lista después de haberla pintado con los diseños, utilizando la misma técnica con la que tiñeron el algodón. Se le da un toque final con puntos de color distribuidos estéticamente; ese color puede ser rojo del palo *posatalo*, amarillo del guisante o paliillo, morado de las hojas de la planta *sanipanga*. En los últimos años, en la Comunidad Nativa Miraría se viene promoviendo la reproducción de diseños en telar para la confección de bolsas con motivos tradicionales.



◀ Joven Yine en la fiesta de su "pishta", con su abuela. Familia Lima de la Comunidad Nativa Miaria, Cusco. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2007.

Música, canciones y danza

Estas representan un conjunto de expresiones musicales para las celebraciones. Las canciones de los Yine pueden ser sagradas, que solo se utilizan con fines de sanación o de superación espiritual, y las no sagradas, con fines de enamoramiento o de diversión.

a) Canción de insinuación amorosa

Giwawano shikale

Canción del lorito de la tahuampa
Daniel Urquía García

*Giwawano wawano... wawano swutajiji.
Giwawano wawano... wakanuko pyigamta.
Giwawano wawano.*

Lorito de la tahuampa... lorito pico doblado.
Te fuiste al otro lado del río.

*Wawano swutajiji.
Popnitjiru wawano patewatkal chinanu
tuknokamtanatkaa. Giwawano.*

Piquito doblado, wawano.
Lorito de la tahuampa, espalda gris,
de vergüenza se va.

*Putspakamtinin maka, gew-maka nyoshigatininri.
Giwawano wawano... wawano wawano swutajiji.*

Si llegaras acá te invitaría a tomar masato, en cantidad.
Lorito de la tahuampa, lorito pico doblado.

b) Canción de referencia mitológica

Sensewlo shikale

Canción del gavián shihuango
Versión de Teresa Yomako, Sebastián Sandoval
y Gerardo Gakapla Díaz Sebastián.

*Sesenseno sense, sesenseno sensee, sesenseno sensee.
Gakagonruptajiko ruyosatakawalu.
Gakagonruptajiko ruyosatakawalu.
Sesenseno sense, sesensewlo sensee, sesenseno sensee.
Sesenseno sense, sesenseno sensee, sesenseno sensee.
Gakagonruptajiko ruyosatakawalu.
Gakagonruptajiko ruyosatakawalu.*

*Sensenseno sense, senseno sensee, sensenwlo sensee.
¡Seeeee...!
Sesenseno sense, sesenseno sensee, sesenseno sensee.
En el gran árbol seco y misterioso del bosque se revolotea
el shihuango.
Sesenseno sense, sesensewlo sensee, sesenseno sensee.
¡Seeeee...!*



► Profesores Yine danzan con la canción "Sensewlo". Comunidad Nativa Miaría, Cusco. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2009.

La cosmovisión yine

Los Yine cuentan que, en los tiempos antiguos, muchos de ellos llegaron a ser grandes maestros, líderes espirituales a quienes se les permitía ir y venir a otros mundos, y que tuvieron fieles seguidores. Ese poder lo daba la dieta y la toma adecuada de la planta *gayapa* (toé o floripondio, *Brugmansia suaveolens*), del *yiri* (tabaco, *Nicotiana sp.*) y por la toma de la sogá *kamalampi* (ayahuasca, *Banisteriopsis caapi*).

Cecilio Díaz Mozombite, original de Atalaya, Ucayali, Yine que cura con plantas, cuenta:

«Mi abuelo Manongo era sabio, él es el que me enseñó todo lo que sé, también aprendí de mi padre y mi tío, su hermano. Él tenía muchos poderes, se convertía en tigre, en todo, a él mucho le tenían miedo, él quería enseñar a sus hijos todo. Cuando él estaba por morir, botó tres bolas brillantes de su boca, quería entregar a uno de sus hijos, nadie le quiso recibir; eso era su poder, pero se fue con él, ningún hijo le recibió» (Smith, 2016:31).

En la mitología yine, las mujeres son las que aparecen bien definidas a través de su nombre, cualidades y anécdotas. Refiriéndonos solo a las más importantes, sus nombres son: *Klana*, *Geryana*, *Yakonero*, *Kochmaloto*

(dos mujeres), *Mentsalo*. La figura masculina, poderosa sobre todos, es la de *Tsla*, un héroe de cualidades magníficas, que ordenó el mundo, dio origen a especies de animales, venció a los tigres en venganza por la muerte de su madre y al final se fue, al ser incomprendido. Los ancianos yine identifican en *Tsla* al Jesucristo del Nuevo testamento (observación personal). Otros personajes varones Yine son: *Gigiya*, *Gepijigiwitu*, *Yompichwalu*, *Shweylu Peynokate*, *Gayo* y *Watagwero*. Para mayor detalle, ver la publicación de Álvarez Lobo (1960).

Dimensión de los ecosistemas

En la cosmovisión yine, los ecosistemas poseen un espíritu protector, que en ocasiones puede ser una sirena, una anaconda o algún espíritu, como el *Gayo* que tiene dominio sobre las canteras de greda utilizables en la elaboración de cerámica.

Existe un espíritu protector del bosque, él se convierte en un personaje humanoide a partir del corazón de los árboles de madera durable y fina, como la caoba y el cedro. Su presencia tiene dos valores, en alguna ocasión te silba para darte una buena suerte, como mostrarte mitayo y palos maderables; y en otra, te silba con intención de agredirte.

El concepto yine para protector del bosque se presenta de tres maneras, pero cada una realiza una acción diferente

y tiene un nombre. *Kajpomyolute* es el silbador mencionado. *Stostoneru* es el que aparece como una persona que te muestra un camino que te hace perder, te hace seguirlo para perderte, pues esta entidad considera que «te has entrado en su chacra» que es el monte virgen. *Chochowashjiwi* es una persona que te reta en el monte y te hace pelear. Si lo vences puedes tener vida larga y sana, y si pierdes, te deja casi muerto o muy débil.

Otros espíritus traen atraso, es decir, atraen factores que impiden el logro del objetivo del día o de una etapa de la vida. De acuerdo a la gravedad podrá requerir asistencia del maestro espiritual y de una dieta. Entre estos espíritus están aquellos de los muertos, que fastidian en el monte, y los protectores del bosque. Al concepto de atraso se asocian los sueños con policías, sacerdotes o monjas, anzuelos, entre otros.

Conocimientos

Estos abarcan una serie de dimensiones complejas. Por ejemplo, poseen una clasificación específica para hierbas, plantas, árboles, sogas y frutos. Entre ellos, hemos llegado a recoger 143 especies vegetales utilizadas por los Yine, en medicina y otras propiedades, a partir del *Diccionario Piro* (Nies, 1986). Clasifican a los animales de acuerdo con la lógica de su cultura, conocen su hábitat y comportamiento, así como sus relaciones ecológicas que se dan en el gran ecosistema del bosque.

El mayor conocimiento de mujeres y hombres yine es el de la chacra de roce y quema que no se riega. Esta es la actividad que les provee alimentos en una dieta balanceada. Existen conocimientos sobre las condiciones ambientales, la calidad del suelo para sembrar y la selección de semillas. Poseen variedades de yuca, plátano verde y de seda, maíz, poroto y otros cultivos. En sus chacras, integran especies maderables cuyo crecimiento pueden monitorear para aprovecharlos.

La institución de los *kagonchi* (maestros espirituales, ayahuasqueros), se encuentra muy debilitada, no obstante, los pocos que quedan son considerados como serios y poderosos. Ellos son los que guardan el conocimiento de los *ícaros* o cantos de fuerza espiritual. También hay vegetalistas, mujeres y hombres de experiencia que usan plantas para curar, preparan cocimientos, y soplan con tabaco y ralladuras de cuerno y pelos, recogiendo el saber de los antiguos para mejorar su práctica.

Otros conocimientos yine están asociados a sus artes y oficios, como la alfarería, que es exclusividad de las mujeres; los diseños, que expresan mediante el tejido del algodón, en telar y chaquiras; la música, canciones y danza; la elaboración de flechas; y la construcción de viviendas.

La organización social

La organización social yine es matrilineal, es decir, la sociedad se estructura a partir del parentesco de la línea materna y por ello es fundamental conocerla. La mujer posee un rol decisivo pues las relaciones de parentesco derivan de ella. Según Álvarez Lobo (1970:10) el hijo de una mujer yine es Yine. Para el caso de los hijos de los hombres, la situación es relativa considerando otros aspectos.

Este factor es importante para el pueblo Yine en términos de la vigencia de normas morales, cohesión y reciprocidad, identidad cultural, relación con otras culturas, y mantenimiento de sus conocimientos. En toda la literatura oral yine, la figura de la mujer es reiterativa y decisiva; aporta las normas de comportamiento. Una de las metáforas de la cultura sería: la mujer por ser madre es relevante al varón. Con ello no se desvirtúa el rol masculino yine. Son los varones quienes, desde siempre, han sido los guías de su pueblo. En la cosmovisión yine su dios eterno, *Goyakalu*, es varón. Actualmente, la forma cómo se lleva la convivencia entre mujeres y hombres es producto del impacto de la sociedad hegemónica, promotora del machismo; de cualquier manera, la figura de la mujer no se ha visto disminuida. Por el contrario, destaca asumiendo roles de dirigente en sus comunidades nativas y federaciones. En la familia, se mantiene como consejera, uno de sus roles tradicionales más importantes para su sociedad.

A ello hay que añadir que Peter Gow (1991) describe a los Yine cercanos a Atalaya como nacidos del matrimonio entre personas de diversos grupos culturales vecinos como Asháninka, Matsigenka y Amahuaca, y que se conciben a sí mismos un pueblo de "sangre mezclada". Esto quiere decir que la identidad Yine es otorgada por la madre (Rummenholler, 2009).

Donde se dan asentamientos multiétnicos, los Yine viven en un lado y los Asháninka o Matsigenka, vecinos, están en otro sitio. Esto les permite practicar su lengua y mantener su tradición. Además, mantienen sus espacios de caza y pesca separados, sin cruzarse. En casi todos los casos, los líderes son Yine o gente de su dominio. Hay comunidades nativas como Centro Pocani y Belén de Huao,



► Mujeres yine en faena de limpieza, en la Comunidad Nativa Puija (Ucayali). Foto: Alexander Juárez Rutty, 2012.

Misión Unini, cerca de Atalaya, Ucayali, en las que las familias Asháninka son mayoría. En este tipo de comunidades, cada identidad se gobierna a sí misma y conviven con respeto. Hay familias Yine que viven en comunidades nativas Arakbut, como Puerto Azul, en Madre de Dios. Muy pocas familias no indígenas viven en las comunidades Yine, se trata de mestizos que han formado familia con gente Yine. En las comunidades nativas Bélgica, en el río Acre, y Nueva Oceanía Boca Shupiwí, en el río Tahuamanu, las familias de descendencia Manchineri viven con gente ribereña de origen brasileño.

Esto no hace menos legítimo el ser Yine: Los hombres, que sienten orgullo porque sus padres no se mezclaron, suelen decir: "*Yiner-potno gita*" (yo soy yine legítimo).

Hay comunidades nativas nuevas que se están formando a consecuencia de la migración de familias Yine del Bajo Urubamba hacia Madre de Dios. Este es el caso de Monte Salvado, Puerto Nuevo, Santa Teresita, Tipishca y La Victoria, ubicadas en orden descendente en el río Las Piedras.

Las organizaciones indígenas de los Yine

Uno de los logros políticos más importantes para el pueblo Yine es la recuperación de su etnónimo, pues hasta mediados de la década de 1980 eran conocidos como Piro. Cuando se da cuenta que son los sobrevivientes

de un periodo difícil, de las pestes que se llevaron a sus ancestros, hacen visible que ellos son los Yine, la única gente, y definen que es el nombre que les corresponde auténticamente, y no el que los Konibo les habían puesto en su idioma, asociándolos con el pez turushuqui o *piro*.

En la cuenca del río Bajo Urubamba, conocido por los Yine como Yami, existen actualmente dos federaciones representativas: la Federación de Comunidades Nativas Yine Yami (FECONAYY) y la Organización Yine de la Provincia de Atalaya (OYPA). Una organización sin fines de lucro es la Central de Pueblos Originarios Yine Yami (CEPOYY), conformada en su mayoría por profesionales yines. Estas organizaciones coejecutan proyectos con las empresas petroleras y coordinan con sus relacionistas comunitarios.

Las comunidades nativas yine ubicadas en la región Madre de Dios son base de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Estas comunidades no han conformado su propia organización étnica; atienden a sus reivindicaciones en el contexto de FENAMAD y el Consejo Harakbut, Yine y Matsigenka (COHARYIMA) y el Consejo Indígena del Bajo Madre de Dios (COINBAMAD), que son organizaciones intermedias de FENAMAD. En COHARYIMA participan dos comunidades nativas Yine: Diamante e Isla de los Valles, ubicadas en el Alto Madre de Dios, provincia de Manu desde hace 20

años. En COINBAMAD participan las cinco comunidades Yine del río Las Piedras, en la provincia de Tambopata.

La OYPA, creada en 2007, está afiliada a Unión Regional de los Pueblos indígenas de la Amazonía de la Provincia de Atalaya (URPIA), y también a la Coordinadora de Pueblos Indígenas de Atalaya-AIDSESP (CORPIAA), organización de coordinación regional de la organización nacional Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDSESP).

La FECONAYY se formó con cuatro comunidades en 1985. 20 años después, contaba con el doble. Esta federación es base de la organización nacional, Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP).

En el Ejecutor de Contrato de Administración de la Reserva Comunal Amarakaeri (ECA Amarakaeri) en Madre de Dios, hay representación de dos comunidades nativas Yine. En el Ejecutor de Contrato de Administración de la Reserva Comunal Machiguenga (ECA Maeni), en el río Bajo Urubamba, hay representación de tres comunidades nativas Yine. Estas organizaciones sin fines de lucro están especializadas en conservación y destinadas a la cogestión del área natural protegida. Asimismo, mantienen el compromiso con las comunidades nativas beneficiarias de la reserva comunal para trabajar en proyectos de desarrollo sostenible.

Educación

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) se encuentra en proceso de implementación a partir del año 2007, en que se realizó una gran asamblea del pueblo Yine para revisar su alfabeto. Ese suceso es importante porque hasta esa fecha poco se había avanzado en la educación bilingüe, pues estaba asociada a una metodología desfasada y no implementada desde la década de 1970. Con un grupo de personalidades yine elegidas se produjo un paquete de materiales educativos en idioma yine. Luego, se realizó capacitación docente y fueron usados para el aprendizaje de escolares en la lectura y escritura en idioma yine, sobre todo a los del Bajo Urubamba, es decir, de la jurisdicción de la provincia de Atalaya (Ucayali), con buenos resultados. La Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) de Atalaya sigue en proceso de implementación de EIB con el apoyo de otros programas del Ministerio de Educación.

En otras UGEL, como la de Quillabamba (Cusco), se atienden también las necesidades de EIB con especialistas yine, mientras que en Tambopata y Manu (Madre de Dios) no

se cuenta con un plan EIB Yine para las instituciones educativas de estas comunidades nativas. Solo se limita a asegurar que los docentes sean yine. La negación a estas acciones en favor de la EIB la realiza la Red Escolar de la Selva Sur Oriente Peruano (RESSOP), administración educativa asociada a la misión católica dominica, donde se da preferencia a la enseñanza en castellano.

A pesar de lo expuesto, el sistema educativo que involucra a las instituciones educativas yine en los niveles inicial, primaria y secundaria no es del todo intercultural. Se han dado avances para la implementación de una EIB yine mejorada, pero el proceso es lento y no se atienden a todas las instituciones educativas de las comunidades nativas yine por el desafío que significa su presencia en cuatro regiones y administraciones educativas: Ucayali, Cusco, Madre de Dios y Loreto.

Profesionales yine

En la actualidad hay profesionales yine, mujeres y varones, la mayoría en el campo de la docencia, donde habría alrededor de 100. También hay algunos sanitarios y enfermeros, pastores evangélicos, dos antropólogos, algunos especialistas en manejo agroforestal, varios en trabajo de ecoturismo y empleados públicos de municipalidad rural.

Salud

Existen puestos de salud (postas médicas) en toda la cuenca del Bajo Urubamba y en la Comunidad Nativa Miaría hay un centro de salud. Hay personal sanitario yine que ofrece atención en su lengua y realiza campañas de prevención y buenas prácticas de salud en el Bajo Urubamba y en Madre de Dios. No obstante, la mortandad en las comunidades está originada por enfermedades de garganta y diarreicas, con incidencia directa en bebés y en menores.

Es interesante destacar que coincidimos con los especialistas yine en afirmar que la incidencia del cáncer en esta población es baja, en comparación a sus vecinos Matsigenka o Asháninka. Antes bien, por ejemplo, las mujeres yine de las comunidades nativas cercanas a Atalaya (Ucayali) en recuperación de sus saberes antiguos elaboran macerados con cortezas de palo duro, de los que tienen espíritu como curativo del cáncer y del VIH.

La lengua de los Yine

Es denominada *Yineru-tokanu*, pertenece a la familia lingüística Arawak. Se afirma que es cercana con el ipuriná (Solís, 2002:143), una lengua que se habla en el Brasil en



▲ Profesores yine en grupo de trabajo para la elaboración de la Guía del alfabeto yine. Atalaya, Ucayali. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2013.

la cuenca baja del río Purús. Sobre el Arawak y su dispersión en América del sur se reconoce un periodo previo, el proto-arawak. Las formas proto- vienen a ser una reconstrucción de lo que pudo ser en un inicio el conjunto de lenguas Arawak que han existido en América.

Los vestigios encontrados en la zona de Pucallpa-Yarinacocha dan cuenta de pobladores muy antiguos que *«tenían las características propias de los proto-arawak, es decir los descendientes de las primeras migraciones americanas y miembros de la familia lingüística más grande de América del Sur con una dispersión muy precoz»* (Renard-Casevitz, 2003:29).

La dispersión y el crecimiento demográfico hicieron que los pueblos proto-arawak ocuparan la mayor parte de la selva central y sur del Perú desde hace más de 4,000 años, así se separaron –mientras sus lenguas se iban diferenciando– conformando a los antepasados de los actuales pueblos Arawak. Renard-Casevitz (2003:31) señala que a lo largo de los si-

glos VII y VIII, tanto en la sierra como en la selva, se dan movimientos sociales fuertes, migraciones y conflictos. Durante este periodo agitado llegan nuevas migraciones, en su mayoría de población Pano probablemente procedentes de Yurúa y Purús; pero también pobladores Arawak, como los Yine, los Apuriná (Perú-Brasil) y los Manchineri (Bolivia) que *«forman otra rama de la subfamilia Arawaka, sea porque se aislaron de manera precoz de los Protoarawak del Ucayali, sea porque pertenecen a una ola migratoria ulterior»*.

Después de varios siglos de esta ocupación, la población Pano dominó el medio Ucayali. Los Yine se establecieron entre dicha población en el medio y alto Ucayali-Tambo-Bajo Urubamba y se mezclaron con ellos.

En general, se puede afirmar con respecto a todo el pueblo indígena Yine que su lengua es vital, sin embargo, en algunas comunidades nativas como Isolaya, del río Cushabatay; Bélgica, del río Acre; Nueva Oceanía Boca Shupiwí, en el río Tahuamanu, en Madre de Dios; e Isla de los Valles, la lengua ha



◀ Familia Laureano Gómez con nietas y nietos. Comunidad Nativa Diamante, Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2013.

perdido vitalidad. Por otro lado, en comunidades como Miría o Bufoe Pozo⁴, en el Bajo Urubamba; Diamante o Monte Salvado y Santa Teresita, en Madre de Dios, el yine es vital.

Desde los años 1960 se estableció entre los Yine un proceso de alfabetización promovido por el ILV. Las lingüistas Esther Matteson (1965) y posteriormente Joyce Nies (1986) elaboraron y desarrollaron el uso del alfabeto yine con 21 grafías, el mismo que fue respaldado en el Taller de normalización de la lengua yine en Miría, en noviembre de 2007. En tal sentido, existen personas de más de 60 años que leen y que pueden escribir en yine.

En el año 2008, mediante Resolución Directoral N°0220-2008-ED, se aprobó el alfabeto de la lengua yine. Este se compone de 21 letras simples y compuestas: *a, ch, e, g, i, j, k, l, m, n, o, p, r, s, sh, t, ts, u, w, x, y.*

Normas de escritura

Estas 21 letras se leen según la pronunciación castellana, a excepción de algunas que son propias de la fonología yine y que se explican a continuación:

<g> Se pronuncia como la 'g' de gente, pero es nasalizada. Antes de 'j' y 'k', se pronuncia como la 'g' en angosto

del castellano. Ejemplos: *gapro* (loro aurora), *gigjeru* (discusión), *kagka* (cacao).

<j> Es fricativa sorda, formada exactamente en el paladar. Ejemplos: *jema* (sachavaca), *jeplu* (variedad de tamal), *jixolu* (chicharra, cigarra), *jeji* (hombre).

<r> Después de 'n' se pronuncia como 'd'. Ejemplos: *ruru* (su papá), *rogo* (encima, sobre), *ruma* (limón), *runro* (la mamá de él), *jinri* (aguaje), *runrika* (barbasquea).

<ts> Se pronuncia como una 't' breve seguida por una 's'. Ejemplos: *tsuwu* (pez bujurqui), *tsapa* (bolsa), *tsopi* (guaba), *tsrone* (señoras mayores).

<u> Es una vocal central, se pronuncia con los labios en posición para la 'i', similar a la 'u' del idioma francés. Ejemplos: *sunu* (lupuna), *putu* (luciérnaga), *tuwu* (sal).

<w> Con las vocales y demás consonantes, se pronuncia como la 'hu' en Huánuco, o en Huiracocha. Ejemplos: *waylama* (leoncillo o mono de bolsillo), *wiwi* (yerno), *wapgu* (algodón), *wakawa* (zúngaro), *wenu* (puerto o embarcadero), *wontapa* (vamos a ver), *wuranuchi* (bebamos juntos).

⁴ Comunidad Nativa Bufoe Pozo, cuyo nombre en lengua yine está en uso: Peslukmji, responde a la traducción castellana: pozo del río, donde abundan bufeos (*Sotalia fluviatilis*).



◀ Tomoklo, señora Mashco-Piro con familia Matsigenka. Comunidad Nativa Shipetiari, río Alto Madre de Dios. Foto: Alejandro Smith Bisso, 2014.

<x> Es una 't' pronunciada en el paladar, al oído del castellano hablante se puede confundir con la 'ch'. Ejemplos: *xani* (ahora), *xripi* (lorito pedrillo), *pipxo* (gusano de la yuca), *xirna* (arde el fuego), *ruxeta* (dejar sobra).

<y> Constituye sílabas con vocales, no como en el caso del castellano que solo es conjunción. Ejemplos: *yine* (ser humano), *yeye* (hermano mayor), *yopo* (caoba), *yenewlu* (juego), *yiri* (tabaco), *yawo* (pelejo u oso perezoso).

El acento en las palabras yine recae sobre la penúltima sílaba y es prosódico. Siendo mínimo el caso de palabras acentuadas en otras sílabas, estas se escriben duplicando la vocal. Ejemplo: *yosloo*, *yosloo*, onomatopeya del yungururo (especie de perdiz). Existen palabras compuestas que se escriben con guion entra ellas. Ejemplos: *yiner-yonga*; *tsrusat-sureru*; *katslam-talo*. Los signos convencionales de puntuación se aplican en todas sus extensiones para la escritura de la lengua yine.

Apuntes sobre los dialectos manchineri y mashco-piro

La cercanía entre los Yine y los Mashco-Piro ha permitido identificar que estos hablan una lengua que guarda similitud en los verbos y conjugaciones. También muchos sustantivos de animales y palos del monte coinciden. No obstante, se encuentran diferencias, sobre algunas de ellas nos vamos a referir. Los Mashco-piro denominan

sawnawlo al plátano, mientras que los Yine del Perú le llaman *paranta*, préstamo de la lengua konibo por su ancestral vecindad. Los Manchineri lo llaman *sapnaa*.

La entonación de la lengua de los Mashco-Piro guarda similitud con el modo de hablar de los Manchineri. A partir de 1980, aparecieron tres mujeres en el sector medio del río Manu, se las identificó con tres nombres: *Togogo*, *Tomoklo* y *Gimejiro*. También se les llegó a conocer como "las mujeres de Pakitsa". Ninguna mujer yine del Perú lleva ese tipo de nombre. En la Comunidad Nativa Puija, del Bajo Urubamba, vive una señora mayor del río Yaco, su nombre es *Tojmomo*, voz similar a la de los nombres de las tres mujeres.

En la lengua yine del Perú, mi hija se dice *nsuxo*; los Manchineri dicen *chijro*. A los parientes cercanos, los Manchineri los llaman *powra* y a los de parentesco más lejano *notpalu*; tales denominaciones son extrañas para los Yine. También registran la palabra *tslagi* para llamar paisano, que es *nomole* en yine del Perú.

Referencias citadas

Álvarez Lobo, Ricardo

- 1954 Los Piro de ayer y hoy. *Misiones Dominicanas del Perú* 35(204):185-187. Lima.
1960 *Los Piro: leyendas, mitos, cuentos*. Lima: IET Pío Aza.
1970 *Los Piro: hijos de dioses*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú.
1996 *Sepahua II: Fundación de una Misión Católica en el Bajo Urubamba*. Lima: Misioneros Dominicanos.

Belaúnde, Luisa Elvira

- 2003 Yo solita haciendo fuerza: Historia de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana* 14(28-29):125-145. Lima: CAAAP.

GEF/PNUD/UNOPS

- 1997 *Amazonía peruana: comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas*. Atlas y base de datos. Lima.

Gow, Peter

- 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, New York: Clarendon Press.

INDEPA (Instituto Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos)

- 2010 *El Mapa Etnolingüístico del Perú*. Lima.

Matteson, Esther Lavinia

- 1954 The Piro of the Urubamba. *Kroeber Anthropological Society Papers* 10:25-99. Berkeley.
1965 *The Piro (Arawakan) Language*. Berkeley: University of California Press.

MINCUL (Ministerio de Cultura)

- 2014 Base de datos de los Pueblos indígenas u originarios.

Mora Bernasconi, Carlos

- 1994 *Pueblos indígenas y manejo de recursos naturales: una aproximación bibliográfica*. Lima: Conservación Internacional.

Nies, Joyce, comp.

- 1986 *Diccionario Piro, Tokanchi gikshijikowaka-steno*. Serie Lingüística Peruana N° 22. Lima: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.

Raimondi, Antonio

- 1929 *El Perú: itinerario de viajes*. Versión literal de las libretas originales. Publicado por el Banco italiano de Lima en conmemoración del 40 aniversario de su fundación. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
1965-1966 [1876] *El Perú. Historia de la geografía del Perú*, tomo 2, edición facsimil. Lima: Universidad Nacional de Ingeniería.

Renard-Casevitz, France-Marie

2003 Visión histórica de la cuenca Urubamba-Ucayali y de sus pobladores arawakos y panos. En: *Bajo Urubamba, matsiguengas y yines*, pp. 29-44. Lima: Pluspetrol.

Rummenhöller, Klaus

2009 *Breve caracterización etnohistórica de la zona del Alto Purús*. Lima: APECO-WWF.

Santos Granero, Fernando

1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglos XV-XVIII*. Quito: Abya Yala.

Shepard, Glenn, Jr., Izquierdo, Carolina

2003 Los Matsigenka de Madre de Dios. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas Castillo, Alfredo García Altamirano, eds., pp. 77-91. IWGIA Documento No. 32. Lima: IWGIA/FENAMAD.

Smith Bisso, Alejandro

2003 Del ser Piro y el ser yine: apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. Alfredo García Altamirano, Beatriz Huertas Castillo, eds., pp. 127-143. IWGIA Documento No. 32. Lima: IWGIA/FENAMAD.

2006 Donde la vida se celebra. El arte del telar en los Yine. En: *Tejidos enigmáticos de la Amazonía Peruana: Asháninka, Matsigenka, Yánesha, Yine*. Gredna Landoldt, ed., pp. 119-126. Lima: Cotton Knit S.A.C.

2016 *Yineru plaji-voces del pueblo indígena Yine*. Lima, Cusco: Dirección Nacional de Lenguas Indígenas del Viceministerio de Interculturalidad, Ministerio de Cultura del Perú.

Solís Fonseca, Gustavo

2002 *Lenguas en la Amazonía Peruana*. Lima: Programa FORTE-PE, Unión Europea-República del Perú.

UNICEF (Fondo de las Naciones para la Infancia y la Niñez)

2012 *"Para que crezcan bien..." crianza y capacidades en niñas y niños. Asháninka, Shipibo y Yine del Ucayali*. Lima: CILA, UNMSM y EIBAMAZ (Unicef-Finlandia).

Zarzar, Alfonso; Román Villanueva, Luis, eds.

1983 *Relaciones Inter-tribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. CIPA Documento N° 5. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Zumbroich, Thomas J. y Brian Stroos

2013 Cutting Old Life into New: Teeth Blackening in Western Amazonia. *Anthropos* 108:53-75. Sankt Augustin (Alemania).



▲ Detalle de una artesanía matsigenka moderna realizada con cuentas. Foto: Christian Quispe.



Los Matsigenka: sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la actualidad

Liliana Fernández Fabián

Introducción

Los pueblos Arawak en el Perú conforman la población originaria más numerosa de la Amazonía. Estos son los Asháninka, Ashéninka, Kakinte, Yine, Nomatsigenka, Yanasha, Nanti y Matsigenka¹. La lengua matsigenka comparte algunos rasgos léxicos y morfosintácticos con las variedades lingüísticas asháninka y kakinte, por lo cual hay un alto grado de inteligibilidad. Se podría postular que estos tres grupos étnicos son uno solo, pero la distribución geográfica y la escasez de estudios antropológicos, lingüísticos y comparativos hacen que esa hipótesis no prospere. Además, cada pueblo ha optado por una autoidentificación propia en base, principalmente, a las diferencias entre sus variedades lingüísticas.

Los Matsigenka han vivido en zonas de difícil acceso, por eso su colonización fue tardía respecto a otros grupos Arawak, como los Asháninka de la selva central. Incluso, en la actualidad, a pesar de que la explotación de hidrocarburos dentro de su territorio los ha puesto en primer plano ante la sociedad nacional y los cambios abruptos que viene atravesando su organización social los ha insertado repentinamente en la economía nacional, existen comunidades nativas con distintos niveles de desarrollo.

Si bien, el proceso de colonización por misioneros produjo cambios en el patrón de asentamiento y presentó la escuela como institución de desarrollo, los cambios sociales internos fueron lentos y motivados generalmente por líderes y la defensa de su territorio.

Tradicionalmente, los Matsigenka han sido reconocidos por su movilidad y según las crónicas de misioneros, por quienes eran llamados “campas”, hubo asentamientos no solo en Cusco y Madre de Dios, sino también en Junín y Ucayali. El *Documento nacional de lenguas originarias del Perú* (Ministerio de Educación, 2013) señala que hay matsigenkas en Cusco, Madre de Dios, Ayacucho y Lima. En la actualidad, las cifras del Censo Nacional 2017 (INEI, 2018a) revelan que al menos dos matsigenkas fueron censados en cada departamento del país, lo cual es un indicio de movilidad y migración.

En este artículo, revisaremos el caso de los Matsigenka de Madre de Dios, donde las comunidades ubicadas en el Parque Nacional del Manu (PNM) y sus inmediaciones se dividen entre salvaguardar sus prácticas tradicionales y alcanzar un desarrollo económico a través del turismo, principalmente.

¹ En el *Documento nacional de lenguas originarias del Perú* (Ministerio de Educación, 2013:21) se señala que son 10 lenguas las que conforman la familia Arawak en el Perú: ashaninka, kakinte, chamicuro, ñapari, matsigenka, nanti, nomatsigenka, resígaro, yanasha y yine. Sin embargo, lenguas como el chamicuro, resígaro y el ñapari, tienen como máximo dos hablantes registrados y están en serio peligro de desaparecer a diferencia de las otras lenguas que son funcionales.

Ubicación y demografía

Matsigenka significa “gente o persona” y es la autodenominación de un pueblo Arawak que en la actualidad habita en las regiones amazónicas de Cusco, Madre de Dios y Ayacucho, este último de ocupación reciente según el *Documento nacional de lenguas originarias del Perú* (Ministerio de Educación, 2013)². Los resultados del III Censo de Comunidades Nativas (INEI, 2018b) precisan que en el pueblo Matsigenka, fueron censadas 69 comunidades en los lugares indicados en el cuadro 1.

En 2017, la población de las comunidades autoidentificadas como Matsigenka en Cusco, Madre de Dios, Ayacucho

y Ucayali fue 11,238 personas (INEI, 2008c). En el cuadro 2, se presentan las cifras correspondientes a la distribución de la población matsigenka por departamento.

Respecto a la distribución de las comunidades Matsigenka, estas se localizan en las cuencas de los ríos Urubamba (Cusco), Manu y el Alto Madre de Dios (Madre de Dios), según el *Documento nacional de lenguas originarias del Perú* (Ministerio de Educación, 2013). En el cuadro 3, se listan las 38 comunidades nativas que existen en tres provincias del Cusco. En el cuadro 4, se muestra la distribución y ubicación de las comunidades nativas que existen en Madre de Dios.

Cuadro 1: Ubicación de las comunidades nativas Matsigenka censadas en 2017³.

Número de comunidades	Departamento	Provincia	Distrito
59	Cusco	Calca	Yanatile
		La Convención	Echarate
			Kimbiri
			Quellouno
			Villa Kintiarina
			Megantoni
Paucartambo	Kosñipata		
6	Madre de Dios	Manu	Fitzcarrald
			Manu
2	Ayacucho	La Mar	Chungui
			Samugari
2	Ucayali	Atalaya Purús	Sepahua
			Purús

Fuente: INEI, 2018b. Elaboración propia.

Cuadro 2. Distribución de la población matsigenka según departamento.

Departamento	Población
Cusco	10,306
Madre de Dios	884
Ayacucho	35
Ucayali	13
Total	11,238

Fuente: INEI, 2018c. Elaboración propia.

² Por cuestiones migratorias, el *Documento nacional de lenguas originarias del Perú* también ha registrado que en Lima, en el distrito de Puente Piedra, hay residentes matsigenka.

³ En este censo se ha registrado una comunidad Matsigenka en la provincia de Purús: Sinaí; sin embargo, Eduardo del Águila Meléndez, líder y docente sharanahua de Purús, manifiesta que nunca ha habido población Matsigenka en Purús. En Sinaí viven los chaninahua (conversación el 1 de abril de 2017). Por otro lado, sí ha habido y hay población Matsigenka en Sepahua, principalmente estudiantes migrantes con estancias temporales.

Cuadro 3: Comunidades nativas Matsigenka en Cusco.

Provincia	Comunidades Nativas
La Convención	Aendoshiari, Camana, Camisea, Cashiriari, Chakopishiato, Corimani, Estrella de Alto Sangobatea, Inkaare, Kirigueta, Kochiri, Matoriato, Mayapo, Monte Carmelo, Nueva Luz, Nueva Vida, Nuevo Mundo, Porotobango, Poyentimari, Puerto Huallana, Sababantiari, San José de Koribeni, Segakiato, Shima, Shivankoreni, Ticumpinia, Timpia, Tipeshiari, Tivoriari, Yoquiri, Base Comaru, Unión Santa Fe, Alto Picha, Porenkishiari, Alto Chirumbia, Alto Korimani, Bajo Korimani, Alto Timpia, Campo verde, Cashiruvini, Huayanay, Impitari, Inkareni, Karipushiari-Mosoqllacta, Kitaparay, Kiteriari, Koribeni, Kumpirushiato, Limatambo, Maketi, Mancoriari, Manitinkari, Maseka, Mashopo, Matzontzoreni, Misión Chirumbia, Monte Carmelo, Nueva Esperanza.
Paucartambo	Mameria
Calca	Cosireni Paititi

Fuente: IBC (2016), INEI (2018c). Elaboración propia.

Cuadro 4: Distribución de comunidades nativas Matsigenka en Madre de Dios.

Comunidad nativa	Origen étnico	Ubicación	Distrito	Provincia
Yomibato	Matsigenka	Quebrada Fierro	Fitzcarrald	Manu
Tayakome	Matsigenka	Río Manu	Fitzcarrald	Manu
Sarigeminiki	Matsigenka	Quebrada Fierro	Fitzcarrald	Manu
Tsirerishi	Matsigenka	Río Manu	Fitzcarrald	Manu
Shipetiari	Matsigenka	Ríos Pinquén y Alto Madre de Dios	Manu	Manu
Palotoa-Teparo	Matsigenka	Ríos Palotoa y Alto Madre de Dios	Madre de Dios	Manu
Diamante	Yine y Matsigenka	Río Alto Madre de Dios	Madre de Dios	Manu
Boca Ishiriwe	Harakbut-Sapiteri y Matsigenka	Río Ishiriwe	Madre de Dios	Manu
Shiringayoc	Matsigenka	Río Alto Madre de Dios	Inambari	Tambopata

Fuente: Ministerio de Educación (2013), SERNANP (2014a, 2014b). Elaboración propia

Las comunidades nativas Yomibato, Tayakome, Tsirerishi (antes Maizal) y Sarigeminiki (antes Cacaotal) se encuentran al interior del PNM. Shipetiari y Palotoa-Teparo se encuentran al este y en colindancia con el PNM. Existen también asentamientos Matsigenka dispersos en contacto inicial en Cumerjali, Sotileja y alto Yomibato, al norte; en Abaroa, Mameria, Nystrom, Piñipiñi y Amalia, al sur (SERNANP, 2014a:70-71). De estos, Mameria es la que está en proceso de consolidarse como comunidad. Además, está la comunidad de Santa Rosa de Huacaria, una comunidad de población Harakbut Wachiperi y Matsigenka, que se ubica al sur, en superposición parcial con el PNM, en el departamento de Cusco.

Según estimaciones del SERNANP (2014a:86), la población que habita dentro del PNM es aproximadamente de 2,300 personas de diverso origen étnico, como la Asociación de Agricultores de Callanga, de origen andino (Cuadro 5). Un factor del aumento de la población, según datos del SERNANP, es la migración de las poblaciones matsigenka en contacto inicial desde las cabeceras del río Mameria. El siguiente cuadro muestra datos recientes sobre los Matsigenka en el PNM conforme a la Dirección Regional de Salud de Madre de Dios⁴. También se incluye información sobre los habitantes de las otras comunidades dentro del PNM.

⁴ Información brindada por Alfredo García Altamirano (11 de marzo de 2017).

Cuadro 5: Población del Parque Nacional del Manu.

Comunidades Nativas/ Poblaciones	Personas
Tayakome	251*
Tsinerishi	86*
Yomibato	372
Sarigeminiki	68*
Santa Rosa de Huacaria	175**
Callanga	140***
Mameria- Piñipiñi	113***
Poblaciones en Aislamiento Voluntario	300****
Poblaciones en Contacto Inicial	880****

Fuente: INEI (2018c) *DIRESA MDD, SERNANP **Casa de los Niños (2008).

***PNM Patrullaje especial 2007 y actualización catastral 2010.

****Propuesta de Plan Antropológico. Elaboración propia.

Breve reseña histórica

Los Matsigenka son mencionados en los documentos coloniales y de los misioneros como *Antis*, *Chunchos* o *Manarías*; posteriormente, se les llamaría *Campas* junto a los Asháninka y Kakinte hasta que, a inicios del siglo XX, los misioneros dominicos generalizaron el etnónimo Matsigenka. Sin embargo, Rosengren (2004:12) explica que «*Es probable que el uso indígena del término matsigenka como etnónimo, en el sentido estricto, sea de origen reciente y que no vaya más allá de la década de 1960*».

Respecto a la historia precolombina de los Matsigenka, se cree que tuvieron contacto con los pobladores del Tahuantinsuyo, con quienes intercambiaban objetos de metal, principalmente por coca, monos, plantas medicinales, entre otros. Esto mismo se piensa de los Asháninka y Yánesha, dado que en la tradición oral Arawak existen referencias a los inkas y préstamos del quechua.

La mayor parte de las leyendas y mitos recogidos sobre el origen de los Matsigenka ubican su aparición en el pongo de Mainique, ubicado en el distrito de Echarate, Cusco, desde donde se dispersan en todas direcciones (Barrales, 2007:116). Entonces, originarios del alto Urubamba, los Matsigenka fueron colonizados recién a inicios del siglo XX por los misioneros dominicos. Anteriormente, las incursiones en su territorio, en la región del Alto Madre de Dios, no tuvieron éxito. Los misioneros dominicos (Alonso, ed., 2007:92-109) relatan que los jesuitas adoctrinaron a un niño matsigenka a quien bautizan como Luis Juan José en 1714 e iniciaron expediciones evangelizadoras un año

después. No obstante, condiciones climáticas adversas y epidemias harían que su objetivo fracasase. Años más tarde, serían expulsados del país. Entre 1768 y 1798, los dominicos ocuparían la hacienda Cocabambilla, dejada por los jesuitas. En 1799, llegaron los franciscanos a la zona e iniciaron sus expediciones en 1802.

Domínguez (1955:113-120) afirma que los franciscanos fueron los primeros en llegar a las márgenes del Madre de Dios hacia 1655. Navegaron el Urubamba en todo su curso y escribieron la primera relación del pongo de Mainique, en 1805. Los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de Moquegua se encargarían de la evangelización en la cuenca del río Urubamba desde fines del siglo XVIII. Fue el P. Girbal quien construyó la casa y capilla en Cocabambilla, en 1799 (op. cit.:148). El objetivo era establecer reducciones entre los *chaguaris* o *antis* (Matsigenka) y *chontaquiros* (Yine). No se precisa el origen étnico de los que vivían en la misión, pero sí se resalta el salvajismo de las poblaciones en el área circundante y el relativo éxito en evangelizar a los Yine.

Rosengren (2004:26) considera que «*el aparente desinterés de los misioneros por los Matsigenka, está probablemente ligado a su creciente interés por los Yine*». Para los misioneros era más difícil evangelizar a los Matsigenka por su asentamiento disperso y lo lejanos que se encontraban de las misiones. El gasto económico era mayor y no era conveniente ya que tenían que dar cuenta a la Corona «*del número de personas que los misioneros lograban*

convertir al cristianismo». Los Yine ya vivían en asentamientos concentrados y los misioneros se esforzaban en lograr resultados con ellos.

La dispersión matsigenka podía deberse, entre otras causas, a las incursiones de los Yine dentro de su territorio. Los Yine atravesaban el territorio matsigenka para fines comerciales, probablemente durante el inkanato y claramente en los siglos XVIII y XIX (Gade, 1972; Camino, 1977; Zarzar, 1983). «Fueron un grupo étnico hegemónico en el río Urubamba, por su capacidad bélica, su presencia como bogas y viajeros, su capacidad para el comercio interregional por ser intermediarios entre la selva y el imperio incaico» (Zarzar, 1983:74). Las correrías por mujeres y niños afectaron a los Matsigenka y propiciaron que estos se dispersen aun más en busca de tierras para hacer sus chacras. Posteriormente, fueron perseguidos y obligados a trabajar en la extracción de caucho (Johnson, 2003:35; Rosengren, 2004:30-31; Barriales, 2007:113). Shepard e Izquierdo (2003:117) indican que «Muchos Matsigenka fueron esclavizados en los campamentos caucheros de Manu, pues eran considerados como eficientes trabajadores». La extracción del caucho ocasionó no solo dispersión sino también desplazamientos.

Para Rosengren (2004:29), el «modelo de asentamiento predominantemente disperso es, más probablemente, el producto de la combinación de la productividad limitada de la zona y de factores endógenos socioculturales» como la residencia uxorilocal, el sistema de parentesco bilateral y las reglas de matrimonio exogámico (Cenitagoña, 1943; Ferrero, 1967; Snell, 1972 y Rosengren, 2004). La evidencia más importante de que el patrón de asentamiento actual es el mismo que existía a principios del siglo XVII corresponde a una descripción del padre Juan Font de 1602, recogido en Regalado de Hurtado (1992:195), que dice: «todo lo que hallaron fueron a pequeños grupos de indígenas, dispersos en un espacio aproximado de cuarenta leguas de ancho. Cada uno de aquellos grupos estaba conformado solo por unos ocho o diez indios⁵».

Recién en el siglo XX se emprendería con seriedad la evangelización de los Matsigenka. Rosengren (2004:55) afirma que el primer puesto misional dominico se estableció en Chirumbia, en 1902, mientras que la misión del Manu se creó en 1908 (Alonso, ed., 2007:12). Al igual que con otras misiones, la del Manu no estuvo exenta de problemas con

los indígenas. Además de una rebelión Matsigenka, tuvo un ataque de los indígenas aislados denominados *Mashco*. Incluso los padres misioneros se enfrentaban a los caucheros defendiendo a los indígenas. Esta misión se cerró en 1917 y cinco años después se abrió una nueva en Palotoa, la cual solo funcionó seis años debido principalmente a la resistencia de los Matsigenka (Shepard e Izquierdo, 2003:118).

A mediados del siglo XX, en 1952, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) empezó a trabajar con los Matsigenka en Kompirushiato (Alto Urubamba). Tayakome, por ejemplo, se formó en la década de 1950 con el apoyo del ILV, que contactó a los Matsigenka «que vivían en forma dispersa en los ríos Sotileja, Alto Manu, Cumerjali y Yomibato (cuenca del Manu), así como en el Shinkivenia y el Shipetiarri (cuenca del río Madre de Dios), y promovió su concentración en una única comunidad» (SERNANP, 2014a:71). En la época que Marcel d'Ans (1972:95-98) escribe sobre los Matsigenka del PNM, afirma que había 170 individuos en Tayakome; los describe como acogedores e influenciados culturalmente por los misioneros protestantes.

Shepard e Izquierdo (2003:118) señalan que, además de evangelizar a los indígenas, los misioneros del ILV llevaron asistencia social, realizaron estudios lingüísticos y etnográficos, establecieron la educación bilingüe en la zona y apoyaron la organización comunal de los Matsigenka. Respecto a este trabajo emprendido por el ILV en casi toda la Amazonía peruana, Fins (1984:108) añade que el objetivo principal del ILV fue la traducción de la Biblia; por eso, creaba grupos de personas alfabetizadas y creyentes. Sin embargo, lo que en realidad logró, además de traducir el Nuevo Testamento, fue una «estratificación social basada en el acceso a un estatus superior, al poder y a la riqueza». De este modo, se formaron los primeros docentes bilingües, quienes jugarían un papel importante asumiendo el liderazgo y representación de los demás indígenas ante instituciones foráneas y el mismo Estado.

En 1968, la zona del Manu fue declarada área reservada y, en 1973, el ILV se retiró junto con el maestro de la escuela que había fundado en Tayakome. Esto provocó «la dispersión de una considerable parte de la población de esta comunidad al Urubamba, Camisea y otras zonas» (SERNANP, 2014a:71). En 1978, un grupo de familias se trasladó hacia las cabecezas de la quebrada Fierro y fundó la comunidad Yomibato (Ídem). Según Rummenholler (2012:203), Yomibato está a

⁵ Comunicación personal con Alfredo García.

dos o tres días de viaje con motor de baja potencia desde Tayakome y es la comunidad que ha recibido más población matsigenka en situación de aislamiento o contacto inicial desde las cabeceras del Manu y de sus afluentes.

El proceso de colonización de la Amazonía fue impulsado por sucesivos gobiernos, a través de la promulgación de leyes y proyectos de infraestructura, negando la existencia de los pueblos amazónicos originarios y residentes de estas tierras. Así, la presencia de colonos se sumó a los conflictos y cambios que sufrirían los Matsigenka del Urubamba principalmente. La migración de personas de procedencia andina hacia la selva propició la depredación de los recursos naturales, la usurpación de tierras, la explotación de la mano de obra indígena, olas de epidemias y enfrentamientos entre indígenas y colonos. Esta situación, hizo que algunos Matsigenka recurrieran a los misioneros en busca de atención médica y alimentos; otros optaron por alejarse y aislarse huyendo así de tanto maltrato.

Pinedo y Calsina (2014:110) indican que para el padre Roberto Ábalos, de la Misión de Koribeni, la llegada de colonos ponía en desventaja a las comunidades nativas Matsigenka del Alto Urubamba y podía incluso llevarlas a la extinción, dado que los colonos se asentaban en sus territorios e impulsaban obras de infraestructura como carreteras. Indicio de este peligro, era además el hecho de que los jóvenes ya no se comunicaban en su lengua indígena y muchos niños ni siquiera la hablaban. Se observaba que los espacios tradicionales en los cuales los Matsigenka realizaban sus actividades productivas, como el monte y dentro de este el río, eran cada vez más reducidos y muchos preferían migrar hacia los centros urbanos.

Este no ha sido el caso de las comunidades Matsigenka ubicadas dentro del PNM, pero no por ello se han mantenido socialmente estables. Shepard e Izquierdo (2003:120) comparan la vida matsigenka tradicional con los cambios que han atravesado en el último siglo, sobre todo por los sucesos que ya hemos mencionado. Para Shepard e Izquierdo, «una población históricamente seminómada e igualitaria» encontró en el sedentarismo otro modo de vida. Los cambios sociales y culturales que incluyen «aspectos ecológicos, comunitarios, políticos y religiosos» también han tenido una connotación psicológica, dado que «han llevado a un sistemático aumento de los sentimientos de envidia y frustración», lo cual se manifiesta, por ejemplo, en las frecuentes acusaciones sobre brujería. A inicios de la década de 1980, debido a una crisis en la

producción de petróleo, el gobierno peruano decidió aprobar el contrato de operaciones petrolíferas de la compañía Shell Prospecting and Development, en el área del río Camisea. Esto dio inicio a la explotación de hidrocarburos en la zona del Bajo Urubamba y el PNM. En marzo de 1984 se efectuó el primer descubrimiento de gas natural del lote 88 (Huertas, 2005:33-34). Esto ocasionó nuevos cambios e impactos sobre la vida de los Matsigenka, quienes vieron invadido su territorio sin ser consultados por el Estado. Debían escoger entre quedarse y adaptarse o seguir una vida errante. Huertas (2005:36-37) sostiene que el lote 88 tiene una superficie de 143,000 hectáreas, el 75% se superpone a la Reserva Territorial Nahua-Kugapakori-Nanti y afecta, por lo tanto, no solo a los Matsigenka sino también a indígenas en aislamiento voluntario.

Sin lugar a dudas, el siglo XX implicó cambios primordiales referentes a condiciones de vida para los Matsigenka. Durante ese siglo, este pueblo indígena Arawak presenció el establecimiento de misiones de distintos órdenes religiosas dentro de su territorio, las consecuencias de la explotación del caucho, la colonización de inmigrantes andinos y costños, el ordenamiento territorial a través de comunidades y, últimamente, la llegada de compañías petroleras para la explotación de hidrocarburos (Rosengren, 2004:32).

Principales manifestaciones socioculturales

Las manifestaciones culturales de este y otros pueblos Arawak encuentran su razón de ser en la mitología. Los relatos cosmogónicos explican la visión del mundo que tienen los Matsigenka, el origen y valor de las cosas y seres que los rodean, así como sus normas sociales. Estas historias transmitidas generacionalmente a través de la tradición oral constituyen el hilo conductor y de unión entre ellos.

Para los Matsigenka, el universo tiene cinco niveles: *Kipatsi*, ubicado en la mitad, es el lugar donde vivimos, donde realizamos nuestras actividades. Encima se encuentra *Menkoripatsa*, el cielo, y más arriba, *Inkite*, visto solo durante la noche. Es el lugar donde habita *Tasorintsi* (el que sopla). Allí también vive *Katsivorérini*, el cometa, un ser peligroso. Otros habitantes de estos mundos viven una vida de abundancia. También moran en estos mundos los tres soles, hijos de *Kashiri* (la luna) y una matsigenka. Los mundos ubicados debajo de *Kipatsi* son *Kamaviria* (de *kamagantsi* "muerte"), o *Savipatsake* (de *savi* "abajo") y *Apavatsatsetara* (de *pavatsagantsi* "penumbra, oscuridad") nombres que describen este mundo habitado por los *kamatsirini* o espíritus de los muertos. El último nivel se

llama *Gamaironi* y es un mundo desconocido. Se cree que un gran río cósmico, *Eni*, cruza estos mundos. Los espíritus buenos y malos pueden moverse libremente entre los mundos del universo. Los seres humanos pueden hacerlo durante el sueño (Rosengren, 2004:33-37).

El origen de los elementos que conforman el *kipatsi* se adjudican a dos seres creadores: *Tasorintsi* y *Kentivákori*. Al primero se le adjudica la creación del hombre Matsigenka y todo lo que es percibido como bueno, hermoso, perfecto. En cambio, se narra que *Kentivákori* creaba cosas y seres imperfectos o inútiles; por eso, a él se le atribuyen los suelos que no producen, terrenos abruptos, los rápidos y remolinos, los árboles que no poseen frutos o aquellos que los tienen pero son no comestibles y otros de madera inservible, todos los insectos que pican, serpientes, aves nocturnas y aquellas que cantan mal como los búhos, los demonios, las personas blancas y el hombre andino (Rosengren, 2004:38).

Otro mito habla de *Kashiri*, la luna, como el dador de la yuca y el maestro de determinados modelos de conducta tanto sociales como laborales. En un inicio, los Matsigenka desconocían la yuca y comían arcilla roja. Entonces, *Kashiri* se enamora de una joven y le enseña a sembrar yuca, le indica cómo debe cosecharla e igual ocurre con las demás plantas hoy comestibles. Con ella tiene a sus hijos, los soles (Rosengren, 2004:39).

Rosengren (2004:41-43) afirma que «la dicotomía central de la cosmología matsigenka no radica [...] en una dicotomía entre lo moralmente bueno y malo, sino entre seres perfectos e imperfectos». Tampoco hay una jerarquía entre humanos y espíritus: ambos tienen una creación similar y su función dentro de la sociedad está regulada por el respeto que deben tener de sus espacios y por la función que cumple el *Seripigari*. Baer (1979:112-113) describe las funciones de este chamán como un mediador entre los poderes sobrenaturales y el grupo de personas que está alrededor. Sostiene que su oficio lo hace capaz de tener un estrecho contacto con lo sobrenatural, especialmente con los *saankariite* para diagnosticar y curar enfermedades. Además, el *seripigari* protege a su grupo de los espíritus y demonios de la muerte; ve el futuro a través de sueños o en trance y advierte a su grupo. En la actualidad, la figura del *Seripigari* ha perdido credibilidad, pero también la creencia

en que los espíritus buenos o malos interfieren de manera importante en la vida. No obstante, algunos ritos de caza se conservan a través del uso de *ivenkis*, plantas a las que se les atribuyen poderes curativos y protectores.

Ohl *et al.* (2007:1176) señalan que los Matsigenka del Manu viven en grupos residenciales dispersos, compuestos por familias nucleares y se dedican a la caza, pesca, recolección y practican una agricultura de supervivencia. Su forma de vida es excepcional y son persuadidos quizá por las reglas de la administración del PNM que entre otras cosas, prohíbe la caza con armas de fuego y actividades comerciales que pongan en riesgo el balance del ecosistema del Manu. También indican que algunas familias tienen una segunda residencia en los límites del Parque, donde disfrutaban de una mayor autonomía.

Entre las condiciones y restricciones que impone la administración del PNM, se detalla que la madera solo se aprovechará para la subsistencia y construcción de servicios básicos a favor de las poblaciones ubicada al interior del Parque. En Tayakome y Yomibato, se permiten actividades económicas solo con fines de subsistencia y con el empleo de técnicas tradicionales. No se permite el establecimiento de nuevos grupos o asentamientos humanos (SERNANP, 2014b:52). Aunque el aumento de la población indígena no sería un problema para el equilibrio ecológico del Manu –Yu *et al.* (2013:348) calculan que para 2059 la población matsigenka del Manu será de 3,560 personas distribuidas en al menos 13 asentamientos–, a los Matsigenka les preocupa el proceso de reconocimiento y titulación de sus comunidades, ya que según la Ley de Áreas Naturales Protegidas, no se pueden titular nuevas comunidades nativas dentro del PNM. Esto está ocurriendo con Tsirerishi y Sarigeminiki, consideradas por la administración del parque como anexos de Tayakome y Yomibato respectivamente⁶. De este modo, se viola su derecho a la libre determinación.

Respecto a la composición de las familias, se pueden encontrar casos de poligínea entre adultos de 50 a más años, pero no es una práctica que se observe en la actualidad. La poligínea está relacionada con la movilidad y dado que el patrón de asentamiento Matsigenka ha cambiado, esta forma de vida familiar también. No obstante, sigue vigente el traslado de grupos familiares para realizar algunas actividades estacionales como la caza o pesca durante la estación seca.

⁶ Comunicación personal con Alfredo García y Thomas Moore (10 de abril de 2017).



▲ Madre e hija en labores de hilado tradicional en Shipetiari. Foto: ©Thomas Müller/FENAMAD, 2017.



▲ Cosecha de yuca en Yomibato. Foto: ©Thomas Müller/FENAMAD, 2017.

Es común que, en la actualidad, las familias salgan hacia la ciudad durante la época de lluvias, si no, al menos los más jóvenes, quienes se emplean como ayudantes u obreros durante los meses de vacaciones escolares. A diferencia de unos años atrás, estos traslados son solamente temporales. Sin embargo, el proyecto del gas de Camisea ha ocasionado que muchos, sobre todo quienes no tienen comunidades tituladas, se muden al Cusco para beneficiarse de las regalías del proyecto Camisea o trabajar en las empresas petroleras. Un dato que evidencia esto es que en el *// Censo de comunidades indígenas de la Amazonía peruana 2007* (INEI, 2008) fueron censados 60 matsigenkas en Ucayali, pero en el *Documento nacional de lenguas originarias del Perú* (Ministerio de Educación, 2013) y el *Directorio 2016 de Comunidades Nativas del Perú* (IBC, 2016) ya no se registra población matsigenka en ese departamento.

En realidad, cuando hablamos del pueblo originario Matsigenka, no debemos pensar que se trata de un grupo social homogéneo y que su pasado, presente y futuro son y serán iguales para todos sus integrantes. Incluso dentro de cada comunidad, se puede encontrar distintos modos de vida, patrones de asentamiento, dominios de la lengua materna e ingresos económicos. Hay familias que tienen una economía de autoconsumo y otras que comercializan sus productos. Sánchez (2009:182), por ejemplo, manifiesta que las comunidades ubicadas en los tributarios del Alto Urubamba son tradicionales y conservan una división del trabajo según el género, mantienen su tradición oral, ritos y creencias en seres sobrenaturales. En Madre de Dios, hay matsigenkas que habitan en las regiones fronterizas del Manu y están «*más integradas al mercado que los matsigenkas del Manu*» (Yu *et al.*, 2013:345). Asimismo hay matsigenkas en contacto inicial y otros que viven en aislamiento voluntario.

Actividades económicas

Las actividades económicas que realizan los Matsigenka varían entre tradicionales y no tradicionales, dependiendo del grado de integración con la sociedad nacional (SERNANP, 2014a:84). Dentro del desarrollo de la organización del trabajo y el sistema económico tradicional, se distinguen determinados roles y funciones según el género. Yu *et al.* (2013:342) manifiestan que al menos la caza y la pesca en el PNM serán compatibles con la protección de la biodiversidad durante el siguiente medio siglo. A continuación describiremos las cuatro actividades que corresponden a la economía de autoconsumo: la horticultura, la caza, la pesca y la recolección.

Horticultura

Es la actividad principal, pues de ella depende el sustento diario y algún ingreso monetario si se destina algún producto al comercio. No obstante, los suelos de la Amazonía no son ricos en nutrientes y se agotan rápidamente. Por esa razón, los Matsigenka hacen chacras alrededor de cada cinco años, ya que con el cultivo continuo los minerales de las tierras desaparecen. La técnica que emplean para hacer sus chacras es la de tumar, rozar y quemar el monte, es decir, eligen un terreno apropiado, tumban los árboles, limpian el terreno y le prenden fuego, luego proceden a sembrar sus cultivos. El hombre hace este trabajo solo o con los hijos mientras que la mujer asiste a los trabajadores con masato, bebida hecha en base a yuca sancochada, masticada y fermentada. Luego, la mujer y las hijas se encargan de la siembra. En la cosecha, pueden participar tanto hombres como mujeres.

En su descripción de la horticultura matsigenka, Yu *et al.* (2013:345) señalan que cada familia limpia una nueva chacra de aproximadamente media hectárea una vez al año durante la estación seca. Luego, se procede a sembrar el terreno antes que empiecen las lluvias. El mantenimiento de la chacra consiste en eliminar la mala hierba. La productividad de las chacras es de dos o tres años; después cae la producción y quedan para la sucesión secundaria. Después de diez o hasta 25 años, se vuelven a limpiar.

La yuca es el alimento principal. Se come sancochada o asada y es el ingrediente básico del masato; por eso, la mayor parte de los terrenos son destinados al sembrío de este tubérculo. Wezel y Ohl (2006:147-148) reportan respecto a esta actividad en las comunidades nativas Yomibato y Tayakome que en la primera existen más de 56 variedades de yuca, mientras que en Tayakome hay 19. Además, se siembra maíz, caña, camote, barbasco, entre otros alimentos. También predominan árboles frutales como la papaya, guaba, mango, naranja y plátano, el algodón y algunas plantas medicinales. Respecto a estas últimas, los investigadores encontraron que eran más comunes en huertos de agricultores de avanzada edad debido, probablemente, al mayor conocimiento que tienen estas personas del uso medicinal de dichas plantas.

Los Matsigenka intercambian plantas cultivadas entre comunidades, pero no las venden en ningún mercado porque el PNM no lo permite. Por eso, no siembran alimentos comerciales: todo está destinado al autoconsumo. Por otro lado, comercializar no es una actividad pro-

pia de su cultura; hasta hace poco lo que primaba era el asentamiento disperso y con este el carácter mutable de sus huertos (Wezel y Ohl, 2006:154-157).

Caza

Esta ha sido una actividad tradicional masculina por excelencia y está relacionada con una serie de ritos de cacería e iniciación del hombre como tal. Esta actividad era más frecuente cuando no había carreteras que llegaran a las comunidades o no había proyectos de desarrollo urbano e infraestructura o la extracción de madera era escasa.

Rosengren (2004:70-73) explica que la caza es una actividad netamente masculina porque la mujer atrae con su sangre menstrual a los dueños de los animales, unos espíritus poderosos y perturba el equilibrio en el monte con lo cual puede ocasionar que el cazador pierda su habilidad. Por lo tanto, cuando el hombre se predispone a salir a cazar cuida de no tener contacto sexual con su mujer para tener éxito en la cacería. La mujer, sin embargo, no está exenta de participar en esta actividad. Ella colabora con la elaboración de arcos y flechas, suministrando delgadas soguillas que elabora con algodón. El hombre puede ir solo o con sus hermanos o hijos. Los más pequeños se adiestran cazando aves, reptiles y roedores. Hoy el arma principal es la escopeta, pero el arco y la flecha no han desaparecido, aunque su uso es menos frecuente en niños y jóvenes, excepto en el PNM, donde solo se permite cazar con arco y flecha y los Matsigenka que allí viven son muy diestros al usarlos (Yu *et al.*, 2013:345).

Entre las técnicas de caza, destacan el acecho, que consiste en acercarse a la presa tanto como sea posible; la elaboración de escondites: *kintorintsi*, en los árboles de altura y *vankonarintsi* en el suelo; y también el uso de trampas como el *tsimerintsi* para cazar aves. Rosengren (2004:74) señala, además, que los hombres se pintan el rostro para salir a cazar, pues esto los hace invisibles ante la presa. Existe la creencia de que solo los hombres se pintan; por lo tanto, si se encuentran con otras personas estas sabrán que se trata de un cazador y no de un espíritu del monte. Sánchez (2009:190) indica que «*la pintura en el rostro tiene diferentes funciones y es la expresión de diferentes actitudes y estados de ánimo*». En su trabajo de campo, Sánchez encontró que los Matsigenka utilizaban el achiote (rojo), el huitó (azul negruzco) y un tubérculo llamado *porenki* (amarillo verdoso) para pintarse el rostro.

Un buen cazador respeta a los espíritus del monte, a los dueños de los animales y lleva consigo un *ivenki* que lo protege y lo ayuda a cazar. Este amuleto le garantiza que los espíritus estarán de su lado. La mujer, por su parte, debe seguir algunos patrones de conducta cuando prepara el animal cazado para que su marido no pierda la habilidad de cazar y los espíritus no se molesten. La mujer debe tener cuidado de que la carne no tenga contacto con las cenizas del fogón; los restos de los animales: piel, huesos, intestinos, etc. deben enterrarse por donde no pase la mujer, de lo contrario los espíritus se ofenderían (Rosengren, 2004:78). Como se aprecia, hay una complementación entre los roles que cumplen el hombre y la mujer en sus actividades cotidianas que busca el equilibrio familiar y social.

En lo que respecta a las especies cazadas, Yu *et al.* (2013) manifiestan que la carne de los monos choros y maquisapa es la más apreciada entre los Matsigenka. Preocupados por su vulnerabilidad debido al rol primordial que tienen para mantener el ecosistema del Manu, Ohl *et al.* (2007:1175) realizaron un monitoreo en las cuatro comunidades matsigenka dentro del PNM: Tayakome, Yomibato, Tsirerishi y Sarigeminiki. Entre 2004 y 2005, encontraron que 99 cazadores obtuvieron 2,089 animales que hicieron un total de 15,875 kg de presa despellejada. Estas cifras no evidenciaban que las especies cazadas hubieran disminuido o estuvieran en peligro de extinción; por lo tanto, la actividad de la caza fue considerada sostenible. Además, aunque notaron que la población matsigenka se había duplicado desde 1988, no hallaron evidencias de que alguna especie haya sido diezmada.

La cacería es una actividad que no ha perdido vigencia, principalmente dentro del PNM. Las comunidades cuentan con bosques y existen reservas comunales donde se realiza esta práctica. Sin embargo, la situación no es la misma cuando la tala de madera y la construcción de carreteras ahuyenta a los animales, como es el caso para las comunidades Matsigenka del Urubamba. Respecto a esto, Dourojeanni *et al.* (2012:79) afirman que la caza y la pesca no han perdido vigencia, pero sí han perdido importancia frente a otra fuente de alimentos. Se refieren a que en la actualidad los Matsigenka tienen dinero para comprar alimentos envasados y procesados. Un dato interesante que nos brindan es que, en 2008, «*la caza aún era considerada relativamente abundante, requiriéndose (en promedio de todas las comunidades) unas ocho horas para la cacería en el bosque (sajino, aves de monte, venado, monos) y 2.5*

horas para cacerías en chacras (añuje, majaz, carachupa)». También señalan con sorpresa que ahora es común que los cazadores vendan los animales cazados.

Pesca

Es una actividad muy común que los Matsigenka realizan durante todo el año en las quebradas y ríos para alimentarse, ya que los peces aportan proteínas y nutrientes a su dieta. En la pesca, puede participar toda la familia o grupos de familias. Entre abril y octubre, se encuentran más peces, dado que es la época en la que el río disminuye sus aguas. Hay muchas formas de pescar. Algunos métodos son propios de hombres, otros de mujeres y otros se emplean indistintamente. Rosengren (2004:80-82) describe ocho métodos que emplean los Matsigenka para pescar. La elección de uno u otro método depende del nivel del agua donde se piensa pescar y del instrumento que se elija. En el cuadro 6, mostramos una lista de instrumentos y una breve descripción de su uso. En el Plan de Vida de la Comunidad Nativa Yomibato (FZS Perú, 2018:8), se advierte que actividades como la pesca son cada vez menos productivas debido al impacto en el río Fierro de la técnica de pesca usando el barbasco.

Recolección

El monte es la principal fuente de insumos para los pueblos originarios de la Amazonía. La actividad de recolección es complementaria a las demás actividades. Se realiza cuando se sale a cazar, pescar o se va a trabajar a la chacra. Los materiales que son de interés para los Matsigenka son aquellos que emplean para la construcción de sus viviendas, para elaborar sus artesanías y para preparar remedios. La realizan

todos los miembros de la familia. Los niños desde pequeños observan como sus padres recolectan algunas plantas o frutos del monte y descubren poco a poco cuál es su utilidad. Así, desarrollan una visión detallada de su entorno y de las características físicas de los insumos del monte que son útiles.

El bosque ofrece muchas plantas con frutos y vegetales silvestres comestibles como el palmito, la magona, la chorina, el shebrón, el chigaro, la sega, la camona, el caimito, el pasotiki, el manataroki y el mantaroki. El monte también ofrece plantas medicinales como la uña de gato, la sangre de grado, el *sangatish* y el *kiteniarishi* (Sánchez, 2009:196-197).

Estas actividades descritas son consideradas tradicionales. Los niños siguen aprendiendo mediante la observación y la práctica; las creencias en los espíritus del monte siguen rigiendo patrones de conducta o al menos crean temor entre la población. Lamentablemente, el desarrollo y el contacto social con colonos ha traído consigo contaminación y destrucción del medio ambiente, principalmente en las zonas fuera del PNM, lo cual ha generado pobreza en las comunidades y ha impulsado el desarrollo de nuevas actividades económicas para obtener ingresos monetarios que permitan satisfacer no solo el vestido y los útiles escolares de los hijos, sino comprar los ingredientes de una nueva forma de alimentación.

En el *Plan Maestro 2013-2018* del Parque Nacional del Manu (Sernanp, 2014b:30-33), se consideran como amenazas serias la cacería no sostenible, la degradación de

Cuadro 6. Métodos de pesca matsigenka.

Instrumento	Descripción
Arco y flecha, arpón y trampas	Métodos que han perdido vigencia.
Anzuelo y cordel	Los instrumentos se compran; se realiza todo el año por las mañanas o entrada la tarde. No hay distinción de género. Es considerado un pasatiempo.
Barbasco	El jugo de la planta <i>kogí</i> se vierte en el río durante la época seca. Esto asfixia a los peces, los cuales aparecen flotando en la superficie listos para ser cogidos.
Manos	Lo realizan tanto hombres como mujeres, generalmente los más jóvenes.
Machete	Exclusivo de hombres.
Mangas de red	Es usado por adultos. Hay de dos tipos: <i>kitsari</i> , usado por hombres y <i>shiriti</i> , usado por mujeres.
Dinamita	Lo usan familias nucleares en época de escasez. Los peces son atontados o ahogados y se procede a recogerlos.

Fuente: Rosengren, 2004. Elaboración propia.

ecosistemas, la extracción de madera no sostenible, el aumento de la deforestación en las cercanías del Parque, entre otros, y en ese sentido, la presencia de poblaciones indígenas crea preocupaciones y conflictos que no han podido resolverse, como la vulnerabilidad de la salud de las poblaciones nativas o la intención de contactar a los pueblos indígenas en situación de aislamiento, la proliferación de animales domésticos sin control sanitario y la propagación de enfermedades a la fauna silvestre.

El PNM se encuentra dividido en cinco zonas de acuerdo con el tipo de uso. En todas ellas se cuenta con población matsigenka:

- En la *Zona de protección estricta*, se hallan las poblaciones en contacto inicial y en aislamiento voluntario⁷.
- En la *Zona de uso especial*, que tiene 39,697.04 hectáreas y representa el 2.32% del total de la superficie del Parque, se encuentran las comunidades nativas Tayakome, Yomibato, Tsirerishi y Sarigeminiki, que ocupan en conjunto, un área aproximada de 800 hectáreas. Además, existe la Asociación de Agricultores de Callanga.
- En la *Zona de uso silvestre*, se encuentra más del 60% del territorio de la Comunidad Nativa Santa Rosa de Huacaria, cuyo asentamiento principal se ubica fuera del Parque⁸. En esta zona, los pobladores de las comunidades nativas de Santa Rosa de Huacaria, Tayakome, Yomibato, Diamante, Shipetiari e Isla de los Valles realizan actividades tradicionales de uso de los recursos.
- La *Zona de uso turístico y recreativo* tiene una extensión de 12,211.81 hectáreas, lo que representa el 0.71% de la superficie y está dividida en la Zona Altoandina y la Zona Amazónica. En esta última se encuentra el albergue Casa Matsigenka.
- La *Zona histórico-cultural* tiene un área de 18,363.24 hectáreas, lo que representa el 1.07% de la superficie total del PNM. Se extiende sobre el sector de Pusharo, ubicado entre la cadena montañosa de Pantiacolla y el río Palotoa, en el límite este del PNM. Allí se encuentran los petroglifos de Pusharo, que constituyen una importante muestra de las antiguas culturas amazónicas. En esta zona, se ubican los Matsigenka de Abaroa, integrantes

de la Comunidad Nativa Palotoa-Teparo, vecina del Parque (SERNANP, 2014a:84; SERNANP, 2014b:46-53).

Según la configuración sociogeográfica del PNM, aparentemente los Matsigenka cuentan con un amplio territorio para realizar sus prácticas culturales tradicionales. Sin embargo, no están solos, conviven en el Manu con otros pueblos indígenas y mestizos, los primeros con distintos niveles de inclusión en la sociedad moderna. Asimismo, las comunidades que se encuentran en los límites externos del PNM realizan distintas actividades dentro del parque, entre ellas el turismo, que ha influido notoriamente en el cambio sociocultural de los pueblos indígenas.

Desarrollo y cambio social

Las limitaciones que tienen los Matsigenka para realizar actividades económicas dentro del PNM es resultado de una normativa que ha frenado el cambio social que venía dándose en las comunidades del Manu desde antes de la llegada de los misioneros del ILV. García Altamirano asegura que después de la extracción del caucho (segunda década del siglo XX), surgieron fundos agropecuarios desde los cuales se organizaba la extracción de pieles, maderas, etc. Allí no solo se explotaba a los Matsigenka como peones y balseros, sino que se profundizaba su articulación con la economía de mercado⁹.

Los Matsigenka sienten el abandono del Estado a pesar de que este ha efectuado diversos programas de atención social a los pueblos indígenas (más por exigencia de estos que por voluntad propia). Shepard e Izquierdo (2003:123) afirman que desde 1990 los Matsigenka del Manu exigen mejoras en los servicios de educación y salud que ofrece el Estado, así como alternativas que permitan su desarrollo económico. Yu *et al.* (2013:342) afirman que la administración del PNM podría reducir aún más el efecto de las actividades económicas que se realizan dentro del Parque si se invirtiera en agua potable y mejores colegios en las comunidades nativas de Tayakome y Yomibato. Mejorar la calidad de vida y los servicios públicos reduciría el impacto de la actividad humana en el Manu.

No ha sido directamente el Estado el encargado de proporcionar estos servicios a las comunidades Matsigenka sino

⁷ Alfredo García (11 de marzo de 2017) señala que «también están en la zona de uso especial y en la zona de uso turístico. Esto es conocido tanto por la administración del PNM como por el Ministerio de Cultura (Viceministerio de Interculturalidad) que viene haciendo el seguimiento de sus desplazamientos, conjuntamente con la FENAMAD. La mayor movilidad y presencia de indígenas en contacto inicial en estas otras zonas (uso especial, uso turístico) cuestiona crecientemente la actual zonificación interna del PNM (que debe actualizarse el 2018)».

⁸ La población de Santa Rosa de Huacaria está conformada de la siguiente manera: 60% Matsigenka, 30% Wachiperi (Harakbut) y 10% colonos andinos y altioplánicos (Sernanp, 2014a:85).

⁹ Comunicación personal el 11 de marzo de 2017.

Rainforest Flow, una organización sin fines de lucro¹⁰, que extendió un proyecto en Santa Rosa de Huacaria (Kosñipata, Paucartambo, Cusco) a las comunidades Matsigenka Tayakome y Yomibato con el fin de mejorar la calidad de vida de los pobladores. Primero, en 2009, Rainforest Flow llevó su proyecto a Tayakome para construir y mantener los sistemas de agua y saneamiento. Se formó un comité de agua y junto a los Matsigenka se construyó la infraestructura necesaria para contar con los servicios. Además, se organizó a la población para establecer y cobrar una cuota de uso mensual acordada por ellos mismos para el cuidado de las instalaciones. En Yomibato, se emprendió el proyecto desde 2012, incluyendo una educación sanitaria culturalmente apropiada para los Matsigenka y talleres de capacitación técnica para el comité de agua. Estos proyectos permitieron que los miembros del comité tengan la oportunidad de ganar salarios enseñando a otros cómo ejecutar las obras de agua y saneamiento.

En el plano de la educación, esta se supone que es bilingüe desde la década de 1980 en los niveles de inicial y primaria, pero no en las escuelas del nivel secundario, lo cual limita el acceso al conocimiento occidental de muchos jóvenes quienes no terminan la secundaria porque no entienden bien el español o por la falta de tolerancia de los docentes. Además, las mujeres tienen menos facilidades para estudiar por el rol social que cumplen y porque son madres a temprana edad.

En el año 2009, mediante Resolución Directoral N° 2552-2009-ED del Ministerio de Educación, se aprobó el alfabeto de la lengua matsigenka. Este alfabeto contiene 22 letras: *a, ch, e, g, i, j, k, ky, m, n, ñ, o, p, r, s, sh, t, ts, ty, u, v, y*. Oficializar el alfabeto ha servido para la elaboración de materiales educativos de lectura y escritura en lengua indígena en los niveles inicial y primaria. Asimismo, se ha capacitado a los docentes bilingües para su uso y para la elaboración de material intercultural. Sin embargo, su utilización depende del docente que llegue. Por ejemplo, Alfredo García señala que encontró este material educativo en los anaqueles de la escuela de Tsirerishi y nadie los utilizaba¹¹. El Ministerio de Cultura, por su parte, ha capacitado hablantes matsigenka como traductores e intérpretes. De este modo, se pretende revalorizar la lengua indígena e incentivar que los hablantes exijan el derecho que les corresponde a su identidad.

Dentro del PNM, las comunidades Tayakome, Yomibato, Tsirerishi y Sarigeminiki cuentan, cada una, con una institución educativa para el nivel primario. Todas se encuentran a cargo de un organismo dependiente del Vicariato Apostólico de Madre de Dios, en convenio con el Ministerio de Educación. Lamentablemente, no todos los docentes asignados a estas escuelas son Matsigenka, además la currícula y los materiales educativos del Estado se oponen a la realidad local, ni siquiera se incluyen temas sobre el PNM. No todas las comunidades tienen instituciones educativas para el nivel secundario. Entonces, los jóvenes que quieren seguir estudiando lo hacen en la localidad de Pillcopata, distrito de Kosñipata (SERNANP, 2014a:87-89). Recién en 2014, se estableció un programa de educación secundaria para Yomibato.

El Ministerio de Salud (MINSa), a través de la Dirección Regional de Educación de Madre de Dios, es el encargado de prestar atención de la salud en las comunidades nativas del PNM. Desde 1996 se establecieron puestos de salud. No obstante, la difícil accesibilidad a la zona y brechas culturales entre los profesionales y la población indígena ha hecho que el servicio sea limitado e insuficiente cuando hay epidemias de gripe, por ejemplo. Los temas de salud, educación y territorio han sido siempre temas de preocupación entre los Matsigenka. La cobertura de salud no es suficiente, pues no hay postas en todas las comunidades ni abastecimiento suficiente de medicinas, menos personal capacitado en temas de interculturalidad que conozca y respete las prácticas tradicionales de los Matsigenka; por eso, tal vez no ha desaparecido el uso de medicina tradicional y la figura del curandero se mantenga vigente.

En Tayakome y Yomibato, existen postas con botiquines comunales; Tayakome tiene un médico y un técnico; Yomibato cuenta con dos técnicos; en tanto, en Tsirerishi y Sarigeminiki solo hay promotores de salud. La infraestructura en Tayakome está en pésimas condiciones debido a su antigüedad. En Santa Rosa de Huacaria, existe una pequeña posta de salud a cargo de un promotor de salud y está implementada con equipos, insumos y medicinas para una atención básica y preventiva (SERNANP, 2014a:91). Por esto, el servicio de salud que se brinda no es suficiente en casos de emergencias, como el que ocurrió en octubre de

¹⁰ <http://www.rainforestflow.org/>

¹¹ Comunicación personal el 11 de marzo de 2017.

2012, cuando varios medios de comunicación difundieron la noticia sobre una epidemia de gripe en las comunidades Yomibato y Sarigeminiki (entonces llamado Cacaotal). Muchos niños se vieron afectados y se informó sobre la muerte de dos menores de edad. Los niños más graves fueron llevados al Cusco para ser atendidos. En Yomibato, «los niños son el segmento más vulnerable (con el 83% de los diagnósticos), siendo lo más común las infecciones agudas de las vías respiratorias superiores. En orden de importancia, siguen las infecciones intestinales, y luego los casos de desnutrición» (FZS Perú, 2018:13).

Además de las actividades tradicionales de agricultura, caza, pesca y recolección con el fin de satisfacer las necesidades básicas, los Matsigenka practican otras actividades económicas como la extracción forestal (aunque fuera del PNM), la crianza de animales menores, el turismo, la venta de artesanía y la oferta de servicios de motoristas y tripulantes de embarcaciones. Estas actividades han posibilitado ingresos monetarios individuales y colectivos, y han dinamizado la economía de la zona (SERNANP, 2014a:71-85). No obstante, según Alfredo García, estas actividades todavía son limitadas y los principales beneficiados son los mestizos, no los Matsigenka. Por eso, «las comunidades matsigenka no perciben que

el PNM les apoye en solucionar sus necesidades de consumo de productos industriales. En ese sentido hay una profunda desconfianza y descontento hacia el PNM¹²».

Ecoturismo¹³

A partir de la década de 1990, las comunidades nativas de Tayakome y Yomibato solicitaron a funcionarios del PNM que se les permitiera desarrollar la actividad del turismo con el fin de mejorar su calidad de vida y como compensación por las restricciones con las que vivían debido a habitar un área protegida (Herrera, 2006:10). Tras establecer formalmente la Empresa Multicomunal Matsigenka S.R.L. (Cuadro 7), Tayakome y Yomibato han trabajado como socios y han compartido las ganancias equitativamente, aunque son los miembros de la comunidad de Tayakome quienes han participado con mayor diligencia y tiempo (Herrera, 2006:14). Junto con estas comunidades nativas Matsigenka, otras se han integrado a la actividad del ecoturismo en el PNM a pesar de las dificultades que encuentran en el mercado competitivo y el alto costo operativo y logístico.

Rummenhöller (2012:209) afirma que la Cooperación Técnica Alemana (GTZ) financió la construcción y administración de la Casa Matsigenka; capacitó y asesoró a los indígenas en temas de servicios turísticos. Sin embargo,

Cuadro 7. Cronología de la creación de la Casa Matsigenka.

Año	Acciones
1992	Tayakome y Yomibato solicitan, por primera vez, autorización del PNM para poder brindar servicios turísticos.
1994	Se presenta al INRENA la solicitud y el expediente técnico para implementar el proyecto Albergue Matsigenka.
1996	INRENA aprueba la implementación de un proyecto ecoturístico en beneficio de las comunidades.
1997	Tayakome y Yomibato establecen formalmente la empresa conjunta Empresa Multicomunal Matsigenka S.R.L.
1997	INRENA concede 6 hectáreas en cesión de uso para el funcionamiento del albergue por 20 años (hasta 2017).
1999	Se termina la construcción del albergue.
2005	Se consigue autorización para operar paquetes turísticos, vender pasajes y otros servicios.
2011	Se implementa una "huerta interpretativa", en las cercanías del albergue, para satisfacer la demanda de alimentos de los matsigenka y proporcionar un valor agregado para la oferta turística.

Fuente: Beltran (2012), Yu et al. (2013), Herrera (2006), Rummenhöller (2012). Elaboración propia.

¹² Comunicación personal el 11 de marzo de 2017.

¹³ Ver también en este mismo libro la discusión sobre el ecoturismo en las comunidades Matsigenka en el artículo de Alfredo García, "La economía indígena en Madre de Dios: cambios, continuidades y perspectivas", y de José María Valcuende y Alfredo García, "Turismo y pueblos indígenas amazónicos", que analizan otros aspectos del tema.

la construcción del albergue fue responsabilidad de los Matsigenka quienes se organizaron «*formando por más de un año "brigadas de trabajo" que solo recibían como apoyo externo víveres y gasolina*» Rummenhüller (2012:212). Herrera (2006:17) añade que se utilizó el conocimiento indígena tradicional en la preparación de las tierras y que la mayoría de los materiales que necesitaban como infraestructura fue de la zona.

Yu *et al.* (2013: 350-351) indican que la Casa Matsigenka es un albergue de ecoturismo, cuya administración solo alcanza para pagar sus costos operativos, que incluyen el salario de los trabajadores matsigenka, pero esta no genera mayores ganancias. Por ejemplo, la infraestructura del albergue no ha sido remodelada ni se le da el mantenimiento que requiere.

Según Rummenhüller (2012:211), la estructura organizacional de la empresa es de la siguiente manera: las asambleas comunales de cada comunidad son la máxima instancia de decisión de la empresa y deciden sobre la distribución de los beneficios generados. La Junta General es elegida por ambas asambleas y está integrada por seis miembros, tres delegados por cada comunidad. La Junta de Administración la conforman dos gerentes, uno por cada comunidad, que ejercen sus funciones en forma alterna y son responsables de la administración y la organización del albergue turístico. Luego, están los trabajadores del albergue, todos matsigenka.

Los costos operativos y de logística son altos debido a la limitada accesibilidad e infraestructura que tiene el PNM. Además, no existe un plan de acciones efectivas que fomenten el desarrollo de actividades turísticas para integrar a la población de las comunidades nativas de Diamante, Shipetiari, Palotoa-Teparo e Isla de los Valles, ni las poblaciones de Villa Salvación y Challabamba. Aunque hay la intención de poner en marcha el Corredor Matsigenka, hasta ahora cada proyecto es manejado de forma separada y con disparidades en la administración (SERNANP, 2014a:21-22). La razón se debe a la desventaja de los Matsigenka frente a sus competidores, ya que no tienen experiencia en el manejo de una empresa turística y no aprovechan las herramientas y ventajas que tienen.

Respecto a la competencia turística en la zona, Beltran (2012:129) señala que la Empresa Multicomunal Casa Matsigenka «*pretende trabajar como operadora y ofertar sus propios productos*», pero solo ofrece alojamiento y los

servicios como alimentación y guiado son brindados por los operadores turísticos. Durante los primeros años de operación del albergue, los ingresos anuales de las comunidades oscilaban entre US\$ 3,400 y US\$ 5,000; a cada hogar le correspondía un promedio de US\$ 250, y US\$ 40 a cada persona. Los ingresos de los Matsigenka eran resultado de las ganancias colectivas del turismo, de los sueldos que asignaba la empresa y de la venta de productos artesanales. Sin embargo, la empresa no resultaba rentable, dado que mostraba un déficit anual de casi US\$ 1,800 sin contar los gastos de inversión. En los últimos años, los turistas atendidos por los Matsigenka han disminuido debido a la escasa o nula publicidad de la empresa que ni siquiera tiene una página web (Rummenhüller, 2012:213-214).

En realidad, los Matsigenka no saben o pareciera que no quieren sacar un mayor provecho de la empresa cuya localización es estratégica, ya que se ubica en la quebrada Salvadorcillo, a más de cinco horas de la entrada al parque, lo cual permite contemplar fauna silvestre y tener acceso a importantes espejos de agua como la cocha Salvador. Además, la gestión indígena representa en sí misma un atractivo turístico (Beltran, 2012:133), aunque esto último siempre ha sido una preocupación, en el sentido que no solo las manifestaciones culturales matsigenka se venderían como atractivo turístico sino también a la gente (Herrera, 2006:31).

Según cálculos de Padovani (2011), citado por Rummenhüller (2012:216), en el periodo 2006-2010 la Casa Matsigenka dejó de percibir US\$ 149,227 por no haber realizado operaciones de venta directa. La disminución de beneficios ha ocasionado desilusión entre los Matsigenka y como consecuencia, muchos comuneros buscan trabajo «*en la extracción de madera o como tripulantes de las embarcaciones turísticas de otras empresas*». Se señala también que las comunidades han pedido permiso del Parque para adueñarse de los troncos de cedro o caoba que arrastra el río Manu en la época de creciente. Un solo tronco puede valorizarse hasta en US\$ 4,000.

Por estas y otras razones, muchos consideran que el proyecto matsigenka no ha cumplido con su objetivo inmediato. No obstante, ha sido un gran incentivo para que los Matsigenka mejoren su nivel académico. Según Herrera (2006:31), la inclusión y puesta en valor de los conocimientos tradicionales en la actividad del turismo desempeñan un papel significativo en la construcción de la identidad Matsigenka. La empresa constituye una fuente de orgullo y autoestima, dado



▲ Instalaciones de la Casa Matsigenka. Foto: ©Christian Quispe, 2019.

que fue creada por su iniciativa y el reflejo de su cultura se ha plasmado en ella; es decir, en la arquitectura, la artesanía, el uso tradicional de las plantas, su cosmovisión y tradición oral. En efecto, Rummenhöller (2012:217) también afirma que esta «*empresa comunal ha contribuido a fortalecer la estimación social de las comunidades matsigenka frente a quienes subestiman su cultura*».

Respecto al servicio turístico que ofrecen las otras comunidades Matsigenka, Rummenhöller (2012:219-220) describe lo que ocurre en las comunidades nativas Palotoa-Teparo, Shipetiari y Santa Rosa de Huacaria. En la comunidad nativa Palotoa-Teparo, la actividad del turismo se desarrolló desde inicios del presente siglo con el fin de explotar principalmente el atractivo de los petroglifos de Pusharo, a orillas del río Palotoa: «*Con más de 20 m de largo por casi 3 m de altura, Pusharo es considerado el conjunto homogéneo de petroglifos más grande existente en el Perú*». (SERNANP, 2014a:68; Hostnig y Carreño, 2006). Según Rummenhöller (2012), en el año 2002, se construyó el albergue Pusharo Logde con el financiamiento de la Comunidad Europea. Este albergue de madera aserrada y ventanas enmalla-

das es propiedad de la comunidad nativa Palotoa-Teparo, cuenta con 8 dormitorios y 16 camas. Desde el año 2004 y con el apoyo de la ONG CEDIA, la comunidad nativa ha aprovechado las características favorables de la zona para desarrollar el turismo (SERNANP, 2014a:100).

A diferencia de la Casa Matsigenka, la administración del albergue está a cargo de un Comité Especializado de Ecoturismo que nace y forma parte de la misma organización comunitaria. Este comité está conformado por diferentes secciones: administración, cocina, bar, restaurante, guía turístico, cuartería, lavandería, motoristas y mantenimiento. Cuentan con una oficina en Cusco para operar los servicios turísticos que ofrecen. Rummenhöller (2012) indica que la afluencia de grupos turísticos fue escasa hasta 2011.

Otra alternativa turística la constituye la comunidad nativa Shipetiari, ubicada en el río Alto Madre de Dios, que se ha especializado en el “turismo místico”, cuenta con un jardín de plantas medicinales y ofrece sesiones en medicina tradicional como ayahuasca. La comunidad nativa de Santa Rosa de Huacaria ha trabajado en un turismo

vivencial y místico desde 1990. Aquí hay dos casas de hospedaje que han sido construidas por el Proyecto Pro Manu y una ONG conservacionista. Los turistas pueden visitar la comunidad, donde los comuneros ofrecen plantas medicinales y productos artesanales que suponen una fuente de ingreso adicional. De acuerdo con Rumenhöller (2012: 220), «el esquema operacional es informal, ocasional y funciona con apoyo de agencias amigas».

El turismo, entonces, es una actividad complementaria mediante la cual, los Matsigenka obtienen dinero para cubrir determinadas necesidades que las actividades tradicionales no pueden. Es cierto que los servicios turísticos que ofrecen los Matsigenka no tienen el nivel logístico de otros operadores turísticos, pero es sostenible y si se mantiene puede mejorar, sobre todo si se lleva a cabo el proyecto del “Corredor Matsigenka” y se ejerce directamente la venta de paquetes turísticos.

Conclusión

Los Matsigenka de Madre de Dios son una sociedad originaria de la región con diversos niveles de desarrollo según su ubicación geográfica, contacto con otras sociedades y el desarrollo económico alcanzado según sus necesidades. Además, son una sociedad en continuo cambio producto de distintas interrelaciones con otros pueblos indígenas y mestizos. El contacto sociocultural crea una dinámica interna de posibilidades y elecciones. Por eso, vivir en el Parque Nacional del Manu implica tener acceso a bienes materiales tradicionales y tener un estilo de vida acorde a las prácticas ancestrales. No obstante, cumplir las condiciones que establece la administración del PNM es una imposición, a pesar de que los Matsigenka son libres para elegir el lugar donde quieren vivir. Al ser este su lugar de origen, el desarraigo es impensable para los más adultos mientras que los jóvenes salen a los centros poblados y ciudades en busca de un nivel educativo superior que les permita desenvolverse mejor en el ámbito competitivo de una sociedad multicultural como lo constituye Madre de

Dios y en mayor escala el Perú. En ese sentido, la actividad del turismo constituye un arma poderosa de integración y difusión cultural, de empoderamiento, un espacio en el que se construye la identidad. Los Matsigenka son conscientes de esto; por eso, el cambio y sostenimiento en este tiempo es predecible si nos enfocamos en sus necesidades y también si consideramos las amenazas a las que se exponen como el cambio de dieta, las epidemias, las deficiencias en la educación, la falta de atención médica, las vías y medios de comunicación con que cuentan.

Los Matsigenka son un pueblo cuya lengua y manifestaciones culturales presentan variaciones debido al contacto sociocultural con otros pueblos. La variación de la lengua se da según la ubicación geográfica de la comunidad, debido a los matrimonios mixtos y el dominio del castellano. La tradición oral también genera variaciones, dado que la escuela no cumple el rol que debe cumplir una institución bilingüe. En ese sentido, las mujeres, como en muchas culturas, son el sostén de la tradición al cumplir un rol de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial que se materializa en el conocimiento de plantas, la preparación de alimentos, del masato y el mejor dominio de la lengua materna por estar más vinculadas a la comunidad, el trabajo en la chacra y la crianza de los hijos. No obstante, las nuevas necesidades generan pequeños cambios, a través del acceso a nuevos bienes y servicios. Por esto, el Estado debe garantizar este proceso a través de las instituciones locales y regionales, las cuales deben establecer un diálogo intercultural permanente para el beneficio de todos.

Reconocimientos

Agradezco la lectura de versiones previas de este artículo a Klaus Rumenhöller, Thomas Moore y Alfredo García, cuyos valiosos comentarios y sugerencias han direccionado y enriquecido este trabajo. No obstante, debo señalar que el contenido de esta versión final es de mi absoluta responsabilidad.

Referencias citadas

Alonso Ordieres, Rafael, ed.

2007 *La vida del pueblo Matsiguenga: Aporte etnográfico de los Misioneros Dominicanos al estudio de la cultura Matsiguenga (1923-1978)*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Ans, André-Marcel d'

1972 *Les tribus indigènes du Parc National du Manu*. Actas y Memorias del del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Vol. 4: 95-100. Lima: IEP.

Baer, Gerhard

1979 Religión y chamanismo de los matsigenka (este peruano). *Amazonía Peruana* 2(4): 101-138. Lima.

1994 [1984] *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Quito: Abya Yala.

Barrales, Joaquín

2007 Origen e historia. En: Alonso, ed., 2007. pp. 111-116.

Beltran Costa, Oriol

2012 La naturaleza en venta. Imágenes culturales y mercado en el turismo amazónico del sur del Perú. En: Valcuende del Río, coord., pp. 123-154.

Camino Diez Canseco, Alejandro

1977 Trueque, correrías e intercambios entre los Quechua andinos y los Piro y Machiguenga de la montaña peruana. *Amazonía Peruana* 1(2):123-140. Lima: CAAAP.

Cenitagoya, Vicente de

1943 *Los Machiguengas*. Lima: Sanmartí y Cía.

Domínguez, Fernando

1955 *El Colegio Franciscano de Propaganda Fide de Moquegua, 1775-1825*. Madrid.

Dourojeanni, Marc; Ramírez, Luis; Rada, Oscar

2012 *Indígenas, campesinos y grandes empresas: experiencias de los Programas de Monitoreo Socioambiental Comunitarios*. Lima: Pronaturaleza.

Ferrero, Andrés

1967 *Los machiguengas: tribu selvática del sur-oriental peruano*. Villalva-Pamplona: Editorial OPE.

Fins, Stephanie

1984 Los Machiguenga y las empresas misioneras. *América Indígena*, 44 (1):101-109. México.

FZS Perú (Sociedad Zoológica de Fráncfort Perú)

2018 *Plan de Vida Comunidad Nativa Yomibato*. Cusco: FZS Perú.

Gade, Daniel W.

1972 [1970] *Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba, Perú*. Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1970, 4:207-221. Lima: IEP.

Groenendijk, Jessica; Pérez, Gregorio; Shepard, Glenn H., Jr.

2014 *Tito Intiri Chavaropana. Tito y el Lobo de Río*. Cusco: Wust Ediciones.

Herrera, Jessica

2006 *Lessons From The Equator Initiative: The Casa Matsigenka Community-Based Ecotourism Lodge Enterprise in Manu National Park, Peru*. https://Umanitoba.Ca/Institutes/Natural_Resources/pdf/Jessica_Paper_Edited_March_2006.pdf

Höstnig, Rainer; Carreño Collatupa, Raúl

2006 *Pusharo, un sitio rupestre extraordinario en la selva amazónica de Madre de Dios, Perú*. <http://www.rupestreweb.info/pusharo.html>

Huertas Castillo, Beatriz

2005 *El rol del Estado en relación a los derechos colectivos de los pueblos indígenas Yora, Matsigenka y Nanti de la Amazonía sur del Perú*. Tesina para optar el grado de Licenciada en Antropología. Lima: UNMSM.

Huertas, Beatriz; Cueva, Neptalí

2011 *Propuesta de Plan Antropológico para la protección de la población indígena en aislamiento del Parque Nacional Cordillera Azul y su Zona de Amortiguamiento*. Elaborado por encargo de CIMA-Cordillera Azul. Lima.

IBC (Instituto del Bien Común)

2016 *Directorio 2016 de Comunidades Nativas del Perú*. Lima: IBC.

INEI (Instituto Nacional e Estadística e Informática)

2018a *Resultados Definitivos de los Censos Nacionales 2017. III de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima: INEI.

2018b *III Censo de Comunidades Nativas 2017. Resultados Definitivos*. Lima: INEI.

2018c *Directorio de Censos Nacionales 2017: III de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas*. Lima: INEI.

Johnson, Allen W.

2003 *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.

Ministerio de Educación (Perú)

2013 *Documento nacional de lenguas originarias del Perú*. Lima.

Ohl Schacherer, Julia; Shepard, Glenn H., Jr.; Kaplan, Hillard; Peres, Carlos A.; Levi, Taal; Yu, Douglas W.

2007 The Sustainability of subsistence hunting by Matsigenka native communities in Manu National Park, Peru. *Conservation Biology* 21(5):1174–1185.

Padovani Vásquez, Fredy

2011 *Diagnóstico administrativo y contable de la Empresa Multicomunal Matsigenka SCRL y recomendaciones para su fortalecimiento*. Documento elaborado para el SERNANP. Cusco.

Pinedo Macedo, Donaldo Humberto; Calsina Holgado, Marko Alejandro

2014 *Extracción de madera, oro y gas en la Amazonía sur del Perú: impactos y controversias*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Regalado de Hurtado, Liliana

1992 *Religión y evangelización en Vilcabamba 1572-1602*. Lima: PUCP.

Rosengren, Dan

2004 Los matsigenka. En: *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Fernando Santos Granero, Federica Barclay, eds. Vol. IV, pp. 1-157. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.

Rummenhüller, Klaus

2012 De la expectativa a la desilusión: turismo comunitario en la región del Manu (Perú). En: Valcuende del Río, coord., pp. 199-229.

Sánchez Vásquez, Melisa

2009 *Cambios en los machiguenga del Alto Urubamba-Cusco. Estudio comparativo de la organización social en Koribeni y Matoriato*. Tesis para optar el título de Licenciada en Antropología. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal.

SERNANP (Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas)

2014a *Plan Maestro Diagnóstico 2013-2018 del Parque Nacional del Manu*. Lima.

2014b *Plan Maestro 2013-2018 del Parque Nacional del Manu*. Lima.

Shepard, Glenn H., Jr.; Izquierdo, Carolina

2003 Los Matsigenka de Madre de Dios y del Parque Nacional del Manu, En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas Castillo, Alfredo García Altamirano, eds., pp. 111-126. Lima: IWGIA.

Snell, Wayne W.

1972 El sistema de parentesco entre los Machiguenga. *Historia y Cultura* 6:277-292. Lima: INC.

Valcuende del Río, José María, coord.

2013 *Amazonía. Viajeros, turistas y poblaciones indígenas*, Colección Pasos N° 6. Tenerife.

Wezel, Alexander; Ohi-Schacherer, Julia

2006 Homegarden plant diversity in relation to remoteness from urban centers: A case study from the Peruvian Amazon region. En: *Tropical Homegardens. A Time-Tested Example of Sustainable Agroforestry*. B. M. Kumar; P. K. R. Nair, eds., pp. 143-158. Dordrecht: Springer.

Yu, Douglas W.; Shepard, Glenn H., Jr.; Ohi-Schacherer, Julia; Levi, Taal

2013 Resolviendo el conflicto "parque-personas" en el Manu, con la estrategia "Ocupar la Amazonía". En: *Reporte Manu 2013. Pasión por la investigación en la Amazonía peruana*, San Diego Zoo Global Perú, ed., pp. 342-368. Lima: Wust Ediciones.

Zarzar, Alonso

1983 Intercambio con el enemigo: etnohistoria de las relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali. En: *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali*, Alonso Zarzar, Luis Román, eds., pp. 11-86. Lima: CIPA.



1



2

1. Albergue Pankotsi en la comunidad matsigenka de Shipetiari.
Foto: Gabriel Herrera, 2017.
2. Cocinando yuca para preparar masato en Shipetiari.
Foto: Gabriel Herrera, 2017.



▲ Lucrecia Canelos Macochoa (primera por la derecha) junto a sus familiares en la comunidad de Puerto Arturo.
Foto: Klaus Rummenh ller, 1983.



El pueblo que habla Inga: Los Kichwa Runa en Madre de Dios¹

Klaus Rummenh ller

Introducción: contexto histórico del período de la extracción de gomas

Los siguientes capítulos sobre los Kichwa Runa y Shipibo tratan de la historia de segmentos de pueblos indígenas que fueron desplazados por patrones caucheros durante la época de la goma a la región de Madre de Dios. Con el propósito de contribuir a un mejor entendimiento de la dinámica económica y sus impactos sociales, se presenta una breve contextualización histórica.

La extracción del caucho se extendió con mayor dinámica hacia la Amazonía peruana a partir del año 1880, debido a la creciente demanda internacional para la industria automotriz, entre otras. Hasta entonces había sido una región poco afectada por la economía del mercado y mayoritariamente habitada por pueblos indígenas.

Iquitos se convirtió rápidamente en el centro de exportación del caucho, así como de la importación de una gran diversidad de mercadería traída desde Europa y los Estados Unidos y una gran afluencia de inmigrantes extranjeros. La economía del caucho llegó a su apogeo en

los años 1893-1913, desde entonces las cotizaciones del látex en los mercados de Londres y Nueva York comenzaron a bajar debido al crecimiento cada vez mayor de la oferta de caucho producido por las plantaciones en el sudeste asiático, principalmente bajo control de empresas inglesas. A partir de 1921, las exportaciones peruanas de goma cayeron a cifras insignificantes.

En Madre de Dios, la extracción de goma, principalmente de shiringa (*Hevea brasiliensis*), comenzó con la entrada del personal de la Casa Suárez Hermanos desde Bolivia a partir de 1896. A esta, le siguieron las aventuras de Carlos Fermín Fitzcarrald, a partir de 1896 en el Manu y luego la llegada de Ernesto Rivero Mell n a partir de 1900, en el bajo Madre de Dios y otros ríos. La mayoría de los extractores llegó entre 1902 y 1912, alcanzando su pico en 1914, para luego colapsar en 1921, como se ha señalado, aunque hubo un repunte durante la Segunda Guerra Mundial, con inversiones del gobierno de los Estados Unidos.

¹ Este artículo resume y complementa las informaciones que fueron publicadas en Rummenh ller (1984 y 2003).

La economía del caucho estaba organizada de la siguiente manera: en la cúspide de la pirámide se encontraban las llamadas *casas comerciales, exportadoras* o con el término portugués *casas de aviamento*, con sedes en Iquitos, Manaus y Belém do Pará. Estos emprendimientos comerciales generalmente estaban asociados a capital externo o eran meras agencias de representación de empresas extranjeras. Su función consistía en adquirir el caucho y despacharlo hacia los puertos foráneos. Al mismo tiempo, controlaban el suministro de mercadería importada, principalmente alimentos, textiles, máquinas, lanchas y herramientas. Este grupo de poder monopólico acumulaba la parte más significativa de las ganancias.

Para mantener funcionando la extracción de caucho, las casas comerciales habilitaban a comerciantes de segunda línea así como a los patronos que controlaban la extracción *in situ*, adelantando en mercancías el valor aproximado de una cantidad de caucho que el *habilitado* o *aviado* esperaba recolectar en una temporada. Los habilitados de segunda línea a su vez también actuaban como habilitadores de comerciantes y productores pequeños. En el eslabón inferior estaba la masa de los pequeños caucheros y *shiringueiros* habilitados por un patrón usando la opresión, la usura, el engaño y, por último, indígenas esclavizados o semiesclavizados. En el Perú, la esclavitud había sido abolida definitivamente por el gobierno de Ramón Castilla en 1854, no obstante, durante el período del caucho, la esclavitud y la comercialización de esclavos fueron prácticas comunes, y no existía voluntad política para cumplir la ley.

Caracterizando el sistema de producción de caucho, Pennano (1988:42) señala que:

«Aquellos que se dedicaban al comercio de caucho eran capitalistas solo en la medida en que obtenían sus beneficios participando en el mercado mundial en el que los sectores productivos dominantes eran ya capitalistas. Esto permitió que los grandes comerciantes productores de la economía cauchera pudieran participar del movimiento general del sistema capitalista sin que su modo de producción fuera abiertamente capitalista en este caso, el capitalista y el amo o patrón eran dos caras de la misma moneda».

Al interior de la cadena de obtención del caucho, no existía –salvo algunas excepciones– una situación de asalariado libre², que es la base en la que descansa la producción capitalista, sino la esclavitud y la habilitación³. Los recolectores del caucho recibían en las barracas del patrón víveres, material de trabajo, alcohol de caña, entre otros productos requeridos, a precios sobrevalorizados. Ellos, a su vez, debían pagar sus deudas contraídas con la entrega de caucho, a precios subvalorizados. En la práctica no se produjo un flujo de dinero en efectivo entre las partes, sino en el libro de contabilidad del patrón se modificaba simplemente la suma de deuda. Bajo tales términos contractuales, un pequeño productor generalmente no podía salir por sus propios esfuerzos de la relación de dependencia que, mientras duraba el endeudamiento, también significaba un cautiverio para él. Las fugas fueron castigadas drásticamente así como la venta de goma a espaldas del patrón a comerciantes independientes (por ejemplo, regatones) y la adulteración del caucho para aumentar el peso. El patrón estaba obligado a entregar la goma a la casa *aviadora* de primera o segunda línea como pago para la habilitación de la mercadería. Después de la liquidación de su deuda, al patrón le quedaba una ganancia en dinero efectivo, siendo expuesto al riesgo de los altibajos de la cotización del caucho. La casa *aviadora* (Brasil) liquidaba sus deudas contraídas con la *casa exportadora* con la entrega de la goma obtenida por los precios corrientes.

Durante el período del caucho, en la mayoría de las regiones de la Amazonía peruana, se practicaba la explotación de la especie *Castilla elastica*. A diferencia del árbol de la shiringa (*Hevea brasiliensis*), el árbol del caucho muere después de los primeros cortes para sangrarlo y extraer el látex, por lo cual los caucheros derribaban el árbol para aprovechar por medio de incisiones circulares o elipsoidales toda la leche que poseía. Eso explica la ausencia de lugares de residencia con crecimiento estable. El frente colonizador funcionaba como una caravana destructora sin la ocupación real de las tierras explotadas. La caravana siguió siempre los mismos pasos: identificación de árboles de *Castilla*, apropiación de la zona de trabajo, desalojo de los indígenas, matándolos o esclavizándolos; derrumbe de los árboles y extracción del látex; abandono de la zona.

Los lugares que funcionaban con cierta estabilidad eran puestos de acopio en puntos estratégicos, como las

² Existían pocos cargos remunerados para especialistas y personal de confianza del patrón, por ejemplo contadores, capataces, capitán de lancha, etc.

³ Llamado *aviamento* en Brasil.

desembocaduras de los afluentes, puestos de apoyo en los varaderos y pequeños centros administrativos y comerciales.

En el norte del departamento de Madre de Dios abundan grandes extensiones de la *shiringa* que permite la extracción del látex diariamente durante dos temporadas anuales. El interés del patrón shiringero era apropiarse de tierras con shiringales para convertirlas en una unidad productiva a largo plazo, buscando incorporar al sistema una población estable, de bajos costos y económicamente dependiente de él, donde la agricultura y la ganadería tenían su lugar para garantizar la subsistencia del personal y generar ingresos adicionales.

Los Kichwa Runa: una breve caracterización cultural

En la historiografía de Madre de Dios, los Kichwa Runa son denominados “Santarrosinos”. La misma denominación solía ser utilizada por ellos mismos hasta la década de 1980, y aún hoy en día el uso de este nombre es común entre las personas más antiguas de este grupo.

Los Kichwa Runa son un pueblo que en la actualidad habita en su mayoría las riberas de los ríos Napo, Pastaza, Tigre, entre otros, tanto en el Perú como Ecuador. Además, existen comunidades nativas Kichwa Runa en la cuenca del río Putumayo, tanto en territorio peruano como colombiano.

El nombre “Santarrosinos” deriva del poblado Santa Rosa, ubicado en el alto río Napo, en Ecuador, donde en el siglo XIX existía una misión jesuita. Los misioneros implantaron la lengua quechua entre los pueblos indígenas para facilitar el trabajo evangelizador. Oberem (1980:116) menciona una rebelión fracasada de los Quijo –nombre que se ha dado en Ecuador a los kichwa hablantes del río Napo– en el año 1892 contra la misión de los padres jesuitas. Como consecuencia, los habitantes del poblado de Santa Rosa huyeron, por temor a las represalias. Según Oberem (1980:117), especialmente después de 1900, los Quijo sufrieron grandes pérdidas humanas porque muchos de sus hombres fueron llevados contra su voluntad a la región del caucho.

«Ni siquiera el 10% de ellos se fueron voluntariamente, la mayoría fueron obligados por gente armada, en parte atacados, se les hizo avanzar a fuerza de palizas. Los tratantes de hombres que muchas veces llevaban uniforme para hacerles creer a los indios que actuaban por encargo del Estado, vendían sus presos al Perú, Brasil y Bolivia».

Los Kichwa Runa son el resultado de un proceso de etnogénesis que se inició desde el principio de la época colonial. En un complejo y paulatino proceso de relaciones interétnicas, algunos pueblos amazónicos como Quijo, Zápara y Canelos se vieron obligados a reconfigurar sus identidades étnicas y culturales, dadas las consecuencias nefastas de las epidemias occidentales que los dejó al borde de la extinción, para dotarse de una nueva identidad que trasciende diferencias tribales.

Entre los Kichwa Runa de Madre de Dios está presente el apellido “Canelos”, por lo cual se puede concluir que en el contingente indígena traído a Madre de Dios, también se encontraron familias de dicho origen étnico.

Los Canelos, cuyo hábitat se encuentra en el occidente de la provincia ecuatoriana de Pastaza, representan, según Oberem (1974:319), el producto de una mezcla de indígenas fugados del altiplano, Quijo, Jíbaro y Zápara, con indígenas del lugar que desarrollaron sus propias características culturales con el idioma kichwa como denominador común.

Estos pueblos asimilaron como lengua propia el runa shimi o “lengua de la gente”, que se diferencia del quechua que se habla en los Andes, del cual es originario. Los misioneros utilizaron el quechua como instrumento de unificación para su trabajo misional (Solís, 2002). Actualmente se denomina kichwa a la variante amazónica del quechua (para el Perú), el que a su vez está clasificado en: kichwa del Napo, kichwa del Pastaza, kichwa del Tigre y kichwa Santarrosino (Pozzi-Escot, 1998). Los mismos pobladores kichwa runa de Madre de Dios se refieren a su idioma vernáculo como “inga”.

La mayor parte de la literatura antropológica sobre los Kichwa Runa fue publicada en Ecuador. Una selección de fuentes se encuentra en la bibliografía (véase Hudelson, 1987, 1991; López, 2002; Mercier, 1980, 1983, 1985; Oberem, 1974, 1980; Ortiz Arellano, 2001; Whitten, D. 1989; Whitten, N. 1987).

Fuentes

Existen escasas fuentes escritas sobre su situación histórica. Su existencia casi pasó inadvertida hasta inicios de los años 1980, cuando los Kichwa Runa de la Comunidad Nativa de Puerto Arturo se afiliaron a FENAMAD. Con el apoyo de la ONG Centro Eori se hicieron los primeros informes antropológicos con el fin de reconocer y titular la comunidad. Casi todas las informaciones sobre los orígenes de su presencia y su vida en Madre de Dios se derivan de testimonios orales de integrantes del mismo pueblo y otros testigos conocedores de la región.

Algunos informes de viaje de misioneros dominicos publicados en la revista *Misiones Dominicanas del Perú* desde la década de 1920, se refieren a ellos principalmente como asistentes de las misas celebradas y receptores de los sacramentos siendo para los misioneros los actores principales los patrones caucheros. Sin embargo, las fuentes no ofrecen mayores informaciones sobre sus condiciones de vida y de trabajo ni su cultura⁴.

En 2014, en el marco de la elaboración de este libro, se realizaron grabaciones de testimonios en audio y video de comuneros Kichwa Runa en Alerta y Puerto Arturo. Entre las personas entrevistadas, nuevamente se encontraba la señora Lucrecia Canelos Macochoa, que en la actualidad es una de las pocas personas sobrevivientes que aún conocen el régimen esclavista por experiencia propia.

Colaboradores⁵

Con los siguientes informantes se realizaron entrevistas en los años 1982-83 y 2014:

- **Roberto Canelos**, antiguo dirigente de la Comunidad Nativa Puerto Arturo, entrevistado el 6 de abril de 2014 cuando tenía 63 años. Nació en Alerta, hijo de Lucrecia Macochoa Machoa y Casiano Canelos Castillo. Por el año 1960, a la edad de diez años, llegó a Puerto Arturo, primero con su hermano, y después de dos años le siguió su padre Casiano, que fue traído por los caucheros al fundo Alerta cuando tenía 18 años.
- **Irene Canelos**, comunera de Puerto Arturo, entrevistada el 6 de abril de 2014.
- **Segundo Canelos**, comunero de Puerto Arturo, entrevistado el 6 de abril de 2014 en la comunidad.
- **Aurelio Dea Conde**, exesclavo, nacido en Alerta, mayor de 85 años de edad, entrevistado el 11 de octubre de 2014 en Alerta.
- **Felicita Flores Sanipico**, exesclava, nacida en Alerta, de aproximadamente 71 años, entrevistada el 11 de octubre de 2014 en Alerta.
- **Hilario Grifa Palla**, exesclavo, nació en Alerta en 1945, entrevistado el 11 de octubre de 2014 en Alerta.
- **Lucrecia Canelos Macochoa**, exesclava, nacida en Alerta, es mayor de 90 años de edad. Sus padres fueron traídos del río Napo. Vino a inicios de los años 1960

a Puerto Arturo cuando tenía seis hijos. Entrevistada en 1983, y por segunda vez el 5 de abril de 2014.

- **Tovalino**, mestizo, entrevistado en diciembre de 1983 en Puerto Maldonado, cuando tenía 76 años de edad. Trabajaba en los años 1940 como cauchero en la provincia de Tahuamanu.
- **Emilio Castillo**, mestizo, entrevistado el 11 de octubre de 1983 en Puerto Maldonado cuando tenía 97 años de edad. Falleció pocos meses después. Fue enviado en 1908 como soldado a Puerto Maldonado y participó de 1910-12 en la guerra contra los caucheros bolivianos.

Asimismo, Paredes Pando (2013:159) publica cinco testimonios referentes a la historia de los Kichwa Runa: uno es el de Camilo Valdés del Águila, hijo del antiguo patrón Mario Valdés, los demás son de Rodríguez Tenui, Federico Rodríguez Chihuango, Aurelio Dea Conde, Silverio Dea Conde y Asención Palla Grifa.

Contexto histórico

Cruzando diferentes fuentes orales se puede establecer que los “Santarrosinos” fueron traídos a Madre de Dios entre los años 1905-10, cuando la explotación del caucho estaba en su auge, y se llevó a cabo la integración del territorio de Madre de Dios al servicio de patrones caucheros.

En Madre de Dios, los patrones no encontraron suficiente mano de obra indígena ya que los pueblos que habitaban las cuencas de los ríos Las Piedras, Tahuamanu, Manuripe, el bajo Madre de Dios, entre otros, como por ejemplo los Iñapari, habían sido asesinados o esclavizados por expediciones de caucheros bolivianos al final del siglo XIX. Por esa razón, en 1914 el coronel Pedro Portillo exigió del principal patrón cauchero de Bolivia, Nicolás Suarez, la devolución de 600 familias indígenas secuestradas en territorio peruano (Portillo, 1914:89).

Ante la falta de mano de obra local, los patrones caucheros optaron por el traslado de contingentes de indígenas de otras cuencas amazónicas incluyendo mujeres y niños. Fue una estrategia efectiva para asegurarse mano de obra barata a largo plazo, ya que las familias se reprodujeron y les ofrecieron continuamente nuevos dependientes.

⁴ En 1982 y 1983, después de la apertura de la carretera carrozable de Puerto Maldonado a Iberia, visité en algunas ocasiones la localidad de Alerta donde, por primera vez, supimos de la existencia de este pueblo indígena en Madre de Dios. En 1983 visité la comunidad nativa de Puerto Arturo en búsqueda de informantes sobre sus antecedentes históricos. En el sitio, realicé una entrevista grabada con la señora Lucrecia Canelos Macochoa, que entonces tenía unos 60 años de edad, y que había nacido en Alerta. Asimismo, encontré en la ciudad de Puerto Maldonado a excaucheros que habían trabajado en los años 1940 en la región de los ríos Manuripe, Muymanu y Tahuamanu y que conocían de cerca la situación de los “Santarrosinos” en el ex-fundo de Alerta.



1

1. Doña Felicita Flores Sanipico. Alerta.
Foto: Yuri Gutiérrez, 2014.

2. Don Hilario Grifa Palla. Alerta.
Foto: Yuri Gutiérrez, 2014.

3. Don Aurelio Dea Conde. Alerta.
Foto: Yuri Gutiérrez, 2014.



2



3



▲ Comunidad de Puerto Arturo. Vista del nuevo núcleo habitacional de la comunidad construido en terreno no inundable con apoyo del Instituto Nacional de Defensa Civil (INDECI). Foto: Klaus Rummenh ller, 2019.

En 1912, el entonces prefecto del departamento de Madre de Dios, Emilio Delboy, calculaba que el número de indígenas traídos desde otras regiones era de 2,000 personas, entre ellas habían grupos de «Amuesha, Campa, Cocama, Lamista, Huitoto, Shipibo, Cashibo, Conibo, Shetebo y Santarrosinos» (Delboy, 1912:309).

Un oficio-informe de la Prefectura de Madre de Dios de 1916 (Paredes Pando, 2013:118), señala que 125 familias de “Witoto” y “Santarrosinos” estaban trabajando como peones para los patronos Hidalgo hermanos en el río Tahuamanu. Sin embargo, la lista no es completa ya que no figuraba el principal patrón y mayor poseionario de indígenas de la época en el norte del departamento, Máximo Rodríguez (1876-1943).

Los Kichwa Runa llegaron a Madre de Dios en transportes organizados por diferentes patronos que se desempeñaban como compradores de indígenas y en su mayoría los trajeron por la ruta del río Ucayali pasando por el istmo de Fitzcarrald al río Manu y de allí hacia el río Madre de Dios. Los indígenas fueron vendidos –o como dicen los informantes indígenas– “entregados” a sus nuevos dueños.

Uno de los caucheros que trajo un contingente de “Santarrosinos” fue Arturo Reátegui que poseía el fundo Puerto Arturo, cerca de la desembocadura del río Las Piedras, en vecindad del puesto Balta de propiedad de Máximo Rodríguez. Otro cauchero involucrado en la compra-venta de “Santarrosinos” fue Rafael Izurita, un compadre de los hermanos Valdés (Paredes Pando, 2013:160).

«Mi papá ha llegado a Alerta con 18 años. Él ha venido con José María Vaquero, que fue el primer patrón de él [en Madre de Dios] cuando este ya no quiso trabajar caucho porque le quedaba muy lejos de aquí a su pueblo. El otro patrón que lo trajo de Ecuador le ha entregado como un carerito, al otro patrón le pasó. Sí, lo ha vendido y por ese motivo mi papá se quedó a trabajar el caucho con los Valdés» (Roberto Canelos, 2014).

«Ya no querían venir acá. Su patrón a la fuerza les quería traer. Ninguno quería venir, como no querían venir, a una señora, [el patrón] a la fuerza le ha jalado, ha hecho amargar al esposo de la señora. Ella se llamaba Martina Tapui. Como no quería [salir con el patrón] la señora gritaba, así agarrándose en el palo, entonces el patrón la jalaba para ponerla

en la canoa para venir acá. Y gritaba, entonces su esposo se ha amargado y ha matado al patrón. Así me contaba mi papá. Y [el patrón] la ha pateado a la señora porque no quería, la señora le ha mordido a él, no quería venir pues, quiere regresar a su tierra, con su marido. La pateó, la tumbó, de ahí no más el esposo de la señora, le ha baleado le ha matado [al patrón]. Así han venido ellos [los antepasados]» (Lucrecia Canelos, 2015).

Los hermanos Mario y Benjamín Valdés González, naturales de Asturias (España), llegaron a Madre de Dios en el año 1904. Antes habían trabajado caucho en Loreto y los ríos Purús y Acre (Paredes Pando, 2013:159). Cabe mencionar que al inicio del siglo XX, ambos ríos fueron importantes centros de migración y explotación cauchera. En Madre de Dios formaban parte del círculo de confianza de Máximo Rodríguez, asturiano como ellos, y lo acompañaron en la “guerra contra los caucheros bolivianos”. Durante esta “guerra” el sitio llamado Alerta, ubicado en el río Muiymanu, fue uno de los puestos estratégicos por donde pasó de cerca la línea de combate. Fue llamado Alerta porque «*nadie debía descuidarse y estar siempre alerta ante el vecino*» (testimonio de Camilo Valdés, en Paredes Pando, 2013:156).

Por los años 1913-1915 (las fuentes orales no son precisas al respecto) Máximo Rodríguez traspasó el territorio llamado Alerta a los hermanos Valdés. Estos no eran patronos de todo independientes sino que mantuvieron una relación de vasallos con el patrón mayor. Por ejemplo, vendieron el caucho y recibieron mercadería a través de la empresa de Máximo Rodríguez ubicada en Iberia. Los “Santarrosinos” formaban parte del inventario humano del fundo Alerta, por lo cual fueron traspasados a la posesión de los hermanos Valdés.

«Máximo Rodríguez entregó su gente a Mario Valdés para que venga a trabajar acá (Alerta). Eso sería más o menos en 1913» (Hilario Grifa, 2014).

El testimonio de Hilario Grifa indica que su papá y otros “Santarrosinos” llegaban a Alerta después de una larga travesía por el río Amazonas, pasando por la ciudad de Manaos y Cachuela Esperanza en el departamento de Beni, Bolivia, que fue el cuartel general administrativo de Nicolás Suárez. De allí llegaron a Guayaramerín, donde en 1911 fueron contactados por personal de Máximo Rodríguez y Mario Valdés.

«Mi papá, Agustín Grifa Salazar, ha venido con Alejandro Torres y Nicolás Torres al río Napo, de ahí han trabajado en el río Napo y de allí vienen hacia Iquitos, ya de Iquitos él se fue a Manaos. De Manaos con Luis Cano escapándose llegaron abajo de Cachuela Esperanza. Porque esa gente era de trabajo, les gustaba trabajar caucho, y por eso ya sabían que esa gente que venía de Ecuador trabajaban bien el caucho y por eso ellos han ido, Máximo Rodríguez mandó de acá de Firmeza, “que esa gente están en tal parte, vayan a traer”, le dieron una brújula y con eso han llegado a ese río, tres meses se han escapado, en ese viaje que ellos venían han llegado a Bolivia, había una ganadería, antes no era de nadie esa ganadería, no sé cómo se llamaba, han llegado ahí porque ese ganado no tenía dueño, era salvaje, al natural, y llegan ahí, han matado un torete, han comido y en la noche le dio cólico a un compañero de ellos y se quedó y ellos nomás vinieron. Mi papá estaba como un año abajo de Cachuela esperando, en este sitio en Bolivia, Guayaramerín, por ahí han salido, un año estaban, de ahí la gente de acá de Máximo Rodríguez, de Mario Valdez iban a vender caucho a Bolivia, se encontraban con sus paisanos, entonces de esa manera conversaban y mi papá ya vino siguiéndoles acá a Firmeza, mi papá llegó en 1911 a Firmeza» (Hilario Grifa, 2014).

Si bien los precios de las gomas en el mercado a partir de los años 1920 ya no resultaban rentables por lo cual en la Amazonía peruana la producción prácticamente fue abandonada, en Brasil aun persistía un mercado para la compra de shiringa de buena calidad aunque a bajos precios. Igual como lo hizo el vecino patrón Máximo Rodríguez, los Valdés diversificaron la estructura productiva de su fundo articulando la agricultura, la ganadería extensiva, la crianza de cerdos, la producción artesanal de alcohol de caña (*cachaza*), la comercialización monopolizada de productos propios y externos a personas foráneas que transitaban por el lugar, con las actividades extractivas de recolección de shiringa y de castaña (*Bertholletia excelsa*). Es importante señalar que los hermanos Valdés fueron uno de los pioneros de la producción de la castaña en Madre de Dios que fue comercializada hasta inicios de los años 1950 a través de comerciantes bolivianos. Según Camilo Valdés del Águila (Paredes Pando, 2013:157), en el fundo en algún tiempo trabajaban 150 caucheros, además arrieros con 20 mulas y carretas.

El fundo Alerta colindaba con la frontera con Bolivia en el este; con los fundos de los patrones Antonio Ipinza Vargas (Shiringayoc) y Trigoso (Santa Rosa) hacia el Sur; y con el vasto territorio de Máximo Rodríguez en el norte. Las fuentes no son precisas si los Valdés realmente poseían títulos de propiedad de las tierras que controlaban ni cuáles fueron las extensiones reales de su superficie.

El año 1925, el prefecto del departamento, León Velarde, encargó a los diferentes patrones ubicados entre el Madre de Dios y el Acre para que cada uno contribuyera con la construcción de un camino de herradura para garantizar el acceso por tierra desde Puerto Maldonado hasta Iñapari, capital de la provincia de Tahuamanu. Los hermanos Valdés se encargaron del tramo entre la desembocadura de la quebrada Mavila y el punto de conexión con el camino construido por Máximo Rodríguez que conectaba Iberia con Iñapari en el río Acre, frontera con Brasil. Como compensación, el Estado les otorgó el derecho de usufructo de grandes extensiones de tierras en la modalidad de concesiones.

Régimen esclavista

En la memoria de los Kichwa Runa se utiliza la palabra “esclavitud” para caracterizar la condición de existencia en el pasado. Los indígenas fueron comprados o traspasados a sus dueños y formaban parte del inventario del fundo. No existía la libertad de abandonar al patrón, buscar otro trabajo o independizarse. Los fugitivos fueron perseguidos y en caso de ser capturados, severamente castigados. Entre los patrones existía un mutuo acuerdo de respetar el personal de propiedad de cada uno de ellos y no dar apoyo o contratar fugitivos, lo que fue considerado como robo. Las personas no fueron individualizadas sino –como escribe Paredes Pando (2013:118)– todos los indígenas como persona, grupo o familia eran propiedad del patrón cauchero. No existía vida privada ni refugios. La señora Lucrecia Canelos (2014) lo expresó de esta manera: «*El patrón era todo*».

Los hermanos Valdés implementaron un régimen esclavista similar al de Máximo Rodríguez en la vecina localidad de Iberia. Cabe señalar que existía una etiqueta de cómo dirigirse al patrón. Por ejemplo, quedó prohibido dirigirse al patrón con su nombre. «*Los papás estaban dominados de todo por el patrón, todo era del dominio del patrón, tenían que decirle patrón porque no podían decirle su nombre don Mario, pues, ¿no?, todo era patrón, patrón*» (Hilario Grifa, 2014).

En el almacén de los hermanos Valdés cambiaban las bolas de jebe, los sacos de castaña y otros productos recolectados por mercadería de primera necesidad, como fósforos, machetes, hachas, sal, azúcar y prendas de vestir. El valor de los productos era determinado por los hermanos Valdés a su gusto. Cada entrega era anotada en el libro y en general los esclavos indígenas quedaban con deudas por pagar.

«Con el patrón nunca se ha visto dinero, solo se daban ropa, víveres, eso daban, armas para poder cazar, y con eso suficiente, nunca se ha visto dinero, totalmente prohibido. Eso sí, cachaza nunca iba a faltar, porque con eso ellos festejaban, hacían las fiestas, carnavales, todo eso, a base de la cachaza, pero sí todito él te daba y pasaba su cuenta, no te invitaba nada gratis, ahí mismo pasaba su cuenta, tenías que pagar con trabajo de goma, ahí te descontaban todo lo que sacabas» (Roberto Canelos, 2014).

Los Kichwa Runa tenían permiso para cultivar sus propias chacras familiares para autoalimentarse, también criaban gallinas y patos, muchas veces el trabajo de autosubsistencia lo realizaban los días domingos, su único día libre. Pero también tuvieron que trabajar las chacras de los hermanos Valdés y de sus empleados. La principal actividad de los "Santarrosinos" fue la recolección de shiringa.

«Para rayar la famosa goma la esposa se levantaba a las dos de la mañana, a veces a la una, para que pueda preparar su desayuno, tomaban y ya se iban tres de la mañana, dos de la mañana, con un mechero que se llama el chupibe, envuelto con hoja, claro que fabricado de la misma goma, así largos, eso utilizaban como mecheros, con eso rayaban goma, a las siete, ocho llegaban nuevamente a su casa, descansaban una hora, de ahí nuevamente se iban a recoger, hacían como unas latitas, le prendían ahí el árbol de la shiringa, caía la resina y todito eso lo recogían, daban la vuelta así y venían nuevamente ahí, llegaban al sitio y venían nuevamente a la casa, ahí ya empezaban, como se puede decir, un hornito que parece un horno pequeño y por ahí salía el humo y con ese humo salía casi cocinadito y empezaba a secarse la leche que se le dice así, se hacían una bola de 50 kilos, o 40 kilos, mensualmente, algunos que trabajaban más a la semana sacaban una plancha de esas grandes» (Roberto Canelos, 2014).

«El hombre salía a hacer el corte, a rayar el árbol para que escurra la leche. Y las mujeres íbamos atrás a recoger, porque cuando el hombre trabajaba solito la goma, y el hombre tenía que andar diario, dos veces. Así era trabajar la goma. El hombre salía a rayar, todo recogíamos nosotros, y el hombre salía, tomaba su desayuno, su almuerzo aunque sea, se iba, ya se venía junto. Así se trabajaba la goma» (Felicita Flores, 2014).

«Las mujeres también, cortaban leña para secar la goma, a veces se iban a su chacra, cosechaban maíz, lo que había, en eso trabajaban, calculando la hora que iba a llegar su esposo, calculaban la hora, ocho, nueve, diez, se venían nuevamente a cocinar para su esposo, ese era su trabajo de ellos» (Roberto Canelos, 2014).

"[Las mujeres] dejaban haciendo leña, para que cocine la señora de Valdez. Tenía una casa grande para eso, y ahí amontonaban leña, traían así, palos largos. Cosechar arroz, maíz. En verano hacer chacra, rozar, tumbar. Todo para el patrón (Lucrecia Canelos, 2014).

Como en el fundo Iberia, los esclavos que no trabajaban lo suficiente o que atentaban contra las reglas del régimen impuesto, eran castigados. Los Valdés generalmente castigaban con latigazos, el "infractor", por lo general, recibía entre ocho y diez latigazos (Lucrecia Canelos, 2014).

En los testimonios orales no se encontró referencias sobre la aplicación de la pena de muerte en el fundo Alerta. Tampoco existía un calabozo y no se aplicaba la picota, como en el fundo Iberia, de Máximo Rodríguez.

«Yo recuerdo que solamente les daban chicote. Yo he visto el chicote, le llaman el San Martín, de cuerito. El grosor era de mi dedo, algunos más grueso y en las puntas con tiras así» (Felicita Flores, 2014).

«Todos trabajaban para él [Mario Valdés]. Todos eran esclavos, él les esclavizaba. Hacían trabajar a la gente con chicote. Sí. Cuando no trabajan bien, a mi papá cuando vino le querían hacer así, mi papá les ha cuadrado y ha dicho que él no era aquí gente de Alerta. "Ustedes me van a respetar como también yo respeto", les decía. "Déjenme trabajar tranquilo, yo voy a trabajar". Quería que trabaje exagerado. Le hacía trabajar exagerado a su gente, a la gente que vivía acá. Y así ya no le

molestaron más a mi papá. Venía con su chicote a querer pegarle a mi papá, los Valdés y los hijos de los Valdés» (Felicita Flores, 2014).

El patrón decidía incluso sobre las uniones matrimoniales de sus esclavos. En caso que una muchacha no encontrara la pareja apropiada, se le asignaba a quien creía era el más conveniente. El patrón también era el padrino de los matrimonios que se formalizaban en su casa.

«Cuando van a pedir la mano a mi mamá, a mi papá, se iban donde el patrón a avisar eso. El patrón nos hacía llamar a su casa a aconsejar a nosotros (...) nos daba permiso (...) a los dos nos aconsejaba. Después, decía, dejaba fecha, a ver qué fecha va a venir el cura de Iberia a hacer casar. Ese tiempo entre marzo y setiembre llegaba, así era, así nos hacía casar el patrón. Él hacía anotar todito en un libro, el nombre de nosotros, que fecha hemos nacido» (Lucrecia Canelos, 2014).

«Cuando nos hemos casado, solo hemos ido a la casa de Valdés, ahí nos hemos casado nosotros, yo y mi prima. A mí me regaló una olla, una frazada, machete, ese me ha dado mi padrino, también dos platos y dos cucharas. Él era padrino, él me ha regalado, ese nomás» (Hilario Grifa, 2014).

«Hasta ahí, hasta esa fecha, hasta ese año yo estaba esclavo, [Mario Valdés] me llamó "Hilario, ven, en tal parte hay una señorita te doy", "qué, don Mario", no hay que decirle don Mario también, patrón hay que decirle. "Patrón" le digo, "qué cosa hay pues, patrón", "¿quieres mujer?", "sí, patrón", le digo, "y cuántas botellas vas a querer", "dame cuatro botellas de ron", le digo, me da cuatro botellas de ron, "¿y cigarro?", "cigarro dame medio paquete", y así me ha dado. Para ir a pedir la mano de la chica» (Hilario Grifa, 2014).

El acoso sexual y las violaciones de mujeres indígenas también formaban parte del régimen esclavista. Como esclavas no tenían derechos algunos y tuvieron que complacer las órdenes de los Valdés y sus "empleados".

[Los capataces y los Valdés] *«eran abusivos, como llamamos ahora violadores; así eran ellos, pero no he llegado a tener eso ya. Sí, he escuchado. Me contaron mis amigas mayores. Sí, han tenido así. Han tenido ahí personas, hijos fuera de sus esposas» (Felicita Flores, 2014).*

En general los "Santarrosinos" trataban las enfermedades a base de los conocimientos tradicionales. Sin embargo, para casos de emergencia, los Valdés manejaban un botiquín. Un dato interesante es que la esposa de Mario Valdés, la señora Amalia del Águila Torres, natural de Loreto, era una partera reconocida que también atendía los nacimientos de su personal indígena.

«La señora de Valdés nomás atendía, ella era partera. Sí, ella ayudaba pues, ella nos ayudaba» (Lucrecia Canelos, 2014).

En los años 1950, el hijo de Mario Valdés, Adolfo, se encargaba del botiquín del patrón y los testigos le reconocen como un hombre que tenía conocimientos en la administración de medicamentos.

«Adolfo tenía bastante conocimiento. Esa era nuestra solución cuando nos enfermábamos» (Hilario Grifa, 2014).

Los hermanos Valdés trataron de aislar a los Kichwa Runa de actores externos. Les estaba prohibido hablar con gente extraña y alejarse del puesto de trabajo sin permiso del patrón.

En su testimonio (1983) el señor Tovalino contó que en la década de 1940 "el viejo Valdés" (Mario) le tenía terminantemente prohibido cualquier contacto con los "Santarrosinos" porque tenía pánico de que ellos se enteraran del valor del dinero y de los precios reales del caucho, de la castaña y otros productos en el mercado, así como de los precios que costaban los productos que traía desde afuera para su almacén. También se acordó de la siguiente anécdota: En 1947 las autoridades de Puerto Maldonado enviaron a Alerta un profesor para que fundara una escuela primaria en el lugar. Mario Valdés se las arregló para convencer al profesor que se olvidara de las clases y que mejor trabajara en su tienda y, efectivamente, logró retrasar por dos años la implementación de la escuela, hasta que las autoridades mandaron a otro profesor que finalmente logró instalarla.

Los señores Roberto Canelos e Hilario Grifa también se acuerdan de la aversión que tenía su patrón contra toda enseñanza escolar:

«A veces no le gustaba al patrón que le enseñen, estudiaban hasta tercero, cuarto, ni terminaban su primaria los alumnos, ya el patrón decía: "fulano

de tal ya está bueno para que vaya a trabajar". Su papá tenía que sacar y enviar a rayar goma. Porque más adelante ya no pueden trabajar casi. De ahí el viejo Valdés cuando se ha muerto ya los hijos han terminado su primaria, secundaria, pero mientras, no les dejaba estudiar. No le gustaba porque decía que si van a estudiar para salir adelante ya no van a querer ser sus obreros, ya todos se retiran, de ese motivo es que no le gustaba que estudien más adelante» (Roberto Canelos, 2014).

«Yo he estudiado tercer año de primaria hasta el año 1958, yo tenía 13 años, ya no me dejaba ir a la escuela, nos mandaba a limpiar aeropuerto, en aquellos tiempos estaban haciendo aeropuerto, "ya ustedes son grandes, vayan a trabajar, si van a estar estudiando, van a ser vagos", nos decía el patrón Mario Valdez Gonzales y nos mandaban trabajar» (Hilario Grifa, 2014).

«Cuando el profesor o profesora lo ayudaba a los padres de familia, les aconsejaba que no sean así, que tienen que salir adelante, no se dejen engañar, decían. Eso no le gustaba al patrón. Lo sacaba, al profesor lo sacaba, y mandaba pedir otro. Y a ese el patrón le aconsejaba que no aconseje a la gente. Ellos querían que como cualquier animal, antiguamente, no sabían totalmente nada, no sabían escribir, ni leer, nada, ni contar, nada» (Roberto Canelos, 2014).

Cabe constatar que –a diferencia del régimen esclavista de Máximo Rodríguez en Iberia– el régimen de los Valdés fue más de orden familiar, controlado mayormente por los propios miembros de la familia y con poca participación de capataces externos ("empleados"). Tal vez por eso los niveles de violencia contra los indígenas en su posesión eran menores. Los hermanos Valdés no tenían el perfil de un poderoso y hábil caudillo empresarial como Máximo Rodríguez.

Los "Santarrosinos" en las fuentes de los misioneros dominicos

Las pocas fuentes escritas por misioneros dominicos españoles entre los años 1920 y 1950, atribuyen a los "Santarrosinos" características positivas, ellos fueron considerados indígenas buenos, en contraste a otros pueblos indígenas del departamento, como los Harakbut (*mashcos*) o Ese Eja (*huarayos*).

Los misioneros mantenían buenas relaciones con los Valdés. Lucrecia Canelos recordó que de vez en cuando llega-

ba un padre para bautizar a los niños y realizar matrimonios. Cabe señalar que los Kichwa Runa hasta hoy en día conservan tradiciones católicas adquiridas en la misión de Santa Rosa del alto río Napo, como la celebración de su patrona Santa Rosa de Lima cada 30 de agosto.

En 1929, monseñor Sarasola visitó por dos días Alerta durante su gira por el norte del departamento y las regiones colindantes en Brasil y Bolivia.

«(...) este [Alerta] es el centro de los hermanos Mario y Benjamín Valdés ¡Feliz coincidencia! Estaba reunido todo el personal compuesto de unas 40 familias de salvajes procedentes de Santa Rosa en el Ecuador, llamados santarrosinos, cristianos humildes y expertos caucheros que trabajan a las órdenes de estos asturianos, y que se reúnen cada año para celebrar la fiesta de su patrona y patrona del Perú, Santa Rosa de Lima» (Sarasola, 1930 en Alonso Ordieres y Arbaiza González, 2008: 369-370).

En 1936, el padre José Álvarez Fernández visitó dos veces el fundo Alerta. Quedó sorprendido de la "devoción de los salvajes", a diferencia de la mano de obra de otros fundos de la región. Lo recibieron con amabilidad y hasta lo invitaron a tomar parte de la fiesta patronal de Santa Rosa.

«Los señores Valdés se hacen acreedores también a un bien merecido elogio por el esmero grande con que les han sabido tratar, dentro de los preceptos morales y sociales del evangelio. Que Dios les pague su fecunda labor tan humanitaria como cristiana» (Anónimo, 1936:239).

«Diremos en general de ellos que tienen toda la simpatía y atracción de los salvajes, por su carácter respetuoso y obediente y su amable dulzura, llena de sincera espontaneidad y todo lo bueno de los civilizados, por su religiosidad y constancia en el trabajo» (Álvarez Fernández, 1936:211).

«El padre Álvarez ofició la comunión a 27 "salvajes" y colmó de elogios a los señores Valdés por tratar a los santarrosinos conforme a los preceptos morales y sociales del Evangelio» (Anónimo, 1936:239).

«También en febrero, pero del año 1956, veintisiete años después que el P. José, cuando pasé todo un mes con los santarrosinos en Alerta, atendido con

fraternidad tanto por D. Mario Valdés como por su esposa, doña Amalia del Águila» (Soria Heredia, 1998: 221).

«También recuerdo como pesadilla obsesionante el constante tan-tan de los tambores de aquellos indígenas, que no cesaron en resonar en toda la noche (...) Pero la misma gente que armaba tamaño alboroto, después se esforzaba en acudir a la misa, y hasta al rosario vespertino, recibiendo el primer ejemplo para hacerlo tanto de D. Mario como de doña Amalia» (Soria Heredia, 1998:221).

«Los salvajes santarrosinos, educados hace un cuarto de siglo por los PP. Jesuitas del Ecuador, y que en un tiempo trabajaron con el señor Izurieta, hoy se encuentran en el riachuelo Muymanu con los hermanos señores Valdés. Por su carácter amable, su educación y sus costumbres típicas, estos salvajes tienen todo el encanto de lo bueno y todo el atractivo de lo raro, de lo desconocido y misterioso que constituye todo el atractivo e interés para el civilizado. Hace ya unos once años, que en las espesuras del riachuelo Navenda, he bautizado a unos treinta de ellos y administrado el sacramento del matrimonio a unas diez parejas en medio de las fiestas de sus costumbres típicas, que me obligaron a reír y gozar como nunca en mi vida. La improvisada capilla de Alerta, donde tienen sus chocitas al lado de los señores Valdés, se vio atestada de ellos durante la Misa y plática, debido también al interés grande que tanto don Mario como Benjamín pusieron para que ni uno solo dejara de asistir a los divinos oficios: costumbre laudable, gesto digno y propio de patronos cristianos que así se interesan porque a las almas de sus súbitos no les falte los espirituales auxilios que dulcifican los trabajos y pesares de esta vida y dan alegría y seguridad de los goces singulares que se disfrutarán en la otra» (Soria Heredia, 1998:221, atribuido al padre José Álvarez).

El fin del sistema esclavista

La compra del fundo Iberia por la Corporación Peruana del Amazonas en 1942 y la subsecuente liberación y repatriación de los esclavos Shipibo y Asháninka fue el primer

eslabón en un proceso que terminó con la quiebra del régimen esclavista de los Valdés. El testimonio de Federico Rodríguez Chihuango (en Paredes Pando, 2013:159) indica que desde entonces ya existía una fuga de mano de obra de “Santarrosinos” hacia Iberia para trabajar para la Corporación en condiciones más favorables. Los Valdés ya no tenían el apoyo de su vecino, Máximo Rodríguez, y ya no podían hacer retornar a los fugitivos. Fue cada vez más difícil mantener el control sobre la afluencia de foráneos y sus influencias sobre los indígenas esclavizados.

La construcción de pistas de aterrizaje –primero en Iberia al inicio de los años 1940 y en la década de 1950 en los principales fundos agrícolas de la zona: Shiringayoc, Aposento y también Alerta (1956)– significó una revolución para la conectividad de la región, rompiendo el aislamiento social y económico de la población. Los aviones de carga conectaban los fundos con Quincemil, Cusco, Arequipa y Lima.

Cabe mencionar que la carretera carrozable Puerto Maldonado-Iberia no estuvo operativa hasta inicios de la década de 1980. Hasta entonces, las carretas y mulas fueron el principal medio de transporte terrestre.

A mediados de la década de 1950, la castaña y otros productos eran llevados por vía aérea a Quincemil y de allí a Cuzco y el resto del país.

«A Quincemil llevaban la castaña, en Quincemil había un tal Antonio Zlatar⁵, ese creo que era el dueño de Quincemil. Allá llevaban todo producto, goma, castaña, cuero, todo transportaban a Quincemil, ese era el centro, de todas zonas llevaban sus productos allá» (Hilario Grifa, 2014).

En 1952, la empresa estadounidense Asher & Kates, posteriormente Exportadora El Sol, abrió en Puerto Maldonado una agencia para coordinar la compra y posterior exportación de la castaña. Como en los alrededores de Alerta abundan los castañales, la mayor demanda de producto originó un flujo de personas y mercadería hacia los poblados. Las reglas del mercado se impusieron sobre las del trueque y la habilitación y se abrieron nuevas perspectivas tanto de trabajo como para la venta de productos a terceros. Ya no fue

⁵ Antonio Zlatar, de ascendencia croata, era el gerente de operaciones de la compañía aérea Faucett, la única que entraba a Madre de Dios hasta que en el primer gobierno de Belaúnde, se implementó el servicio aéreo “cívico” de la FAP entre Puerto Maldonado y Pucallpa e Iquitos. Su hermano, Juan Zlatar era el gerente de operaciones de Faucett en Puerto Maldonado. La familia sigue en Puerto Maldonado.

posible mantener el antiguo régimen esclavista. Los hijos de Mario tampoco tenían el perfil de un viejo patrón. Poco a poco los “Santarrosinos” se hicieron independientes de la familia Valdés. Uno de los hijos Valdés (Adolfo) propuso a los “Santarrosinos” trabajar con ellos en el conexo departamento de Pando, en Bolivia, pero no aceptaron.

En la segunda mitad de la década de 1950, un primer grupo de “Santarrosinos”, mayoritariamente de la familia Canelos, salió de Alerta hacia la desembocadura del río Las Piedras. En esta área empezaron a trabajar castaña con un patrón local y se asentaron como una comunidad a la que se fueron uniendo otras familias procedentes de Alerta. Es importante señalar que en la época del caucho existían en el lugar los fundos Balta, de Máximo Rodríguez, y Puerto Arturo, de Arturo Reátegui, que habían sido los primeros destinos de los “Santarrosinos” en Madre de Dios.

«Después, y así poco a poco iba acabando esa esclavitud. En el 1964 se ha muerto Mario Valdés Gonzales, uno de sus hijos, Benjamín Valdés, les ha dicho, “bueno, amigos, mi papá ya se ha muerto, ya se fue, ahora nadie va a esclavizar a ustedes, ustedes son libres, son independientes; así nos ha dicho Benjamín Valdez en el velorio del papá. Él se ha muerto en Lima, lo hemos estado velando acá, así nos ha dicho Benjamín Valdéz, él era más caballero» (Hilario Grifa, 2014).

«Mi viejo le dijo al patrón: ya me cansé de trabajar con usted porque no veo nada y de ese motivo me voy a buscar a otro sitio para mi vida, así que ya no quiero trabajar más con usted y me retiro. Antes no dejaba, no, te metía látigo, el señor Valdés bravo era» (Roberto Canelo, 2014).

Durante la reforma agraria del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, el fundo de los Valdés fue afectado y entregado a favor de la Cooperativa Agraria de Producción (CAP) Alerta, integrada por moradores Kichwa Runa y otros pobladores locales. La CAP se dedicaba principalmente a la producción y venta de castaña. Algunos años después, la cooperativa fracasó y los terrenos fueron parcelados entre pobladores de lugar.

La familia Valdés perdió sus inmensas posesiones y concesiones de tierras. Los hijos de Mario Valdés y sus descendientes que se habían quedado en Alerta, se convirtieron en pobladores como cualquiera, sin privilegios ni

riquezas y con un estatus social que no los distingue de sus antiguos esclavos y los descendientes de ellos.

Algunas familias kichwa runa se quedaron en Alerta para vivir como agricultores independientes y trabajar castaña y madera. Con el tiempo y principalmente después de la apertura de la trocha carrozable Puerto Maldonado-Iñapari, en 1982, Alerta fue poblado por migrantes andinos formándose un poblado en proceso de crecimiento urbano. Con la construcción de la carretera Interoceánica en 2005-2008, Alerta se convirtió en un centro urbano donde los descendientes de las familias kichwa runa constituyen una pequeña minoría. Los jóvenes mayormente migraron a Puerto Maldonado y otros sitios en búsqueda de mayores oportunidades laborales. Con la muerte de los ancianos, la memoria sobre los antiguos acontecimientos se está perdiendo. Los nuevos pobladores de Alerta, no tienen conocimiento de la historia local.

Actualidad

La titulación de la comunidad nativa de Puerto Arturo se logró en 1988 mediante la Resolución Ministerial N° 00244-88-AG-DGAAR, donde se precisa una extensión de 3,740 hectáreas, de las cuales 2,994 están constituidas por tierras aptas para el cultivo y la ganadería y 746 para prácticas forestales.

En 2013, la comunidad tenía una población total de 141 habitantes, distribuidos entre 74 mujeres y 67 hombres. De sus 26 familias, 60% estaban conformadas de parejas indígenas y el 40% eran mixtas (Comunidad Nativa Puerto Arturo, 2014).

Todos los comuneros con descendencia indígena manejan nociones de la lengua “inga”, algunos comuneros la dominaban plenamente. En la comunidad se elabora las tradicionales canastas de *tamishi*, para cargar los productos de las chacras. Algunos hombres confeccionan flechas, usadas principalmente en la pesca.

La comunidad está consciente del peligro de la pérdida de su lengua, por lo cual está buscando fortalecer su identidad cultural, principalmente a través de la educación bilingüe intercultural.

Como en los tiempos de cautiverio, se mantiene la tradición de celebrar cada 30 de agosto el día de su patrona Santa Rosa de Lima, recordándose de ser originalmente “Santarrosinos”.

Es importante señalar que, a pesar que el 18.66% (equivalente a 704.117 hectáreas) de su territorio comunal se superpone con derechos mineros pertenecientes a terceros, la comunidad se ha declarado en contra de la minería aurífera y busca proteger su territorio y recursos de esta actividad (Comunidad Nativa Puerto Arturo, 2014).

«Con la minería no tenemos ese problema nosotros, nos hemos puesto rebelde acá y no dejamos que ingresen los mineros acá. Nosotros estamos protegiendo nuestro bosque de la minería. Nueve constructores querían entrar, tres titulares. Han venido acá a la comunidad a hacer una propuesta, el presidente llamó a la comunidad si realmente quería aceptar, pero la comunidad no quiso aceptar porque iban a entrar 21 máquinas para sacar el oro. Prácticamente iban a cortar todo el monte, todo este poblado. Quedamos en una segunda reunión, vinieron nuevamente ellos para querer tranzar con la comunidad, querían dar una parte a la comunidad, pero nosotros no aceptamos definitivamente. Se fueron ellos con amenazas, con la ley de servidumbre y una serie de cosas más nos han amenazado, pero gracias a Dios nunca más han regresado» (Segundo Canelos, 2014).

Las familias practican la agricultura destinada principalmente al consumo familiar. Entre los cultivos de mayor consumo están el maíz, arroz, yuca y diferentes especies de plátano. El maíz también se vende en el mercado de Puerto Maldonado. Todas las familias se dedican a la crianza de gallinas, pollos y patos para el autoconsumo. Ocasionalmente, las familias venden sus animales. La pesca y la caza principalmente son practicadas para cubrir las necesidades de autoconsumo. Uno de los principales problemas lo conforman los intermediarios que compran los productos de los comuneros a bajo precio.

La recolección de castaña tradicionalmente es una de las principales fuentes de ingresos económicos para la comunidad. Recolectan en promedio 600 barricas comunalmente (Consortio Madre de Dios, 2013). Otra actividad mercantil es la extracción de madera. Las especies de las que dependen actualmente son la catuaba (*Erythroxylum* sp.), tahuari (*Tabebuia serratifolia*), tornillo (*Cedrelinga catenaeformis*) y moena (*Aniba amazónica*).

Debido a las inundaciones que en 2014 afectaron gran parte del asentamiento ubicado a lo largo del río Madre de Dios, las familias están reagrupando sus casas en un área de altura que pertenece a la comunidad.

Referencias citadas

Alonso Ordieres, Rafael; Arbaiza González, Rossana (Estudio introductorio, edición y notas)

2008 *Papachí Ese Eja. Misioneros dominicos y huarayos: Una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos.

Álvarez Fernández, José

1936 Una oración por los que sufren. Notas de un viaje al Tahuamanu. *Misiones Dominicanas del Perú* 18(97):206-211.

Anónimo

1936 Información misional: de la Misión de Lago Valencia. *Misiones Dominicanas del Perú* 18(97):239.

Comunidad Nativa Puerto Arturo

2014 *Plan de Vida 2013-2020*. Lima.

Consortio Madre de Dios

2013 Consultoría para la elaboración de las fichas de prospección de 12 comunidades indígenas de Madre de Dios. Informe elaborado por Carla Merediz Durant. Puerto Maldonado.

Delboy Dorado, Emilio

1912 Conferencia dada por el señor Emilio Delboy Dorado en la noche del 21 de noviembre, sobre las regiones del Madre de Dios y Acre. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* XXII(28), Trim. 1-2:301-340. Lima.

Hudelson, John Edwin

1991 Los Kichwas de las Tierras Bajas como una "tribu". En: *Antropología Política en el Ecuador: Perspectivas desde las Culturas Indígenas*. Ehrenreich, Jeffrey, comp., pp. 91-112. Quito: Ediciones Abya-Yala.

1987 *La cultura Quichua en transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*. Quito: Abya-Yala/Museo Antropológico del Banco Central.

López García, Julián

2002 Artefactos, género e integración comunitaria entre los Quichuas-Canelos de la Amazonía ecuatoriana. En: *Artifacts and Society in Amazonía*. Thomas P. Myers y María S. Cipolletti, eds., Bonner Amerikanistische Studien, 36, pp. 157-181. Markt Schwaben (Alemania): Verlag Anton Saurwein.

Mercier, Juan Marcos

1980 *Nosotros los Napurunas. Napurunapa rimay. Mitos e historia*. Iquitos: Ediciones CETA.

1983 El Kichwa del Napo. En: *Educación y lingüística en la Amazonía peruana*, Ángel Corbera, comp., pp. 29-64. Lima: CAAAP.

1985 Tradiciones lingüísticas del Alto Napo. *Amazonía Peruana* VII(12):37-58. Lima.

Oberem, Udo

1974 Einige ethnographische Notizen über die Canelo Ost-Ecuadors. *Ethnologische Zeitschrift Zürich* 1:301-340. Zürich (Suiza).

1980 *Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo (Ecuador).

Ortiz Arellano, Gonzalo

2001 *El quechua en el Ecuador: ensayo histórico-lingüístico*. Quito: ediciones Abya-Yala.

Paredes Pando, Oscar

2013 *Explotación del caucho-shiringa, Brasil-Bolivia-Perú. Economías extractivo mercantiles en el alto Acre-Madre de Dios*. Cusco.

Pennano, Guido

1988 *La economía del caucho*. Iquitos: CETA.

Portillo, Pedro

1914 Departamento Madre de Dios. Memoria que presenta el Coronel D. Pedro Portillo. Ministro de Fomento en comisión. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima XXIV(30):139-187*. Lima.

Pozzi-Escot, Inés

1998 *El multilingüismo en el Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.

Rummenholler, Klaus

1984 Los Santarrosinos en el Departamento de Madre de Dios Perú. Apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana 4:97-105*. Quito/Guayaquil/Cuenca.

2003 Los Santarrosinos en el Departamento de Madre de Dios Perú. Apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual. En: *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura*. Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano, eds. Documento IWGIA N° 32. Lima. pp. 156-164.

Sarasola, José Sabas

1930 Del Madre de Dios al Acre. *Misiones Dominicanas del Perú 12(59):123-139*.

Solís, Gustavo

2002 *Lenguas en la Amazonía peruana*. Lima: Forte-pe.

Soria Heredia, José Manuel

1998 *Entre tribus amazónicas: la aventura misionera del P. José Álvarez, O.P. 1890-1970*. Salamanca: Editorial San Esteban (España).

Whitten, Dorothea

1989[1981] Antiguas tradiciones en un contexto contemporáneo: cerámica y simbolismo de los Canelos Quichua en la región amazónica ecuatoriana. En: *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso*. Norman Whitten, ed., pp. 201-234. Quito: Ed. Abya Yala, 3ra. Edición.

Whitten, Norman E.

1987 [1976] *Sacha Runa: etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.



▲ Tres campos y un alto empleado de la casa comercial de Máximo Rodríguez. Fuente: Ballón Landa (1917: entre las páginas 148 y 149).



▲ Foto publicada en Ballón Landa (1917:81) con el título "un blanco y dos chamas" (Foto Drago). La imagen fue tomada en 1915, durante la expedición de Alberto Ballón Landa en el norte del departamento de Madre de Dios.



Los Shipibo en Madre de Dios: una reseña histórica¹

Klaus Rummenh ller

Introducción

La presencia del pueblo Shipibo² en el departamento de Madre de Dios data de inicios del siglo XX y está estrechamente relacionada con la extracción de goma y con el nombre de uno de los caucheros más poderosos en su época, el español Máximo Rodríguez Gonz lez³. En la historiografía de Madre de Dios, es descrito como un pionero, empresario acaudalado, educado, culto, fiel devoto de la religión católica y defensor de la patria, ya que al expandir su zona de trabajo expulsó a los caucheros bolivianos y modificó al mismo tiempo el estatus *uti possidetis* a favor del Perú.

Máximo Rodríguez lideraba la extracción del caucho en el norte del departamento de Madre de Dios. Supo aprovechar los grandes recursos que ofrecía la región, apropiándose de un inmenso territorio entre los ríos Muymanu y Acre, de aproximadamente 4,000 km² en el que se establecería durante casi cuatro décadas (1904-1943). Como centro productivo y administrativo de su territorio fundó la localidad de Iberia.

En octubre de 1941, con ocasión de celebrarse el centenario del Amazonas, Máximo Rodríguez, quien se hallaba en España, fue invitado por el gobierno del Perú a los actos de celebración y fue nombrado Caballero de la Hispanidad y miembro de su Consejo como reconocimiento a su importante labor de civilización y apoyo a los más desfavorecidos en el departamento de Madre de Dios. Falleció el 24 junio de 1943 y, entre otras condecoraciones, poseía la de Caballero de la Orden del Sol del Perú y la Cruz de Alfonso X "El Sabio"⁴.

La otra cara de la medalla de esta historia es poco conocida y en lo general excluida de la historiografía regional que imparte una visión histórica acrítica, centrada en el recuento de hechos tomados de fuentes escritas donde los patrones caucheros y otras personalidades constituyen los principales actores económicos y políticos. Máximo Rodríguez es glorificado como defensor de la patria por haber repelido a los caucheros bolivianos, comandados por Nicolás Suárez, pero los actores que realmente lucharon y murieron

¹ El siguiente artículo es una versión revisada de un artículo de mi autoría publicado en 1988 y 2003.

² En la literatura antropológica contemporánea y el banco de datos de pueblos indígenas del Ministerio de Cultura, los Shipibo son denominados Shipibo-Konibo considerando que el pueblo tiene su origen en un proceso histórico de fusiones con los Konibo (y además con los Shetebo), que anteriormente constituían pueblos distintos, pero compartiendo la misma lengua con variantes dialectales (ver Morin, 1998:284-289). Los que fueron llevados a Madre de Dios eran Konibo (con Baldomero Rodríguez) y Shipibo (con Máximo Rodríguez). En la región de Madre de Dios los mismos pobladores indígenas siempre se autodenominaban como Shipibo, por lo cual respetamos su decisión.

³ En la historiografía del departamento y las fuentes orales aparece como Máximo Rodríguez.

⁴ Necrol gicas, *Diario ABC* (Madrid), 1 de julio de 1943, edición de la mañana, p. 14.

en las trincheras por los ríos Muymanu y Tahuamanu fueron centenares de indígenas Asháninka (“Campa”), Shipibo e integrantes de otros pueblos indígenas.

Las actividades empresariales de Máximo Rodríguez tenían como soporte económico un régimen esclavista que largamente sobrepasó la época del caucho (en Madre de Dios aproximadamente de 1894 a 1915), en que la esclavización de pueblos indígenas fue una práctica común. La historia de los Shipibo en Madre de Dios es una historia no escrita; se basa esencialmente en la historia oral. En este artículo, se busca la creación de una historia que recoja la vida y experiencia de actores concretos. Por ello, es contada desde la perspectiva de los exesclavos indígenas.

Fuentes orales

En 1983 pude ubicar a algunos exesclavos de Máximo Rodríguez en Puerto Maldonado, en la Comunidad Nativa de Tres Islas y en el caserío Túpac Amaru⁵. En 2014 se recopiló el testimonio de Ricardo Cusurichi Chávez (Comunidad Nativa de El Pilar). Los principales informantes fueron:

- **Arsenio Vargas:** Shipibo, exesclavo. Nacido en Iberia. Entrevistado el 5 de octubre de 1983 en su casa, en la comunidad Tres Islas cuando tenía aproximadamente 66 años. Falleció pocos años después.
- **Leoncio Shitahuari:** Shipibo, exesclavo. Entrevistado el 7 de diciembre de 1983 en su casa, en Puerto Maldonado cuando tenía aproximadamente 80 años. Nació en algún sitio en el río Ucayali, fue traído junto con su papá por Máximo Rodríguez. Falleció por el año 1990.
- **Constantino C. “Papicosta”:** Shipibo, exesclavo, nació en el río Ucayali, fue traído como muchacho a Iberia. Se desempeñó como curandero y ayahuasquero hasta su muerte en 1986. Entrevistado en diciembre de 1983 en su casa, en el caserío Túpac Amaru, cuando tenía unos 80 años.
- **Victoria González:** Yaminahua, exesclava, fue rapta en 1937 cuando era una niña de aproximadamente 10 años durante una correría organizada por Máximo Rodríguez contra un grupo Yaminahua en el alto río Tahuamanu. Fue esclava doméstica en la casa del gerente administrativo del fundo Iberia, Julio González, cuyo apellido le fue impuesto. Entrevistada el 8 de diciembre de 1983 en Puerto Maldonado cuando tenía 55-60 años.

- **Ricardo Cusurichi Chávez:** Shipibo, nacido en Iberia, hijo de Julio Cusurichi Hidalgo y Leontina Chávez. Entrevistado en diciembre de 2014 en la Comunidad Nativa de El Pilar cuando tenía aproximadamente 75 años.

Concepto de esclavitud

Se emplea el término “esclavitud” para caracterizar las condiciones laborales y de vida de los indígenas Shipibo. El concepto de esclavitud asume que las personas son propiedad de otros. También implica que los esclavos no tienen potestad de decidir por sí solos sobre su libertad y que son tratados como mercadería que se ofrece para compra y venta.

En el Perú, la esclavitud fue abolida por decreto del presidente Ramón Castilla el 3 de diciembre de 1854. Desde entonces, en el Perú ya no existía la esclavitud en el sentido jurídico; tampoco existía una base legal para legitimar las correrías que fueron emprendidas por los caucheros para cazar esclavos indígenas y asesinar personas que no tenían valor comercial para ellos.

La amplia presencia de la esclavitud en la Amazonía se debe a la articulación de diferentes causas de orden económico, social, político y geográfico. Por un lado, tenemos la ausencia de instituciones del Estado o su presencia débil, la poca voluntad política de interferir en los negocios de patrones con poder económico y político, ya que las autoridades y funcionarios locales dependían largamente de sus favores. Asimismo, tenemos la ambivalencia en el discurso de la Iglesia católica. Si bien se posicionaron contra las correrías y el mercado de compra-venta de esclavos indígenas, al mismo tiempo colaboraron con los patrones caucheros y les felicitaron por su trato a los indígenas en su poder, por llevarlos al camino de la civilización y la religión. Los padres dominicos, en gran medida y durante décadas, dependían de los favores de patrones como Máximo Rodríguez, al mismo tiempo que el último se perfiló como gran benefactor de la Iglesia.

Al fundar la Misión San Jacinto, en 1910, los dominicos recibieron muchachos indígenas donados por Máximo Rodríguez.

«Don Máximo Rodríguez nos proveyó de todo, arroz, sal, azúcar, kerosene, perol, una canoa y algo que vale más que todo, un muchachito huarayo (Domingo) de unos ocho años y espero que

⁵ Las conversaciones grabadas completan unas cuatro horas.



1



2



3



4

1. Leoncio Shitahuari. Foto: Klaus Rummenh ller, 1983.

2. "Papicosta". Foto: Klaus Rummenh ller, 1983.

3. Victoria González. Foto: Klaus Rummenh ller, 1983.

4. Ricardo Cusurichi Chávez, Comunidad Nativa El Pilar
Foto: Klaus Rummenh ller, 2015.

más adelante otro, quizás iñapari» (Aza, citado en Fernández Moro, 1952:188).

«Nos oponemos los misioneros (...) a las correrías, que son la fuente y el origen del escandaloso comercio de carne humana, este horrible mercado de seres humanos se presencia aquí en el Madre de Dios. Aquí se ha comprado una mujer por una mula, un muchacho por un poco de sal y unos tarros de pólvora, y en nuestra misión de San Jacinto, en Puerto Maldonado, hemos recogido a una mujer que se había vendido en 60 soles, y como estos casos, centenares pudieran citarse (...). El individuo que fue cogido en correría va pasando de mano en mano, de dueño en dueño, durante su triste vida, siempre arrastrando la cadena del esclavo» (Aza, 1919:39-41)⁶.

«Los hombres y mujeres se compraban a cambio de mercadería, de deudas, de animales de carga, o por unas cuantas libras esterlinas» (Fernández Moro, 1952:150).

Según el comisario Villalta (1904:6), fundador de Puerto Maldonado en 1902, existía la costumbre de vender “los chunchos” al precio de 200 a 400 soles por cada individuo capturado.

La sociedad dominante confirió a los indígenas amazónicos un estatus social inferior, excluyente de derecho alguno como ciudadanos, discriminando y rechazando sus culturas y lenguas, creando así una brecha social alta que legitimó cualquier acto de violencia. Por último, para mantener un régimen esclavista a largo plazo, los patrones requerían de un aislamiento geográfico, donde el acceso de terceros y todo tipo de influencia adversa al sistema debía ser controlado por ellos mismos. Máximo Rodríguez y los hermanos Valdés en Alerta veían claramente que la principal amenaza para el sistema esclavista era la libre economía de mercado, el trabajo asalariado y la circulación de dinero así como la educación escolar. La resistencia de los esclavos podía controlarse con medidas punitivas pero lo más difícil fue controlar el avance de la economía mercantilista que trataron de impedir con la prohibición de escuelas para los hijos de esclavos, pro-

hibición de mantener contactos con terceros incluyendo funcionarios del Estado y comerciantes particulares.

El régimen esclavista en los fundos Iberia y Alerta no desapareció por la rebelión de los mismos esclavos ni por la acción de las autoridades estatales o de los misioneros dominicos. En Iberia, la esclavitud terminó con la venta del fundo al Estado (1942) y en Alerta cayó por sí solo en la década de 1950 por el rompimiento del aislamiento geográfico, económico y social.

Contexto histórico

Los hermanos Máximo, Baldomero y Jesús Rodríguez eran naturales de la provincia de Asturias, España. Por el año 1888 llegaron a Iquitos y comenzaron a trabajar como empleados en una casa cauchera en los ríos Ucayali y Sepahua. Al principio del siglo XX, Baldomero Rodríguez fue uno de los principales caucheros en los ríos alto Manu y Sotileja donde la compañía Souza y Vargas había abierto un varadero que conectaba el río Mishagua (cuenca del río Ucayali) con el río Manu (cuenca del río Madre de Dios).

Según consta en un informe-registro de la Prefectura de Madre de Dios de la época, Baldomero Rodríguez tenía 700 Asháninka (“campas”) del Ucayali y 400 Yine (“Piro”) del río Urubamba en su poder (Paredes Pando, 2013:118). En 1910, Baldomero Rodríguez fue asesinado por su personal yine en el puesto cauchero Honoria, junto con ocho de sus empleados (Fernández Moro, 1952:209). Su hermano Jesús trabajaba caucho en el río Amuénaya, afluente del alto río Yurúa. En 1902, los shiringueros brasileños incendiaron sus instalaciones en medio del conflicto fronterizo entre Perú y Brasil. Pereció en algún incidente que no se pudo reconstruir, a mano de indígenas o ultimado por otros caucheros (CORDEMAD, 1986:57). En 1923, Máximo Rodríguez presentó en nombre de su hermano fallecido, Jesús, ante el gobierno del Brasil, un reclamo por los daños y perjuicios ocasionados por caucheros brasileños a sus instalaciones shiringueras⁷.

Por el año 1904, Máximo Rodríguez aparece por primera vez en Madre de Dios posesionándose de terrenos en la desembocadura del río Las Piedras, donde instaló el fundo Balta en vecindad de otros fundos establecidos por caucheros recién llegados.

⁶ Cabe señalar que el Padre Pío Aza fue compañero de colegio de Máximo Rodríguez en Asturias (España).

⁷ Archivo Histórico de Límites, Lima, referencia 1923, expediente Lbb. 13-39, caja 650.

Por los años 1905-06, el antropólogo norteamericano William Curtis Farabee (1865-1925), durante su primer viaje a la Amazonía, llegó al puesto de Máximo Rodríguez ubicado en la desembocadura del río Las Piedras y con el apoyo y la «hospitalidad» de Máximo Rodríguez recopiló informaciones sobre un grupo de «*shipibo en posesión del señor Máximo Rodríguez*» (Farabee, 1922:96-104). La descripción etnográfica de Farabee acompañada de su valioso material fotográfico, muestra que los Shipibo en cautiverio practicaban su cultura tradicional⁸.

Por los años 1906-1908, Máximo Rodríguez expandió sus zonas de trabajo hacia el río Las Piedras. Desde su puesto de Lucerna, en la margen izquierda del río, abrió una red de caminos de herradura conectando el río Madre de Dios y el entonces pequeño poblado de Puerto Maldonado con las cuencas de los ríos Manuripe, Muymanu y Tahuamanu, donde encontraba grandes extensiones de la shiringa (*Hevea brasiliensis*).

Por el año 1910, las actividades expansivas de Máximo Rodríguez chocaron con las del “rey del caucho” de Bolivia, Nicolás Suárez, que tenía barracas y personal instalados en la misma región. Cabe señalar que no existía un límite fronterizo oficialmente reconocido por ambos países. En la práctica, el control sobre los shiringales determinó el límite. Entre 1910 y 1912, sin mandato de los gobiernos del Perú y Bolivia, estalló una guerra entre ambos caudillos caucheros. La guerra fue llevada a cabo en el Perú por los Asháninka (“Campa”), Shipibo y otros indígenas esclavizados. En ambos bandos también participaron soldados regulares, aunque en número poco significativo. En el lugar de la barraca Adrianzola, arrancada de la posesión de Nicolás Suárez, Máximo Rodríguez fundó su nueva sede nombrada “Iberia” en remembranza de su suelo natal (España). Iberia también fue llamada “la pequeña Asturias” por la cantidad de personal asturiano traído por Máximo Rodríguez para trabajar con él (Soria Heredia, 1998:219). Según el mismo autor (1998:39) 34 asturianos lo acompañaron a lo largo de los ríos donde trabajaba.

Máximo Rodríguez tenía barracas y puestos en Balta, Santa Rosa (río Manuripe), Fortaleza (río Muymanu), Iberia (Tahua-

manu), San Lorenzo (Tahuamanu), Iñapari (río Acre, frontera con Brasil), entre otros lugares. A través de la apertura de una red de caminos entre sus dispersos centros de trabajo y una organización logística admirable, logró mantener el control sobre el territorio, lo que contribuyó a su éxito económico. Cabe señalar que la apertura de caminos fue compensada por el Estado con extensas concesiones de tierras.

Máximo Rodríguez fue un excelente estratega militar y hábil administrador de las tierras conquistadas. Se dio cuenta que para mantener su dominio y poder explotar los recursos debía poblar las tierras con gran cantidad de personal dependiente de él, además de dotarlo de una buena infraestructura de caminos, puestos y barracas.

«Era muy fácil hacerse dueños de un gran manchal de caucho, los rumbeadores (buscadores), hombres de montaña, que podían recorrer los espesos bosques iban señalando con las iniciales del patrón los árboles y esto era suficiente para adquirir propiedad por los años que quisiera (...) y hago notar que en medio de tanta especulación y falta de formalidad en los negocios, esta manera de apropiarse los manchales del caucho era respetada, muy respetada» (Fernández Moro, 1952:206-207).

La frontera entre Perú y Bolivia fue finalmente delimitada por una comisión inglesa que simplemente marcó con una regla una línea recta entre el río Yaverija, afluente del Acre y la desembocadura del río Heath, afluente del río Madre de Dios (Toppin, 1916).

En 1912, se creó el departamento de Madre de Dios con sus tres provincias: Manu, Tambopata y Tahuamanu, esta última con los distritos de Iñapari y Tahuamanu, consolidándose administrativamente esta zona del territorio peruano.

En 1910, los misioneros dominicos fundaron la misión San Jacinto en Puerto Maldonado. En 1916, con apoyo de Máximo Rodríguez, abrieron una dependencia en San Lorenzo, donde instalaron una escuela de madres dominicas para hijos de caucheros no indígenas. Sin embargo, pocos años después fue abandonada.

⁸ En otros capítulos de su libro, Farabee se refiere a las atrocidades cometidas por los caucheros esclavistas que le causaron repudio. Por ejemplo, durante su estadía en el río Serjali, Farabee anotó el siguiente acontecimiento: «Un empleado español del señor Rodríguez [se refiere a Baldomero, hermano de Máximo Rodríguez. Nota del autor] llegó con 5 familias piro esclavizados a su campamento, entonces le preguntó si no había peligro de que los indígenas escapasen durante la noche. El empleado le respondió que no, porque todo que debía hacer para prevenir su escape es encadenar a las dos mujeres con sus bebés en un árbol, porque los hombres nunca dejarían abandonadas las mujeres y niños en posesión de un hombre blanco» (Farabee, 1922:61-62).

Máximo Rodríguez diversificó sus actividades articulando la explotación de la shiringa con la agricultura, ganadería extensiva, recolección de castaña, elaboración de azúcar y licores de caña (*cachaza*), entre otros productos. Así llegó a ser el principal comerciante proveedor de las zonas alejadas a Brasil y Bolivia. La diversificación económica le permitió sobrevivir a la baja del precio de la goma e incluso le permitió continuar la producción de shiringa con miras al mercado de Brasil, donde continuaba existiendo un mercado para la goma natural, aunque a precios modestos.

La shiringa producida en el norte del departamento de Madre de Dios generalmente era enviada por el río Acre –en Iñapari existía una aduanilla peruana– hasta las localidades brasileñas de Rio Branco y Boca do Acre donde anclaban, de acuerdo a la temporada del año, las lanchas procedentes de Manaus. Alguna casa comercial intermediaria en Brasil se encargaba de despachar la goma a la ciudad de Manaus para finalmente ser exportada al mercado internacional. Máximo Rodríguez recibía, a su vez, desde Manaus productos industriales de diversa índole como escopetas, carabinas, munición, prendas, herramientas y alimentos. Otro camino de exportación hacia Manaus fue a través de los ríos Tahuamanu, Beni y Madeira, pasando por territorio boliviano y utilizando intermediarios de ese país. En Iberia existía un almacén grande que fue famoso por la cantidad y diversidad de productos traídos desde afuera y de los producidos en el mismo fundo. La producción agropecuaria servía para el sustento del personal y para la comercialización⁹.

En los años 1930, Máximo Rodríguez fue uno de los pioneros quienes incursionaron en la recolección de la castaña que fue comercializada en Bolivia¹⁰. Las autoridades y los empleados del Estado destacados en su territorio (subprefectura, aduana, cuartel y escuela mixta en Iñapari) dependían en gran medida de sus favores. Asimismo, los misioneros dominicos eran receptores de beneficios como la prestación de los servicios de transporte y alimentación. Los ingleses encargados de la delimitación de la frontera con Bolivia mencionaban en su informe que Rodríguez tenía el monopolio para prestación de servicios de canoas, indígenas y comida y que ellos dependían de su apoyo (Toppin, 1916:125). La empresa –que giraba en torno a

familiares y personal de confianza traídos desde Asturias (España)– fue registrada como Máximo Rodríguez e hijos Cía. Ltda (Hidalgo, 2013:88). La revisión de fuentes administrativas de la época (Paredes Pando, 2013:150-151) despierta dudas si Rodríguez contaba con títulos de propiedad sobre los vastos territorios en su posesión¹¹.

Hasta el año 1925, la conectividad entre Puerto Maldonado e Iberia se hizo por la ruta del río Las Piedras hasta Puerto Lucerna y por un camino de herradura que conectaba el Manuripe con Iñapari. En ese año se abrió por primera vez un camino desde Cachuela Oviedo, en el río Madre de Dios, uniendo así Puerto Maldonado con Iñapari y acortando el tiempo de viaje a menos de una semana. En 1942, se abrió un nuevo capítulo de conectividad, con el vuelo inaugural al fundo Iberia de la compañía Faucett. En el libro de Hidalgo (2013:123) se muestra una foto del avión, de los pilotos y los huéspedes de honor, entre ellos Máximo Rodríguez. Las bolas de shiringa fueron transportadas hasta la localidad de Quincemil desde donde salían por carretera a los puertos de la costa.

Ante la escasez de mano de obra barata, Máximo Rodríguez se convirtió en el principal comprador de personal indígena en la región. Los Shipibo, Asháninka y otros contingentes de pueblos indígenas fueron traídos desde el Ucayalí hasta Iberia. Entre los esclavos había algunos Shetebo y Cashibo (Kakataibo). Según manifestó Arsenio Vargas en la entrevista, todos quedaron finalmente mezclados con los Shipibo. Por el año 1916, Máximo Rodríguez tenía 400 familias indígenas en su poder (Fernández Moro, 1952:281).

El hijo de Máximo, Luis Rodríguez Rengifo, fue fiscal de Madre de Dios, así como diputado y senador por el departamento en tres oportunidades. De esta manera aseguró el soporte político y jurídico a los negocios de su padre, del cual era socio.

Estratificación social del fundo Iberia

En la punta de la pirámide social del fundo Iberia estaba el patrón, como autoridad omnipotente. Le seguía el personal de confianza traído desde España, que formaban un pequeño grupo, según la memoria de los Shipibo.

⁹ En 1918, con un precio del jebe bajo de hasta 1.20 soles, el fundo Iberia empleaba cerca de 400 shiringueros y produjo anualmente alrededor de 400 a 500 toneladas de goma, entre caucho y jebe, que fueron enviados a Bolivia y Brasil (Kuczynski, 1945:1).

¹⁰ Máximo Rodríguez benefició aproximadamente 30 toneladas de castaña en el río Tahuamanu en 1935. *La Vida Agrícola* 1935, 12(152):604.

¹¹ En 1917 ninguna de las posesiones de M. Rodríguez contaba con título de propiedad. Como tal, era un simple usufructuario. Para la construcción del camino del río Manuripe a Iberia recibió en compensación 110,000 hectáreas de bosques de montaña para usufructuarlos.

Uno de ellos se desempeñaba como gerente, los demás ocupaban funciones de capataces, contadores o administradores de almacén. Los hijos y sobrinos de Máximo Rodríguez eran, al mismo tiempo, socios de la empresa. En el lenguaje del fundo, todos los integrantes de este grupo fueron llamados “empleados”. Entre los nombres que recuerda Arsenio Vargas figuran Ángel León, Miguel León, Elías León, José Rodríguez, Julio González, Carlos Hernández y Vidal Rodríguez. Ellos gozaban de privilegios en el pago, el reparto de beneficios y en las comidas, tenían acceso a productos importados y eran los que implementaban y controlaban el orden impuesto. Eran ellos quienes solían andar con látigo y carabina.

Les siguieron otro grupo de empleados que no eran de origen español como brasileños, bolivianos, loretanos y otros; por ejemplo, en la maestranza trabajaba un técnico de origen polaco. Ellos ocupaban funciones específicas en la logística, mantenimiento de máquinas, procesamiento de productos agrícolas, responsables de áreas de trabajo, etc. También eran los empleados que recibían un trato mejor, aunque bajo las órdenes del grupo de españoles. Los empleados tenían sus casas en un barrio propio en Iberia.

Más abajo quedaba el grupo de los shiringueros, entre los que figuraban bolivianos, brasileños, indígenas o descendientes de indígenas de diversos pueblos que trabajaban a través de la modalidad de habilitación. En 1983, encontré descendientes del pueblo lamista oriundos de San Martín, en Iberia, cuyos abuelos habían trabajado como shiringueros para Máximo Rodríguez. Su dependencia del patrón se basaba en la continuidad de las deudas contraídas ya que el patrón controlaba a su gusto los precios de compra y venta de productos. Para que los shiringueros no escapasen, sus mujeres e hijos quedaban en Iberia como rehenes. Vivían en un barrio separado de los otros grupos sociales.

En el fondo de la pirámide, estaban los indígenas esclavizados denominados “obreros”. Los esclavos formaban parte del inventario del fundo. Niños, jóvenes, hombres y mujeres, todos tuvieron que trabajar en las chacras, abrieron pastizales, también trabajaban como shiringueros. En contraste a los shiringueros, los “obreros” recibieron diariamente su ración de comida y los días sábados de cachaza. Los costos de la comida y licor eran asumidos por el patrón como “gastos generales” (hoy en día se habla de “costos operativos”). Los “esclavos” tenían su propio barrio dividido en dos sectores: Shipibo y “Campa”.

En el estrato social de esclavo, existía el pequeño grupo llamados “criados” que eran jóvenes indígenas comprados o capturados en alguna correría. Ellos eran asignados a un empleado español, que los “criaba” cumpliendo funciones domésticas. Arsenio Vargas se acordó que en Iberia había «*jovencitos ñapari que agarraban para hacer cría, los criados*».

«*No querían que la gente blanca llegaba en las casas de los obreros, para que no les enseñaban plata (...). Si miraban que gente iba a las casas de los obreros, les botaban, los españoles*» (Arsenio Vargas, 1983).

«*A los enfermos les curaban con píldoras, eso era el remedio favorito de Máximo Rodríguez, píldoras, y después trajo aspirina de Brasil, esa es buena pastilla, a la gente les ha dado a cuenta*» (Arsenio Vargas, 1983).

El fundo tenía una campana que sonaba a las cuatro de la mañana para indicar el inicio del día laboral, que para los indígenas terminaba en las horas de la puesta del sol. Los domingos eran libres, y eran aprovechados por las familias para encargarse de las chacras que el patrón les había asignado para fines de autoconsumo. Es importante señalar que en Iberia a los esclavos no les faltaba comida.

«*Ellos hacían su chacra, pero no era con permiso, no tenían tiempo, solo los días domingo iban a hacer su arroz, otro domingo rozaban, otro domingo tumbaban, así hicieron sus chacras. Por ejemplo, llegamos el día domingo nos reunimos a las cuatro, hoy día ayudamos a ese paisano, después del otro, no faltaba yuca, camote pero no nos daban tiempo. La gente trabajaba de lunes a sábado para Rodríguez*» (Arsenio Vargas, 1983).

«*Había queso, chanchos, gallinas, huevos, patos, pavos, carneros, todo criaba don Máximo. Teníamos desayuno y almuerzo bien, nunca nos faltaba nada... hasta nos llegó la plata*» (Leoncio Shitahuari, 1983).

«*Daban carne de res, arroz, a las mujeres dos kilos de arroz como gastos generales*» (Victoria González, 1983).

«*Rodríguez entregó comida a los obreros indígenas, la gente vivía en casas de chapaja*» (Arsenio Vargas, 1983).

«Nadie podía hacer o celebrar un cumpleaños, nada, [cuando] estaba con su bombito, se iba el español José Rodríguez, Máximo Rodríguez se iba, toda su olla de masato, su tina de maca, le chancaban ahí y le rompían todo su bombito y así. Según iban creciendo los hijos, ya los hijos han sido grandes, entonces los hijos tomaron sentido que era un abuso que no puedan celebrar, hasta que una noche, el papá de Guimaraes y de Elías, ya era más grande, decía, ¡vamos a pegarle al español!, cuando llega el español tú te corres al puente, había un puente grande. Mientras que en la casa [un español] estaba rompiendo la tinaja, los bombitos y tanta bulla estaban haciendo, ahí mismo él se levantó: “¿qué pasa aquí con mis padres? Le vamos a golpear [al español]. A nosotros nos daba con la flauta de cobre, con esa le dieron al español, en vista de que todos venían [a tras de él], se corrió por el puente, a su casa, el español, allá le han agarrado y le han masacrado, así fue bajando el abuso de los españoles» (Ricardo Cusurichi, 2014).

«Nunca se conoció plata, [había] arroz, azúcar, mote, en aquel tiempo paiche traían, de Bolivia traían charqui no sé de qué caballo, pero les daban. Los españoles decían “se van a acordar cuando haya dinero, cuando conocen el dinero, ahí nadie les va a dar comida, si tienen plata van a comer si no, no habrá comida”, es lo que decían» (Ricardo Cusurichi, 2014).

«Ahí hubo grande esclavitud, ahí, entonces trabajaban hombres y mujeres y muchachos, los muchachos mezclaban el arroz pelado con charqui, y para que no estén vagando los muchachos, nuevamente los agarraban, así todo el día trabajaban los muchachos, así de esa manera» (Ricardo Cusurichi, 2014).

Régimen punitivo

Cabe señalar que la implementación de un régimen punitivo fue común en los fundos shiringueros de la época. Las funciones de fiscal y juez recaían en la persona del patrón. La justicia patronal era un sistema jurídico informal al margen de las leyes y del poder judicial del Estado, que en ese tiempo solo tenía presencia en Puerto Maldonado y era inaccesible para la población indígena y mestiza del campo. Los delitos que se castigaban no eran, en la gran mayoría, faltas comprendidas en el Código Penal. Estos eran fuga, no trabajar suficiente, contestar mal o

tomar masato sin autorización. La pena dependía de los caprichos del patrón y su personal de confianza.

En el régimen de Máximo Rodríguez, se instaló una serie de medidas de castigo, con el objetivo de garantizar el funcionamiento del orden impuesto. Las medidas no fueron aplicadas contra miembros del grupo social de los “empleados”. Las penas fueron las siguientes: calabozo, latigazo, pena de picota y pena de muerte.

También se aplicaban sanciones menores, como por ejemplo cortar las raciones diarias de comida. El mismo patrón y el personal de confianza decidían sobre la aplicación de los castigos y ellos mismos las ejecutaban. La única instancia de apelación era el mismo patrón. Sin embargo, los testigos recuerdan que a veces uno de los empleados españoles o de los no españoles, se puso de lado del infractor indígena y en estos casos los latigazos, por ejemplo, quedaban sin efecto. En los testimonios también aparecen casos en que los mismos esclavos se opusieron a los abusos. Por ejemplo, hubo el caso del empleado español Ángel que una vez entró a la casa de un Shipibo para violar a su esposa. El esposo no solo lo sacó violentamente de su casa, también le pegó fuertemente. Cuando los demás empleados quisieron vengarse, sus vecinos shipibo se solidarizaron con su paisano y los españoles optaron por retirarse. Es posible que los españoles también temieran una reacción negativa del patrón.

El arresto y los latigazos eran los castigos más frecuentes. Los motivos más comunes eran el incumplimiento de las metas de trabajo, tomarse un descanso, contestar mal o no saludar debidamente a un empleado español, pero también actos de violencia y peleas entre las mismas familias indígenas.

Para los arrestos, existía la casa de castigo, que consistía en un galpón y patio. El calabozo era un cuarto oscuro de madera en el cual los indígenas eran encerrados desde horas hasta varios días. Sin embargo, el arresto más allá de unos días fue muy raro ya que no querían renunciar a la mano de obra del “delincuente”.

En la aplicación del latigazo habían dos variantes: primero, el aplicado durante el trabajo, *in situ*, cuando un indígena –según el criterio de los empleados– no estaba trabajando suficiente, descansando o incumpliendo las órdenes del empleado. Fue aplicado frecuentemente a cualquier hora tanto a hombres como a mujeres.

La otra variante fue el latigazo como acto público. En estos casos el “delincuente” era castigado delante del personal reunido o recibía su castigo en el patio del galpón desde donde los demás compañeros escuchaban sus gritos. Una variante especial existía para las mujeres. Ellas eran llevadas a un sitio apartado, donde los españoles las desnudaban antes de aplicar el latigazo. En estos actos estaba presente personal de confianza del patrón, más no el público en general.

La picota consistía de dos tablas rectangulares que tenían un candado en ambos extremos y varios huecos en hilera. Los indígenas, tanto mujeres como hombres, eran obligados a meter sus pies en los huecos, para luego unir las dos tablas y asegurarlas con los candados de los extremos.

Al parecer, la aplicación de la pena de muerte fue poco común. Por lo menos los exesclavos shipibo no se acuerdan de un caso específico. Victoria Gonzales, la exesclava yaminahua raptada en 1936-38, cuenta que ella vio cómo los españoles llevaban a tres hombres yaminahua a las afueras de Iberia para matarlos a tiros. Probablemente, se trataba de indígenas capturados en la correría de 1936 o durante otras incursiones en años posteriores.

Con menor frecuencia pero más severidad fueron juzgados los intentos de fuga, apropiarse de alguna cosa de propiedad del patrón, agresión o resistencia violenta contra un empleado. En el caso de los shiringueros, fue severamente castigada la venta de goma a otros comerciantes o regatones, por ejemplo en Bolivia o Brasil y la adulteración del jebe.

Fuentes orales

«Había un palo cuadrado, sería pues de diez por diez y eso tenía su candado en ambos puntos y tenía huecos a lo que alcanzaba a cada uno y así hicieron los huecos en fila. Cuando no les contestaban a los empleados (españoles). ¡Uuuuh! esos eran los reyes que no querían que ellos no les contestaran. En esos tiempos, los viejos les dejaban nomás, tenían miedo seguro. Si uno no contestaba... al calabozo. Entonces, cuando había harta gente, entonces allí mismo a un lado ponían esto, lo alzaban así... y cada uno ponía su pie. Una vez que todos ponían sus pies, trancaban con llave y listo. Con las mujeres lo mismo. Un lado de tierra de por allí... y tenían unas latas así, y la que quería orinar, su hija le metía una lata y así tuvo que orinar su madre» (Arsenio Vargas, 1983).

«(...) también castigaban a la gente con látigo, eso sí yo he visto, hasta hacer gritar, acá tengo un amigo, se llama Arturo Reátegui, él puede contar, cuantas veces lo han castigado. En este tiempo yo era muchacho» (Arsenio Vargas, 1983).

«Cuándo se escapaban, los hacían regresar ¿A dónde podían escaparse? ¿A qué pueblo? Los mismos compañeros de miedo, tenían que ir a buscarles sino, allí mismo les hicieron el latigazo. Cómo esclavos no querían que saliesen a ningún lado y a veces, el gerente gritaba: el día cuando se vayan a Puerto Maldonado, se van por algún sitio, van a morir de hambre, porque allí no hay vida, la gente muere de hambre. De ese miedo, pues quien quería morir de hambre. No conocían otra cosa y lo creían» (Arsenio Vargas, 1983).

«Don Máximo Rodríguez quería mucho a su gente ¡mis hijos! ¡Mis hijos! A toditos les ha llamado ¡Mis hijos! ¿Qué cosa les hacen? ¡Avisen! ¿Qué cosa les hacen; esos empleados? [se refería a sus propios empleados]» (Arsenio Vargas, 1983).

«Los españoles encerraron a cinco hombres yaminahua para que les lleven a Firmeza que era por Alerta. Así que les amarraron a tres y se los han llevado, así amarrados, con carabina les llevaron como un kilómetro, ahí les mataron a los tres nativos. Todo pues era por la maldad de Rodríguez» (Victoria González, 1983).

«Eso no me ha gustado, cuando era muchacho. La gente hacía fiesta los días sábado y lo que hacían era con tambor, música típica. De ahí llegaron los empleados, comenzaron a derramar las tinajas, de masato pues, que hacían para su fiesta. Pucha ¡Un abuso! Nosotros decíamos como muchachos ¿Cómo son los grandes?» (Arsenio Vargas, 1983).

«Había un cuartito, allí les castigaban a todos, en Iberia, a toditos, mujeres también, cerraban la puerta y listo ya y adentro les daban con látigo, ¡Uuh! la gente gritaba, los pobres viejos. Ellos tenían miedo a los empleados» (Arsenio Vargas, 1983).

«Un español que se llamaba Amador Fernández ha venido de 15 años como contador, le han traído de España. Ese ha sido el mejor de los españoles, salía

a favor de la gente, cuando los empleados querían pegar a la gente, cuando los empleados abusaban, él les botaba. Cuando murió el malo que era Julio Gonzales, entonces él quedo de gerente» (Arsenio Vargas, 1983).

Abusos sexuales

Los abusos sexuales formaban parte del sistema esclavista en Iberia ya que las mujeres eran propiedad del patrón por lo cual estaban sujetas a la voluntad del mismo patrón o de sus empleados de confianza. Cabe mencionar que la esclavización de mujeres indígenas era una práctica común en las barracas gomeras en Madre de Dios. Había poca presencia de mujeres, por las mismas condiciones de vida que fueron precarias y poco estables.

«La mayoría por aquí [mujeres loretananas en el río Las Piedras] tiene poco pudor, así es que las mujeres en esta parte tienen más culpa que los hombres. Otros compran una india de los salvajes y viven con ella, teniéndola como una esclava, y si uno les dice algo, al momento contestan que ellos no se casan con una de inferior condición» (Padre Manuel Álvarez en: Fernández Moro, 1952:182).

«De las chicas y mujeres se abusaban. Lo he visto delante mí. Una muchacha, señorita, y habían tres españoles, dos jóvenes y un hombre de edad. Entonces la llevaban. No quería ir la muchacha, tenían chicote y se llevaban» (Victoria González, 1983).

«También castigaban a las mujeres. Era para hacerles trabajar, cocinar, lavar, cultivar; les llevaban afuera, quitaban su ropa amarrándoles, calatas; les pegaban bien con látigo, no en público; les llevaban acasito no más, pero no les mataban. Eso yo miraba cuando era muchacha» (Victoria González, 1983).

«El Rodríguez mismo, el español mismo, cuando él encontraba una mujercita sola, venía a la casa, venía con peine de mujer. Así traía, para regalar, decía ¡Mentira! Engañando a nosotros. Entonces, cuando una no quería que entre, a la fuerza, a la buena o a la mala le llevaba a su cuarto. A la fuerza la abusaba. El mismo español, no solo sus empleados. Bien abusivo era» (Victoria González, 1983).

«El gerente [Julio González] bien abusivo era, cuando miraba a las muchachas, chicas, señoritas, estaba

ofreciendo collares. Por eso su mujer se quejaba, ya no permitía que cocinaban muchachas en su casa sino una señora de edad. Entonces la señora de edad le decía al gerente, si usted me molesta, yo voy a avisarlo a su esposa» (Victoria González, 1983).

La última correría

En los años 1936-1938 (el año exacto no se ha podido determinar), un grupo de más de 30 yaminahuas apareció en Iberia. Los Yaminahua hablan una lengua Pano, son oriundos de la región del alto río Envira y fueron desplazados durante la época del caucho hacia diversas cuencas de la región limítrofe de Perú y Brasil. Yaminahua significa "gente de hacha" y es una denominación de pueblos Pano vecinos. Su autodenominación es Yora o "gente paisana".

Una nota escrita por el misionero dominico Ángel Santos (1939:64) constituye la única fuente escrita de un testigo de los acontecimientos

«Desde la casa del Sr. Gerente [de Máximo Rodríguez]: oigo ciertos ruidos extraños. Las circunstancias al notar mi admiración me dicen que son los salvajes yaminaguas que habían llegado precisamente ese mismo día a Iberia del Alto Tahuamanu. Poco después bajamos al patio. En él están los recién llegados del monte, bailando al natural y a la luz de una candela, un baile originalísimo».

«Cogidos unos de otros por los brazos forman una rueda que se pone al movimiento, saltando todos al compás de un canto monótono y machacón que inicia el director de la orquesta. Después rompen el coro y cambian de dirección y de tono continuando así hasta agotar yo no sé si el repertorio o las fuerzas».

«El día siguiente pude verlos mejor. Son más de treinta: 19 hombres y algunas mujeres con sus niños. Los hombres son casi todos jóvenes, de buena estatura, robustos, cara ancha y piel broncea. Llevan la cabeza rapada, formando cerquita igual al de los frailes mendicantes. No usan cusma ni vestido alguno; sólo llevan en la cintura una cuerda llena de huesecitos amarrada muy curiosamente por delante. Las mujeres llevan todas taparrabos, pero del todo rudimentario y primitivo».

«Resulta bastante raro el caso de estos yaminaguas que espontáneamente se han ido acercando poco

a poco a los chamas de la Casa Rodríguez. Los chamas son oriundos del Ucayali y entienden, sin embargo, la lengua de los yaminaguas».

El misionero dominico José Álvarez (1958:32) refiriéndose a los mismos acontecimientos escribió:

«Menos suerte les cupo aún con la tan brava tribu de los Yaminahua de las nacientes del río Tahuamanu. Al querer incorporarlos a su personal reaccionaron con violencia, dando muerte a la casi totalidad de los chamas que habían ido tras ellos cuando huían a sus antiguos dominios y si bien fueron castigados duramente, no se volvió a intentar más su reducción».

Los Yaminahua conocían machetes y escopetas, signos que ya habían tenido contacto con caucheros peruanos y brasileños. Venían en misión de paz y poco a poco traían más gente, aparentemente un número mayor de Yaminahua se había quedado en algún lugar cercano, probablemente río arriba en el río Tahuamanu.

Máximo Rodríguez les permitió construir una maloca grande y les integró a su régimen laboral asignándoles el estatus social de “obreros” o sea esclavos. Ellos podían entenderse con los Shipibo por la similitud de ambas lenguas pertenecientes a la misma familia lingüística.

Sin embargo, después de aproximadamente un año, los Yaminahua decidieron salir del fundo. Como sabían que el patrón no permitía la fuga de su personal, aprovecharon una noche para escaparse llevándose dos mujeres shipibo que eran casadas. Cabe señalar que no sabemos si las mujeres fueron robadas, como afirman los testigos Shipibo, lo más probable es que se escaparon por voluntad propia, ya que no hicieron bulla para alertar a sus maridos y parientes.

Enterándose de los hechos, Máximo Rodríguez ordenó la persecución de los fugitivos al viejo estilo de las correrías de la época del caucho, que él mismo había presenciado durante sus años de trabajo en los ríos Ucayali y Madre de Dios. Un grupo conformado por hombres shipibo y empleados españoles surcó el río Tahuamanu hasta encontrarse con los fugitivos. Se produjo una matanza, en la cual murieron 11 Shipibo –nueve hombres y dos mujeres (las que se habían escapado)– y un número desconocido de Yaminahua. La que fue testigo de los hechos, Victoria Gonzales, cuenta que los empleados

españoles mataron a todos los Yaminahua que encontraron, incluso a los niños y mujeres.

Dos muchachas yaminahua fueron capturadas y llevadas a Iberia. Una de ellas logró escapar posteriormente, la otra fue asignada como sirviente doméstica al gerente de Julio González y nombrada Victoria González.

La correría contra los Yaminahua fue la última de este tipo de expediciones a matar y reclutar esclavos en Madre de Dios. Las correrías tuvieron el objetivo de matar a los indígenas rebeldes, castigarlos y captar esclavos entre su población que posteriormente fueron vendidos o repartidos entre el personal participante.

«Los Yaminahua eran los que mataron a la gente de Iberia, al papá de José, al tío Ángel, a su hermano del tío Ángel, Batista, dos mujeres también han muerto, eso ha sido en la cabecera del río Tahuamanu. Esos Yaminahua [...] cuando llegaron, yo estuve en Iberia, yo les he visto, eran 10 familias con todo, llevaban flechas, calatos eran, llegaron como a las nueve del día, trajeron sus sajinos, huanganitas, con todo han venido, pero tres veces nomás se han ido, han vuelto, han traído más gente. Trabajaban en caucho para Rodríguez, también limpiaban chacras como los obreros [Shipibo]. Han estado como un año en Iberia y cuando se han ido mataron a los paisanos. Querían robar mujeres para hacer sus mujeres. Los españoles ordenaron su persecución de ahí nomás han matado nueve hombres y dos mujeres, puros paisanos, ningún empleado [español]. Uno [Shipibo] se escapó. Se llamaba José, herido ha llegado a las nueve de la noche a Iberia. También había dos mujeres Yaminahua que los empleados han chapado, una se escapó, la otra entró a servir en la casa del gerente don Julio González, ahí ha crecido hasta que la entregaron a su marido, Shipibo también» (Arsenio Vargas, 1983).

«Los Yaminahua hablaban castellano y portugués, conocían machete y escopeta, eran gente blanca, barbones bien gringo eran» (Arsenio Vargas, 1983).

«Arriba, arriba en el alto Tahuamanu se han peleado, todos los nativos tenían sus flechas, Rodríguez y sus empleados tenían escopetas. Ahí se mataron. Esos empleados de Rodríguez mataron

a tres hombres [Yaminahua] y los nativos en rechazo mataron a dos hombres de Iberia, nativos también. Eso todo miraba cuando era muchacha, hasta sus wawitas [niños] mataban los empleados de Rodríguez, chiquitos, grandes, mujeres, todos, todos, una señora mayor de edad le mataron y al agua le botaron» (Victoria González, 1983).

«Rodríguez y su gente iban pues, con escopeta, a matar a los Yaminahua, ellos les estaban esperando por una altura (...) entonces escuchaban de arriba un ruido y de allí nomás lanzaban flechas, así mataban a gente de Rodríguez, para defenderse. Ellos tampoco querían morir por eso tenían que matar pues, la gente de Rodríguez, claro que no se quedaba así. Todo yo miraba cuando yo era chica» (Victoria Gonzales, 1983).

La correría contra los Yaminahua, que fue la última expedición conocida en la historia de Madre de Dios con la finalidad de asesinar indígenas y reclutar esclavos, no puede ser explicada por una mera racionalidad económica, en este caso por la necesidad de retener o reclutar mano de obra. No había necesidad económica de retener al grupo de Yaminahua que durante su corta estadía en Iberia nunca se adaptó bien al régimen esclavista. El rescate de dos mujeres shipibo podría haber quedado como un asunto de interés exclusivo de los Shipibo, más no necesariamente del patrón. Solo es explicable si lo vemos como una expedición punitiva porque los Yaminahua habían fugado llevándose dos mujeres de propiedad del patrón. Atentaron gravemente contra las reglas del sistema que Máximo Rodríguez jamás toleraba. El resultado fue una masacre: 11 shipibo murieron y un número desconocido de Yaminahua, pero ningún empleado español.

Las fuentes escritas

Existen pocas referencias escritas sobre la presencia histórica de los Shipibo en Madre de Dios. En Ballón Landa (1917) se encuentran algunas fotos de los Shipibo en Madre de Dios llamados "chamas", antigua denominación genérica y despectiva para referirse a los Shipibo-Konibo-Shetebo en la Amazonía peruana. Se puede notar que todavía llevaban sus cushmas (*shitonte*) y su corte de pelo (*boo*) tradicionales.

También se observa que construyeron sus casas (*pistas*) sin paredes y con el techo prolongado hasta el suelo.

Los textos de los misioneros no mencionan las arbitrariedades cometidas por lo caucheros. Para ellos, los patrones estaba cumpliendo con la importante responsabilidad de evangelizarlos y civilizarlos. Es esta visión civilizadora que impregna todos los textos, en la que Máximo Rodríguez aparece como benefactor de los misioneros y buen patrón, y no hay referencias con respecto a su forma de trabajo en Iberia.

«Estos hombres, salvajes hace 30 años, han entrado de lleno en la vida civilizada, son obedecientes, laboriosos, cristianos y fieles. Con algo más de instrucción y religión podrían llegar a la perfección de los pueblos cristianos. Y llegarán, si Dios quiere, porque sus amos se hallan animados de los mejores deseos. Han pasado los tiempos de tratar al pobre hijo de la selva con el látigo y de reducirlo a balazos. Laboriosidad y honradez, cultura y moralidad son medios mucho más eficaces de educación» (Sarasola, 1930:123-139, en: Soria Heredia, 1998:368-369)¹².

El misionero dominico Fernández Moro escribió en 1925:

«Los chama son como muchachos sin juicio, se ríen por una tontería, toman a broma las preocupaciones de sus patrones y a esto añaden la extraña calidad de ser por una parte celosísimos y por otra, los más infieles, tanto mujeres como hombres» (Fernández Moro, 1925:25).

«Desde la fundación hasta la fecha presente, todos los misioneros han sido grandemente favorecidos de ese buen señor [Máximo Rodríguez] y de sus empleados» (Fernández Moro 1925:150).

El padre José Álvarez escribió sobre sus visitas del fundo Iberia:

«Allí el gerente, socios y empleados de aquella gran casa constituyen un verdadero cuerpo de constitución fuerte y dinámica y a la vez dúctil y maleable, armado de un carácter y de una democracia habilisi-

¹² Monseñor Sarasola viajó por la provincia de Tahuamanu en la compañía del padre José Álvarez del 17 de agosto de 1929 hasta el 6 de octubre del mismo año recibiendo durante su viaje apoyo logístico de la Casa Rodríguez. En Iberia fueron recibidos como huéspedes por el hijo político de M. Rodríguez, señor Fernández, entonces gerente de la Casa Rodríguez, y el señor Álvaro Rodríguez, contador y sobrino de M. Rodríguez (Sarasola 1930, en Alonso Ordieres y Arbaiza González, 2008:370-372).

ma que une en la más estrecha e inteligente armonía a tipos y caracteres de los más diversos grados y razas de escala social, impulsándolas a todas en forma compasiva, y así se ve frecuentemente a los pobres salvajes Chamas compartir en sus reuniones con los demás civilizados en la más sincera unión y mutua inteligencia, o al Gerente y altos funcionarios recibiendo cariñosos y afables, las más íntimas quejas y resentimientos del inculco salvaje que les va a pedir justicia o el remedio para cualquier necesidad» (José Álvarez, en: Soria Heredia, 1998:220).

Después de la muerte de Máximo Rodríguez, el obispo del Vicariato Apostólico de Madre de Dios, monseñor Sarasola (1943:10) escribió la siguiente necrología:

«Los que en sus años de juventud alcanzaron la época primera del caucho, recuerdan muy bien entre los bravos caucheros peruanos que hicieron famosa la montaña, uno de los más renombrados fue este español, que vino al Perú siendo niño, luchó aquí con desnudo y con dignidad en todos los ríos y en todas las selvas, conquistó el respeto y la fama, agrupó en derredor suyo cuantiosos personales, ya de trabajadores civilizados, ya de tribus primitivas que incorporó a la vida de trabajo y de sociedad» (Sarasola, 1943:10).

Antes de su muerte, el cauchero español creó la Fundación Máximo Rodríguez para Obras de Beneficio Sociales del Madre de Dios y mediante testamento traspasó su fundo en la margen izquierda del río Madre de Dios "El Pilar", que abarca terrenos que hoy en día ocupan las Comunidades Nativas de San Jacinto y El Pilar, al Vicariato Apostólico de Madre de Dios, con el fin de establecer en el lugar una misión para indígenas. Posteriormente, monseñor Sarasola ordenó el cierre de la Misión de Lago Valencia y el traslado de sus habitantes Ese Eja y Toyeri aunque con poco éxito, a El Pilar (Torralba, 1978a). La Misión El Pilar funcionó de 1943 a 1980¹³.

Fin de la esclavitud

El final de la esclavitud tomó a los Shipibo, "Campa" y otros indígenas esclavizados de sorpresa. Si bien en los años 1920 y 1930 Máximo Rodríguez se ausentaba por meses

de su fundo para viajar a su provincia natal en España, en ningún momento el sistema se relajó. Se quedó intacto con todo su rigor hasta el último día. Máximo Rodríguez era un patrón caudillo que gobernaba con mano dura.

En los inicios de la década de 1940, ya enfermo, Máximo Rodríguez dejó su territorio en herencia a su hijo, el político y exsenador de Madre de Dios, Luis Rodríguez Rengifo. Este creó la empresa Colonizadora Madre de Dios, que en 1942 vendió todas las tierras del fundo Iberia –en total 286,736 hectáreas– a la Corporación Peruana del Amazonas que canceló un total de dos millones seiscientos mil soles oro (Paredes Pando, 2013:155). Pocos meses después, el 24 de junio de 1943, Máximo Rodríguez murió en Lima.

A raíz de la creciente necesidad de goma natural de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, originadas por la ocupación japonesa de las plantaciones de caucho en el sureste asiático, el gobierno peruano creó la Corporación Peruana del Amazonas, con el fin de reflotar la producción cauchera. El financiamiento y la organización técnica fueron proporcionados en gran parte por el gobierno de los Estados Unidos, a través de la Rubber Corporation.

Cuando la Corporación tomó posesión del fundo Iberia, los funcionarios peruanos y norteamericanos se dieron cuenta de que un gran número de familias Shipibo y Asháninka formaban parte del inventario. En el nuevo esquema de explotación de la shiringa, los esclavos ya no tenían lugar. La Corporación mandó contratar trabajadores cuzqueños y loretanos.

Cuando se terminó la construcción de la pista de aterrizaje, en 1944, la Rubber Corporation ofreció a todos los Shipibo y Asháninka llevarlos gratuitamente de vuelta a Pucallpa y otros sitios de origen. La mayoría de las familias aceptó la oferta, pero un grupo de aproximadamente 150 personas fueron llevadas a Puerto Maldonado donde decidieron quedarse.

«Cuando entró la corporación de la Rubber, en este tiempo se retiraron los paisanos, otros se fueron en avión Catalina a Pucallpa, incluso yo también iba a irme en ese contingente porque a todos les daban

¹³ Solo dos familias indígenas ese eja siguieron a los misioneros a El Pilar. Después de la venta del fundo Iberia en 1942, algunas familias shipibo y asháninka también se trasladaron a la Misión El Pilar. En los años 1970, los propios misioneros dominicos consideraron la estructura y organización de la Misión El Pilar como un anacronismo y su trabajo en ella como disfuncional (Torralba 1978a:160-161; 1978b:202-203).

pasaje gratis, todita la gente de Máximo Rodríguez que quería irse al pueblo de su papá, a todos les ha dado pasaje. De ahí venían [para trabajar] lorentanos y cuzqueños, entonces toditos los que eran antiguos se han ido. Yo me quedé por motivo de mi hijo en Puerto Maldonado» (Arsenio Vargas, 1983).

En 1951, la Corporación Peruana del Amazonas, transfirió el fundo Iberia al Banco de Fomento Agropecuario del Perú, antecesor del Banco Agrario del Perú, que le confirió el monopolio de la comercialización de la shiringa.

La población actual de la localidad de Iberia, integrada en su gran mayoría por migrantes andinos, no tiene conocimientos de la historia local. Cabe mencionar que en el 2011, la Municipalidad Distrital de Iberia ha colocado en la plaza de armas una placa de homenaje a Máximo Rodríguez así como una plástica que representa su cabeza.

Situación actual

La gran mayoría de familias de origen shipibo vive en las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto; algunas pocas viven en la Comunidad Nativa El Pilar.

Tres Islas

Tres Islas fue poblado a partir de 1944 por las familias shipibo que habían salido de Iberia. Vivían dispersas formando pequeños núcleos de casas en el camino de herradura que unía Puerto Maldonado con Tres Islas. Anteriormente, algunas familias vivían a orillas del río Madre de Dios, pero después de la inundación de 1960 que afectó las casas, se mudaron poco a poco hacia los terrenos de altura.

La minería aurífera se inició allí en la década de 1960, cuando los primeros mineros artesanales se instalaron en la zona. En 1986, el gobierno peruano reconoció la Comunidad Nativa de Tres Islas con el apoyo técnico de la FENAMAD, la ONG Centro Eori y la entonces CORDEMAD. Asimismo, se elaboró el expediente técnico para obtener el reconocimiento y la titulación de 31,424 hectáreas. Finalmente, en 1994, se les otorgó su título de propiedad. Entonces había registradas 41 familias, de las cuales 18 eran Ese Eja y 23 Shipibo.

De acuerdo a un censo de 2013, 88 familias formaban parte de la comunidad de Tres Islas: 25% eran familias mixtas de indígenas amazónicos, Shipibo y Ese Eja principalmente, y el 75% de las familias estaba compuesto por parejas mestizas, en su mayoría de origen andino.

La población total era de 515 personas, incluyendo una población flotante (Consortio Madre de Dios, 2013). Por la necesidad de contar de un alojamiento para los hijos que estudian secundaria, muchas familias tienen un segundo domicilio en Puerto Maldonado. Hace unos años vinieron algunas familias shipibo procedentes del río Ucayali para integrarse a la comunidad. Las mujeres de este grupo se dedican a la confección de artesanías para la comercialización.

Cabe señalar que el idioma shipibo solo es hablado por pocos integrantes de la comunidad. La comunidad ha solicitado a la Dirección Regional de Educación la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Existen dos profesores de origen shipibo que son miembros de la comunidad. Sin embargo, ellos no han sido capacitados en la modalidad de EIB.

La comunidad se ha fortalecido en los últimos años, como consecuencia de las luchas constantes por la preservación de su territorio titulado contra la invasión de empresas mineras.

Las familias residentes se dedican a actividades de subsistencia como caza y pesca y todas tienen sus chacras que son indispensables para producir las bases de la alimentación, ya que la compra de alimentos en el mercado de Puerto Maldonado es costosa. Plátano, yuca, maíz y arroz son los principales cultivos, y como en todas las comunidades nativas, la crianza de animales menores, como pollos y patos, es de importancia para el autoconsumo familiar. La ganadería a pequeña escala solo es practicada por una familia.

Los comuneros también trabajan en el aprovechamiento de los recursos forestales maderables y no maderables. En 2013, el permiso comunal otorgado por OSINFOR estipuló una producción anual de 90,000 pies tablares.

La comunidad posee castañales que en la temporada de cosecha son trabajados de manera familiar. En 2013, se estimó la producción promedio de la comunidad en 3,500 barricas que equivalen a 245,000 kg por zafra anual. Recibe apoyo técnico de diversas ONG para el mejoramiento y la sostenibilidad de la producción no maderable, y posee el certificado orgánico de la castaña y del unguurahui (*Oenocarpus bataua*) para acceder a mejores precios en el mercado internacional. Asimismo, cuenta con un almacén de castaña y en contrapartida con la empresa Candela Perú construyeron una planta piloto de procesamiento de pulpa y aceite de unguurahui.

La minería es la principal actividad y fuente de ingresos en Tres Islas. 11 denuncios mineros pertenecen a la comunidad como persona jurídica y 7 denuncios han quedado como derechos pertenecientes a algunos comuneros de manera individual (Consortio Madre de Dios, 2013). Un 60.23% del territorio comunal se encuentra afectado por el problema de superposición territorial que corresponden a 123 denuncios mineros a nombre de terceros, ajenos a la comunidad. La Dirección Regional de Energía y Minas otorgó los denuncios sin consultar a la comunidad nativa. La minería ha creado serios problemas ambientales, principalmente por la contaminación de las tierras por el uso de mercurio y la deforestación de áreas colindantes al río Madre de Dios. Asimismo, la minería aurífera es desde hace décadas el foco que origina innumerables conflictos, tanto con terceros como entre los mismos comuneros.

En 2012, la comunidad Tres Islas ganó un litigio estratégico ante el Tribunal Constitucional por el caso de la invasión por terceros, taladores, mineros, transportistas y otros que la comunidad trató de controlar mediante la instalación de una caseta y tranquera de control. La corte reconoció que la asamblea de una comunidad nativa tiene el derecho de proteger la integridad de su territorio frente a terceros actuando como propietaria. Se trataba del primer caso en el que el Tribunal Constitucional del Perú reconoció la propiedad territorial y la autonomía, con base en la autodeterminación de los pueblos indígenas (Yrigoyen Fajado, 2013)¹⁴.

San Jacinto

La comunidad se ubica en la margen izquierda del río Madre de Dios, a unos 30 minutos río arriba de la Comunidad Nativa de Tres Islas. En 2013, sus habitantes sumaban 120 personas conformando unas 40 familias (Comunidad Nativa San Jacinto, 2014). Algunas de las personas mayores de edad aun hablan con fluidez la lengua shipibo. Otras entienden algunas palabras y expresiones.

Los fundadores de la comunidad se trasladaron del sector de Tres Islas a San Jacinto, antes conocido como "Alto Tres Islas", en la década de 1960, poco después de una inundación histórica del río Madre de Dios que afectó a muchas familias ribereñas. El nombre de la comunidad se deriva del

nombre de un señor de origen arequipeño que en tiempos de su asentamiento, tenía su casa en el lugar. Por ese tiempo, los mismos pobladores comenzaron a trabajar el oro de manera artesanal en las playas.

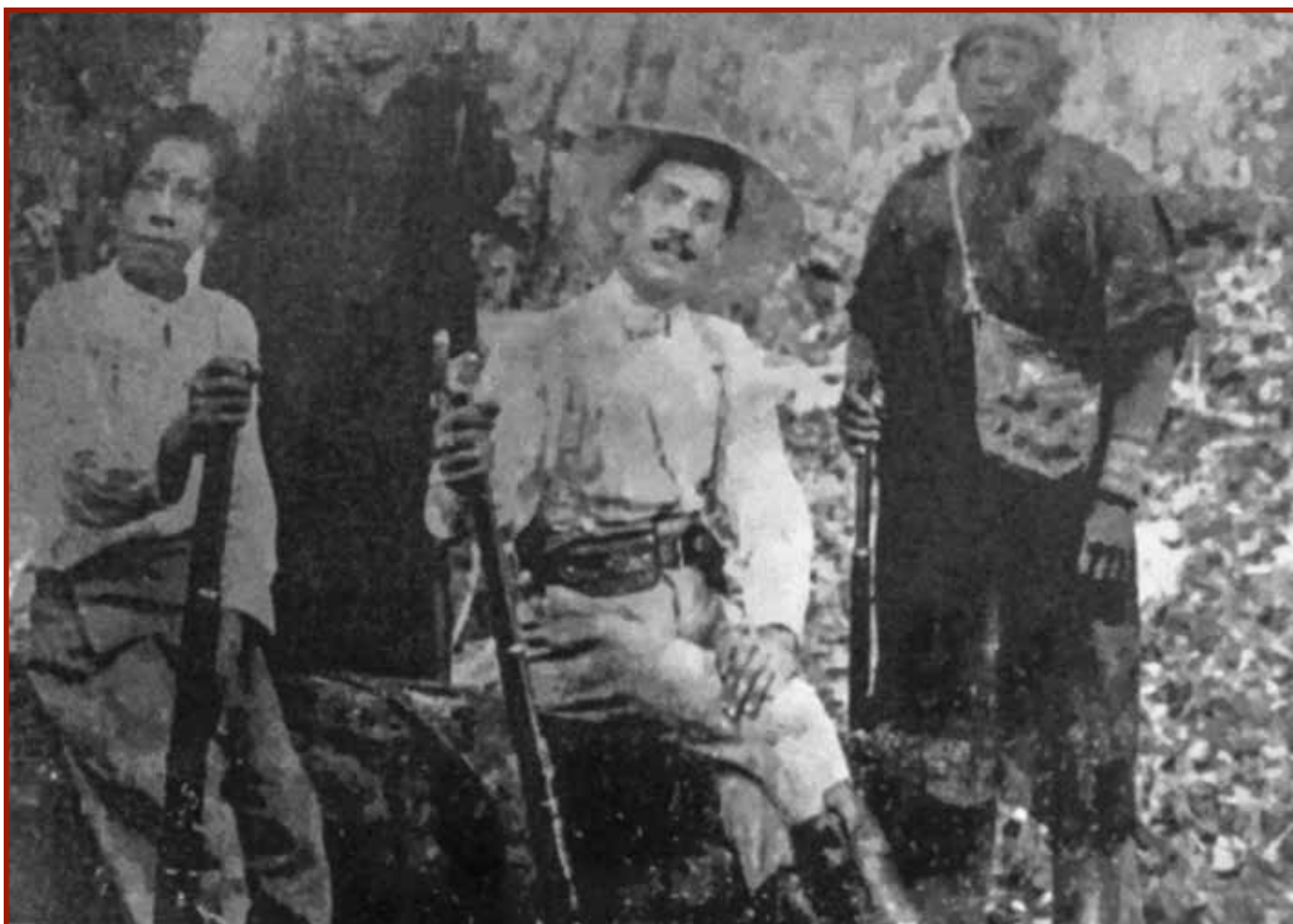
San Jacinto fue titulada con el apoyo de FENAMAD y el Centro Eori en 1992, con una superficie de 8,803.83 hectáreas. Sin embargo, georeferenciada, el área determinada es de 10,312.406 hectáreas.

Los comuneros de San Jacinto cultivan principalmente yuca, plátano, maíz y arroz, también se practica la crianza de animales menores de manera familiar, como pollos y patos. La caza y pesca contribuyen a complementar las necesidades alimenticias de la población. Una parte de la producción alimenticia es comercializada en los campamentos de mineros y en Puerto Maldonado. Algunas familias crían unas cabezas de ganado que generalmente se destina para la venta.

En 2013, la comunidad no contaba con ningún denuncia minero comunal, existiendo la superposición de 51 denuncios auríferos de terceros sobre su territorio comunal lo que equivale al 74.29% de su superficie (Consortio Madre de Dios, 2013). La superposición del territorio comunal con concesiones mineras de terceros causa conflictos constantes entre los comuneros y los concesionarios, sus invitados y peones. El desarrollo de la minería no cumple con los requisitos legales. Desde la titulación de la comunidad ningún derecho minero fue consultado con la comunidad en incumplimiento de los derechos estipulados en el Convenio 169 de la OIT. La minería aurífera genera graves problemas de saneamiento ambiental en el territorio comunal, como la contaminación de aguas y la acumulación de basurales. Asimismo, existe un aumento de las áreas degradadas.

Una actividad importante es la recolección de la castaña en cáscara. En 2013, la comunidad tenía una producción anual de aproximadamente 800-1,000 barricas (Consortio Madre de Dios, 2013). Como en la comunidad vecina de Tres Islas, muchos comuneros se desplazan constantemente entre Puerto Maldonado y su comunidad. Ante la falta de una escuela secundaria en la comunidad, los niños deben seguir sus estudios escolares en la capital departamental.

¹⁴ Sentencia del Tribunal Constitucional en el caso de la Comunidad Nativa Tres Islas. Exp. 1126-2011-HC/TC. Madre de Dios. Juana Griselda Payaba Cachique.



▲ Un alto empleado de la Casa Máximo Rodríguez y su guardia. Fuente: Ballón Landa (1917), entre las páginas 82 y 83.

El Pilar

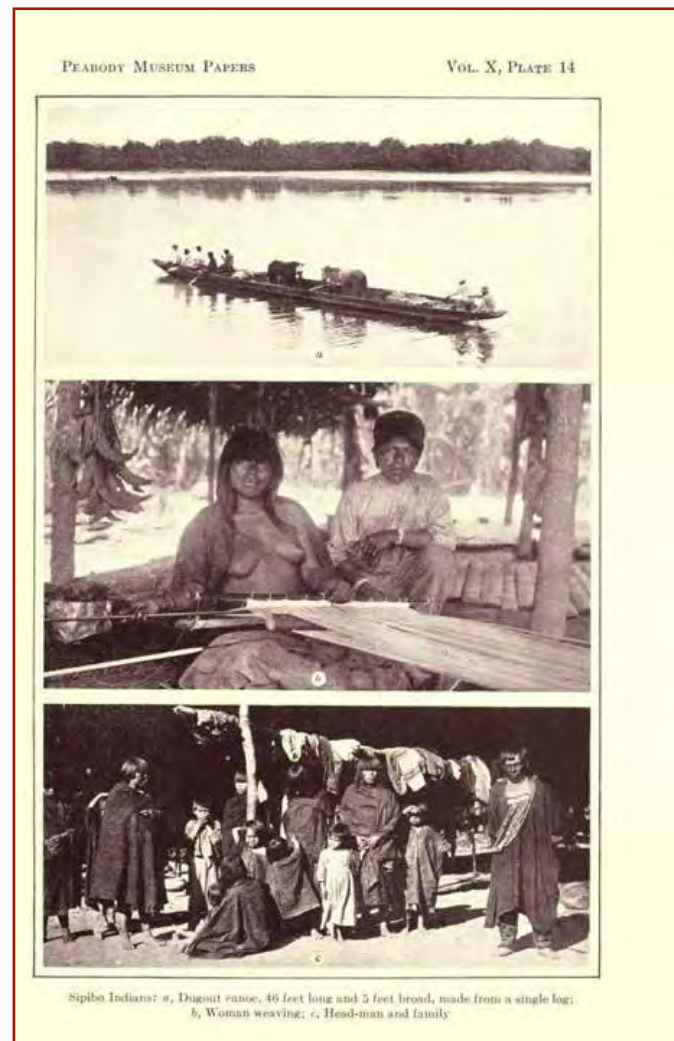
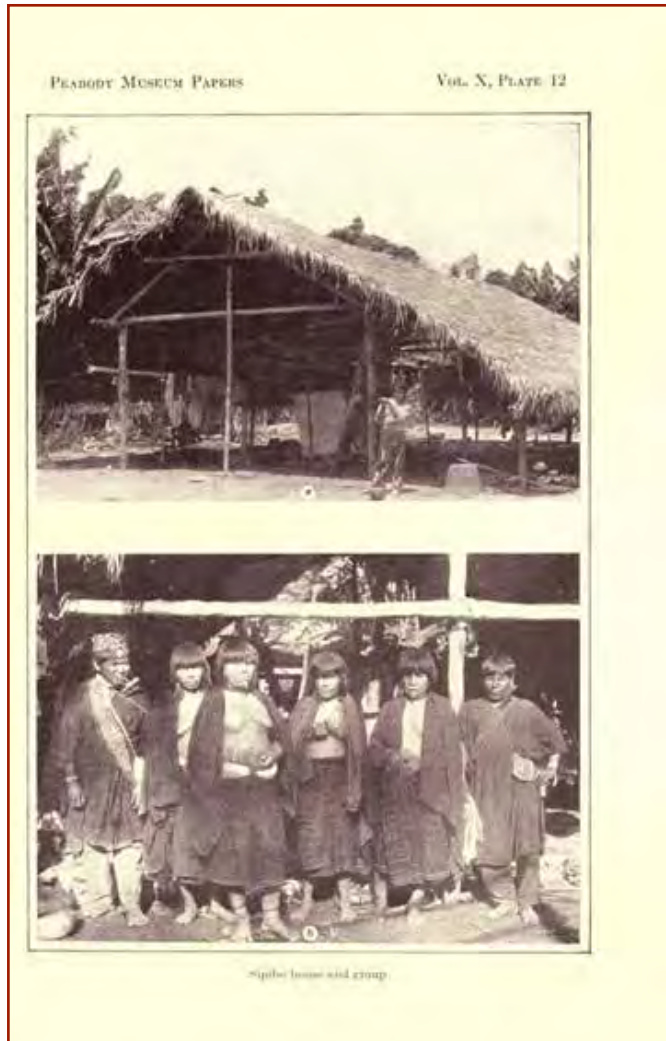
El área que comprende la comunidad formaba parte del fundo El Pilar de Máximo Rodríguez, el cual fue destinado en 1943, mediante testamento para establecer una misión dominica. Durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado, con la Reforma Agraria, este territorio fue revertido al Estado.

Cuando los dominicos abandonaron la misión en 1980, la comunidad fue constituida por familias pertenecientes a los pueblos Shipibo, Ese Eja, Matsigenka y Arasaire y posteriormente algunos pobladores provenientes de la sierra.

La comunidad nativa fue reconocida en 1986, y cuenta con una extensión territorial de 2,690 hectáreas. En 2013, El Pilar tenía 46 familias aproximadamente, conformando unos 150 pobladores (Comunidad Nativa El Pilar, 2014).

La agricultura es la fuente más importantes en la seguridad alimentaria de la comunidad. Las especies que más se producen son: plátano, maíz, yuca y arroz. También se tienen frutales, como: sapote, copoazú y cítricos. Una parte de la producción se vende en Puerto Maldonado. Además, se practica la caza y la pesca en el río. Existe una piscigranja que es de manejo comunal. Menos importancia tiene la recolección de castaña.

En 2014, tres familias de la comunidad contaban con derechos mineros. La comunidad está enfrentando la amenaza de invasión de mineros terceros. El Plan de Vida Comunal 2013-2020 (Comunidad Nativa El Pilar, 2014) identifica como uno de los retos el rescate de las lenguas originarias y de la identidad cultural para la nueva generación.



- ▲ Placa 12, a y b: Vivienda sipibo y grupo; placa 14: indígenas Sipibo, a: Canoa de madera de 46 pies de longitud y 5 pies de ancho tallada de una sola pieza b: Mujer tejiendo c: Jefe y familia (traducción del autor). Fuente: Farabee, 1922, placas N° 12 y 14. Farabee tomó las fotos en el puesto cauchero de Máximo Rodríguez cerca de la desembocadura del río Las Piedras por los años 1906-08, o sea poco tiempo después del traslado forzoso del grupo de Shipibo retratado a Madre de Dios. Farabee describe detalladamente su cultura material, mostrando admiración por los diseños geométricos, los artefactos de uso diario así como patrones culturales relacionados con el casamiento, ritos funerales y la medicina tradicional.

Referencias citadas

Alonso Ordieres, Rafael; Arbaiza González, Rossana (Estudio Introductorio, Edición y Notas)

2008 *Papachí Ese Eja. Misioneros dominicos y huarayos: Una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos.

Álvarez, José

1958 Sueños realizados. *Misiones Dominicanas del Perú* 39(229):29-34. Lima.

Aza, José Pío

1919 Un documento revelador. *Misiones Dominicanas del Perú* 1(2):37-48. Lima.

Ballón Landa, Alberto

1917 *Los hombres de la selva. Apuntes para un ensayo de sociología aplicada*. Tesis doctoral, Universidad Mayor de San Marcos. Lima: Oficina Tipográfica de "La Opinión Nacional".

Comunidad Nativa El Pilar

2014 *Plan de Vida 2013-2020*. Lima.

Comunidad Nativa San Jacinto

2014 *Plan de Vida 2013-2020*. Lima.

Consortio Madre de Dios

2013 Consultoría para la elaboración de las fichas de prospección de 12 comunidades indígenas de Madre de Dios. Informe elaborado por Carla Merediz Durant. Puerto Maldonado.

CORDEMAD (Corporación de Desarrollo de Madre de Dios-Gerencia de Estudios y Proyectos)

1986 *Madre de Dios: el Perú desconocido*. Puerto Maldonado.

Diario ABC (Madrid)

1 de julio de 1943, edición de la mañana, "Necrologías", p. 14.

Farabee, William Curtis

1922 Indian Tribes of Eastern Peru. *Papers of Peabody Museum of America Archaeology and Ethnology*, Vol. 10. Cambridge: Harvard University.

Fernández Moro, Wenceslao

1925 *Las misiones dominicanas entre los salvajes del Urubamba y Madre de Dios en el Oriente del Perú*. Vergara.
1952 *Cincuenta años en la selva peruana*. Madrid.

Hidalgo Okimura, Luis Guillermo

2013 "La Selva". *Bienvenido a Madre de Dios. Capital de la biodiversidad*. Lima.

Kuczynski Godard, Maxime H.

1945 *Iberia (Madre de Dios). Posibilidades de su organización en la postguerra*. Lima: Corporación Peruana del Amazonas.

La Revista

2012 *Madre de Dios, un paraíso perdido*. Lima.

La Vida Agrícola

Tomo 12, N° 152, Julio de 1935. Lima

Morin, Françoise

1998 Los Shipibo-Conibo. En: *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Fernando Santos y Frederica Barclay, eds., Vol. III, pp. 275-435. Balboa (Panamá): Smithsonian Tropical Research Institute/ Quito (Ecuador): Ediciones Abya-Yala.

Paredes Pando, Oscar

2013 *Explotación del caucho-shiringa, Brasil-Bolivia-Perú. Economías extractivo mercantiles en el alto Acre-Madre de Dios*. Amazonía Sur-Oriental siglos XVI-XX, tomo 2. Cusco: JL Editores.

Rummenhüller, Klaus

2003 Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*, Beatriz Huertas Castillo, Alfredo García Altamirano, eds. Documento IWGIA N° 32. pp. 165-188. Lima.

1988 Shipibos en Madre de Dios. La historia no escrita. *Perú Indígena* 27:13-33. Lima: Instituto Indigenista Peruano-IIP.

Santos, Ángel

1939 Viajando por el Tahuamanu. Los Yaminahuas, El milagro de la virgen blanca. *Misiones Dominicanas del Perú* 21(110):63-69. Lima.

Sarasola, José Sabas

1930 Del Madre de Dios al Acre. *Misiones Dominicanas del Perú* 12(59):123-139. Lima.

1943 Sobre el Madre de Dios: se abre nueva época de vida. *Misiones Dominicanas del Perú* 25(134):10-11. Lima.

Soria Heredia, José Manuel

1998 *Entre tribus amazónicas: la aventura misionera del P. José Álvarez, O.P. 1890-1970*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Toppin, Capt. H. S.

1916 The diplomatic History of the Peru-Bolivia Boundary. *Geographical Journal* 47(2):81-95. Londres.

Torralba, Adolfo

1978a Datos históricos para el análisis de una Misión: Lago Valencia. *Antisuyo* 1:153-165. Lima.

1978b Informe del Pilar. *Antisuyo* 1:201-205. Lima.

Villalta, Juan S.

1904 *Memoria que el ex-comisario del Madre de Dios, D. Juan S. Villalta, presenta a la Junta de Vías Fluviales. En Nuevas Exploraciones en la hoya del Madre de Dios*. Publicación de la Junta de Vías Fluviales. Lima: Litografía y Tipografía de Carlos Fabbri.

Yrigoyen Fajado, Raquel Z.

2013 Litigio estratégico en derechos indígenas. *La experiencia de la Comunidad Nativa Tres Islas (Madre de Dios, Perú)*. Lima: Editado con el apoyo de la Cooperación Técnica Alemana al Desarrollo Internacional-GIZ.



▲ Comunidad Nativa Boca Paríamanu poco después de su traslado a la ubicación actual. Foto: Klaus Rummenh ller, 1989.



Los Amahuaca en Madre de Dios

Klaus Rummenh ller

Introducción

La lengua amahuaca pertenece a la familia ling stica Pano. Su identidad no siempre es bien definida a causa de su fragmentación en numerosos parcialidades que, a su vez, tienen nombres propios, muchas de ellas terminan con el sufijo *-nahua*; por ejemplo: *Inohuo* (gente jaguar), *Ronohue* (gente anaconda) o *Sh h uo* (gente guacamayo colorado). No se sabe cuántas de estas parcialidades aún existen, ni se puede establecer con claridad, en algunos casos, si eran Amahuaca o pertenecían a grupos Yaminahua (Dole, 1998:134). Cabe señalar que la lengua hablada por los Amahuaca y Yaminahua, así como su cultura son similares (Verswijver, 1987), lo que indica que ambas se han separado en tiempos recientes. Ambos grupos mantienen relaciones estrechas hasta hoy, en una especie de simbiosis, donde los unos ambicionan algo de los otros. Esa situación ha generado agresiones, que en el pasado ha dado lugar a muchos enfrentamientos.

Según Gertrude Dole (1998:133) la palabra *Amahuaca* se pronuncia *amin waki*, que significa "hijos del ronsoco o capibara". Los Amahuaca explican que antiguamente

los ronsocos podían cantar en su idioma. Los Yine utilizaban el término despectivo *gipeteneri* para referirse a los Amahuaca, lo que significa "gente de capibara". Sin embargo, la aceptación general del uso de la palabra Amahuaca como autodenominación, se ha dado en tiempo reciente; antes se identificaron a sí mismos como *Juni kuin* ("gente verdadera", que coincide con la autodenominación de los Cashinahua), también de acuerdo al nombre de las respectivas parcialidades.

Para Philippe Erikson (1992:241) y Dole (1998:133) el término *amauka* es una designación de origen Arawak. Erikson (1992:241) señala que el etnónimo se refiere a un conjunto de grupos que varios dialectos caracterizados por una tonalidad muy marcada, cada grupo posee una o más autodesignaciones terminadas en *-nahua* o *-bo*.

El pueblo indígena aparece en fuentes históricas con nombres tales como *amenguaca*, *aenguaca*, *amahuaque*, *amajuaca*, *amaguaca*, *amawaka*, *amaguaco*, *amahouaca*, entre otros.

Cabe señalar que el nombre *Amahuaca* ha sido aplicado históricamente como sinónimo para pueblos indígenas de lengua Pano desconocidos y considerados belicosos. También existe confusión entre los etnónimos Amahuaca y Yaminahua, que fueron utilizados como sinónimos, por ejemplo, en fuentes brasileñas de la época del caucho (Castelo Branco, 1950:31, 34). Por estos motivos se debe tener una lectura crítica de las informaciones referentes a datos poblacionales y ubicaciones históricas (véase por ejemplo: Aguiar, 2008; Ans, 1972; Ans y Van Den Eynde, 1972; Carneiro, 1964 a, b; 1974 a, b; 1978; Dole, 1974 a, b, c; 1979 a, b, 1998; Farabee, 1922; Métraux, 1948).

Territorio histórico

La existencia de los Amahuaca está registrada en fuentes coloniales de misioneros jesuitas y franciscanos a partir del siglo XVII. En 1686, el jesuita Manuel Biedma encontró asentamientos abandonados de *amaguacas* en los ríos *Coniguati* y bajo *Taco*. En este último río encontró una aldea de 26 casas de un grupo llamado *maspo* que se decía también eran *amaguacas* (Biedma *et al.*, 1989:209).

En 1690, otro jesuita, Enrique Richter logró contactar algunos *aenguaca* en la desembocadura del río Imiría, afluente del río Ucayali, pero consideró que eran demasiado hostiles para ser catequizados (Maroni, 1988:111).

Durante siglos antes de iniciarse la época del caucho, los Amahuaca fueron duramente perseguidos por sus vecinos Yine (Piro), Konibo, Shipibo y Asháninka que buscaban capturar esclavos para cambiarlos por herramientas de metal a comerciantes mestizos de la cuenca del Ucayali. Por los constantes ataques que diezmaron fuertemente la población, los sobrevivientes se tornaron hostiles ante cualquier intento de intromisión en sus territorios. Los Amahuaca tuvieron que alejarse de los cursos bajos de los ríos tributarios orientales del Ucayali, refugiándose entre las colinas que separan las cabeceras. Para su mala suerte, los primeros caucheros abrieron sus rutas de acceso al Yurúa y al Purús a través de los varaderos donde se habían refugiado.

Los caucheros que abrieron el varadero a la cuenca del Purús, encontraron una población Amahuaca en el alto río Inuya que luego fue masacrada en gran parte y esclavizada en las correrías. Los sobrevivientes se dispersaron hacia las cabeceras de los ríos y riachuelos.

En los años 1870, los misioneros franciscanos lograron establecer contacto con un grupo de Amahuaca en el alto Tamaya durante un tiempo (Dole, 1998:143). En 1874, los Amahuaca estaban ubicados entre los ríos Sheshea y Tamaya en vecindad de los Yine (Piro), pero la mayoría de los informes indicaron que la población ocupaba un área mucho mayor y se encontraba dispersa a lo largo de los afluentes orientales del Ucayali, desde el Tamaya hacia el sur hasta por lo menos el tercer tributario del Urubamba (Sabaté, 1877:110; Dole, 1998:143).

Al iniciarse la expansión cauchera, las fuentes históricas ubicaban a los Amahuaca en la región geomorfológicamente formada por una meseta que separa la cuenca del Ucayali de las cuencas del Yurúa y Purús. La meseta es profundamente disecada y tiene una altura que varía entre 520 y 600 metros sobre el nivel de mar (Dole, 1998:130).

João Wilkens de Mattos (1874:5) localiza a los *amahuacas* entre los ríos Tamaya y Sepahua, señala que repetidas veces fueron catequizados por misioneros franciscanos, que son poco numerosos y eran masacrados por sus vecinos piros y conibos.

El explorador Jorge von Hassel (1905:211) menciona como pueblos indígenas en el Purús a los *Amahuacas* e *Imamalis* (de los últimos no se puede deducir por el nombre quiénes eran), y Fuentes (1908, tomo 2:126) a los «*Sipibos, Curanjas, Amahuacas, Maniches¹ y Yaminahua. Los famosos Piros están reducidos en su totalidad*».

En los primeros informes oficiales del gobierno brasileño, se ubica a los *Amoacas* o *Amahuacas* en las cabeceras del río Yurúa (Azevedo, 1905-1906; Linhares, 1911). Linares los ubica en la quebrada Amoacas junto con los Yaminahua y Chipinahua. Durante estos años, la región del alto Yurúa fue escenario de violentos choques entre caucheros peruanos y brasileños. Ambas bandas buscaban ampliar sus zonas de influencia a costa del otro. Los pueblos indígenas fueron desplazados, perseguidos y esclavizados tanto por patrones peruanos como brasileños.

Fuentes (1908, tomo 2:140) señala que existen gran número de «*yuminahuas y amahuacas*» en el alto Yurúa, principalmente en los ríos Sino y Tejo, en la quebrada de San Juan y en las montañas vecinas del río Tarauacá.

¹ Serían los Manchineri.

En 1905, el comisionado brasileño Euclides da Cunha (1986:166) encontró en el alto río Purús grupos de *piros*, *campas*, *amahuacas*, *conibos*, *sipivos*, *samas*², *coronauás* y *jaminauas*. Todos estaban esclavizados por patrones caucheros, entre los cuales el más importante era Carlos Scharff, que tenía bajo sus órdenes cerca de 400 hombres, entre ellos la mayoría eran *indios hamauacas* y *campas* (Cunha, 1986:264). Cunha solo tuvo contacto con la población indígena en los puestos caucheros a lo largo del río Purús.

El comisionado brasileño Belarmino Mendonça (1989:83) relata en su informe de la Comisión Mixta Brasileño Peruana 1904-1906 que fueron emboscados por amahuacas que tenían sus asentamientos en las cabeceras del Amuenya, Huacapistea, Guineal, Peligro, Paxiuba, Achupal, Breu, Pique-yacu y Tello, y que los mismos indígenas hacían sus excursiones a los valles del Envira y Ucayali y cultivan en abundancia yuca, papaya, maíz, camote, plátano y frijol. Asimismo, que entre ellos habían individuos que entendían un poco de portugués y/o español.

Rivet y Tastevin (1921:459) localizan los *amawaka* en los ríos Curanja y Purús, y otro grupo en el río Amoaca. Obviamente los autores estaban basándose en informaciones de Chandless (1866), quien estuvo en el área en la década de 1860, por lo que entonces eran ya obsoletas.

El médico brasileño comisionado al área de tendido de la línea telegráfica, João Brulino de Carvalho (1931) localiza a los Amahuaca en 1920-27 en el riachuelo Juruá-Mirim, en las cabeceras del Yurúa, cerca del varadero al río Abujao, afluente del Ucayali, y en vecindad de los Remo (Carvalho, 1931, citado en Castelo Branco, 1950:27). Casi las mismas ubicaciones encontramos en un informe del geólogo Víctor Oppenheim (1936):

«*Varias familias de amahuacos son conocidas en la margen derecha del alto río Tamayo y en la sierra de Utuquinía, en las cabeceras del mismo río en el Perú, así también en las cabeceras del río Abujao un grupo de amahuacos atacaba a los cazadores y exploradores de caucho aun en 1934*» (Oppenheim, 1936, en Gonçalves, 1991:272).

Debido a una feroz campaña para esclavizarlos y masacrarlos, la población Amahuaca se redujo notablemente,

también por el resultado de las enfermedades infecciosas introducidas por los foráneos no indígenas, las guerras contra los vecinos yaminahua y otros grupos, igualmente desplazados por los caucheros. Los sobrevivientes se agruparon en pequeños asentamientos dispersos conformados por familias extensas relacionadas entre sí.

El antropólogo alemán Günther Tessmann (1930) describe a los Amahuaca como indígenas hostiles frente a los blancos, viviendo en los nacientes del Juruá, Purús y Envira, y en las cabeceras de los afluentes de la margen derecha del Ucayali y Urubamba, entre los ríos Tamaya y Sepahua, estimando su población en 3,000 personas (datos de 1925). En 1944, monseñor Buenaventura Uriarte, misionero franciscano, menciona a los Amahuaca como una de las tribus no civilizadas en el Alto Purús (Uriarte, 1982:266-267).

Steward y Métraux (1948:565) localizan a los Amahuaca en las cabeceras de los afluentes del alto Ucayali, Juruá y Purús, específicamente entre los ríos Tamaya e Inuya, entre Chesea y Sepahua, en las cabeceras del Amonyá, entre el Gurumaha y Purús, y en los Amoaca, Tejo y São João, los últimos son afluentes del alto Yurúa. Asimismo, estiman su población para el año 1940 en 1,500 personas.

En los años de 1930, algunos grupos amahuaca fueron integrados en el sistema de enganche y habilitación por algunos patrones madereros en el Ucayali y Urubamba, junto con grupos de Yine y Asháninka. En estos años también se dieron contactos con los misioneros dominicos. Ellos, en 1947 instalaron una misión en la desembocadura del río Sepahua en el Bajo Urubamba. Esta misión atrajo en las décadas posteriores a familias de varios pueblos indígenas, entre ellos Amahuaca, Yine y Asháninka. En el mismo año fue instalado un puesto militar en el varadero del río Inuya, el cual se convirtió en otro punto de atracción para los Amahuaca, donde podían canjear herramientas de metal hasta 1958. De 1953 a 1968, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) tuvo una misión en el mismo varadero, que congregó a algunas familias provenientes de poblados vecinos (Dole, 1998:152). Las migraciones hacia las misiones de los dominicos y del ILV, las desarticulaciones posteriores, así como los desplazamientos promovidos por patrones madereros, dieron como resultado la distribución territorial contemporánea del pueblo Amahuaca, que es dispersa y fragmentada.

² Quiere decir *Chama*, una denominación genérica despectiva para los Shipibo y Konibo.

Cuadro 1. Territorio histórico y desplazamientos.

Ubicación	Año	Fuentes
Río Coniguati y bajo Taco	1686	Biedma (1989)
Desembocadura del río Imiría	1690	Richter (1690), en Maroni (1988)
Entre los ríos Tamaya y Sepahua	1874	Matos (1874:5)
Entre los ríos Sheshea y Tamaya en vecindad de los Yine (Piro). Dispersa a lo largo de los afluentes orientales del Ucayali, desde el Tamaya hacia el sur hasta por lo menos el tercer tributario del Urubamba	1874	Dole (1998:143)
Meseta que separa la cuenca del Ucayali de las cuencas del Yurúa y Purús	Antes del caucho	Dole (1998:130)
Río alto Purús (trabajando para caucheros) y en las riberas del varadero del río Sepahua que conecta con el Cujar (afluente del Purús)	1902-1905	Hassel (1905), Fuentes (1908, tomo 2:126 y 202)
Alto Yurúa, principalmente en los ríos Sino y Tejo, en la quebrada de San Juan y en las montañas vecinas del río Tarauacá	1902-1905	Fuentes (1908, tomo 2:140)
Alto Yurúa, en la quebrada Gregório y Libertade	1904-1905	Azevedo, en Castelo Branco (1950:15)
Alto Yurúa, quebrada Amoaca	1911	Linhares, en Castelo Branco (1950:23)
Cabeceras del Amuenya, Huacapista, Guineal, Peligro, Paxiuba, Achupal, Breu, Pique-yacu y Tello	1904-1906	Mendonça (1906:31)
Puestos de Carlos Scharff en Boca Curanja y alto Purús (trabajando para caucheros)	1905	Cunha (1986:166, 264)
Ríos Curanja y Purús, y otro grupo en el río Amoaca	1920 aprox.	Rivet y Tastevin (1921)
Riachuelo Jurua-Mirim, en las cabeceras del Yurúa, cerca del varadero al río Abujao, afluente del Ucayali, y en vecindad de los Remo	1920-27	Carvalho 1931, citado en Castelo Branco (1950:27)
Nacientes del Juruá, Purús y Envira, y las cabeceras de los afluentes de la margen derecha del Ucayali y Urubamba, entre los ríos Tamaya y Sepahua	1925	Tessmann (1930)
Margen derecha del alto río Tamayo y en la sierra de Utuquinía, en las cabeceras del mismo río en el Perú, así también en las cabeceras del río Abujao	1934	Oppenheim (1936), citado en Gonçalves (1991:272)
Cabeceras de los afluentes del alto Ucayali, Juruá, Purús, específicamente entre los ríos Tamaya e Inuya, entre Chesea y Sepahua, en las cabeceras del Amonya, entre el Gurumaha y Purús, y en los Amoaca, Tejo y São João, los últimos son afluentes del alto Yurúa	Décadas poscaucho	Steward y Métraux (1948: 505)
Río alto Purús (no civilizados)	1944	Uriarte, en Ortiz (1980:144)
Misión dominica en la desembocadura del río Sepahua en el Bajo Urubamba	1947	Dole (1998:151)
Varadero del Inuya, cerca del puesto militar	1947	Dole (1998:151)
Varadero del río Inuya, misión del ILV	1953-1968	Dole (1998:152)

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 2. Ubicación actual del pueblo indígena Amahuaca en el Perú.

Comunidades nativas	Condición jurídica	Adscripción étnica	Ubicación
Laureano	Titulada	Amahuaca, Sharanahua	Río Purús, sector alto
Santa Rosa	Titulada	Amahuaca	Alto Río Yurúa
Sepahua	Titulada	Multiétnico; Yine, Yaminahua, Amahuaca, otros	Desembocadura del río Sepahua en el Bajo Urubamba
Nuevo San Martín	Titulada	Amahuaca	Río Inuya
San Juan de Inuya	Titulada	Amahuaca	Río Inuya
Alto Esperanza del río Inuya	Reconocida (2016)	Amahuaca	Río Inuya
Paujillero	s/d	Amahuaca	Río Inuya
Boca Pariamanu	Titulada	Amahuaca	Desembocadura del río Pariamanu en el río Las Piedras
Huanpaya-1	Asentamiento de PICI	Amahuaca	Interior de la Reserva Indígena Murunahua
Huanpaya-2	Asentamiento de PICI	Amahuaca	Interior de la Reserva Indígena Murunahua
Huanpaya-3	Asentamiento de PICI	Amahuaca	Interior de la Reserva Indígena Murunahua
Mapuya-1	Asentamiento de PICI	Amahuaca	Interior de la Reserva Indígena Murunahua
Mapuya-2	Asentamiento de PICI	Amahuaca	Interior de la Reserva Indígena Murunahua

Fuentes: IBC (2016), Directorio de Comunidades Nativas del Perú. Ministerio de Cultura (2020). Base de datos de los Pueblos indígenas u originarios, en <https://bdpi.cultura.gob.pe/taxonomy/term/6> (accedido el 28 de mayo de 2020). Notas de campo del autor recogidas en las Comunidades Nativas de Laureano, Sepahua y Boca Pariamanu. Nota: PICI: Pueblo indígena en situación de contacto inicial.

Ubicación actual de comunidades nativas Amahuaca en el Perú

Los Amahuaca contemporáneos del Perú viven en por lo menos ocho Comunidades Nativas: Laureano, Santa Rosa, Sepahua, Nuevo San Martín, San Juan de Inuya, Alto Esperanza del río Inuya, Paujillero (todas en el departamento de Ucayali) y Boca Pariamanu (Madre de Dios). Sin embargo, existen varios asentamientos pequeños compuestos por unas pocas casas dispersas en su territorio de refugio histórico. Según informaciones recientes del Ministerio de Cultura, se ha identificado cinco asentamientos del pueblo Amahuaca en situación de contacto inicial en la Reserva Indígena Murunahua (Ucayali).

Según el resultado del censo nacionales 2017, por sus costumbres y sus antepasados, 411 personas que se han

autoidentificado como parte del pueblo Amahuaca a nivel nacional; y por el idioma o lengua materna con el que aprendió a hablar en su niñez solo han sido 328 personas que han manifestado que hablan la lengua amahuaca³.

Hace 33 años Gustaaf Verswijver (1987) estimó la población total de Amahuaca en 400 a 600 personas y es altamente probable que su población ha crecido en los últimos 30 años. Cabe precisar que se requiere de datos confiables sobre la población contemporánea del pueblo Amahuaca a nivel nacional.

Los Amahuaca en Madre de Dios

En la región Madre de Dios solo existe una comunidad nativa, Boca Pariamanu, aunque es posible que existan poblaciones Amahuaca en situación de aislamiento en

³ <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/amahuaca> (accedido el 28 de mayo de 2020).

las cabeceras de los ríos Las Piedras y Manu. La comunidad fue conformada por un grupo de Amahuaca que hasta la década de 1950 vivía en el alto río Las Piedras. Según el testimonio de Alberto Inuma, por el temor de los ataques de pueblos indígenas en aislamiento, bajaron el río Las Piedras hasta asentarse cerca del fundo Triunfo, propiedad del patrón español Emilio Touiller. Trabajaban en actividades agrícolas y forestales para el patrón que a cambio les proveía de productos de su almacén.

Por el año 1960 abandonaron el sitio y se asentaron río abajo, cerca de la desembocadura del río Pariamanu, donde se quedaron unos 10 años. Posteriormente, migraron al bajo río Las Piedras, a poca distancia de su desembocadura donde convivieron con familias mestizas. En esta época eran unas 30 familias amahuaca. En 1984, con apoyo de FENAMAD y la ONG Centro Eori, lograron el reconocimiento como comunidad nativa con el nombre Bajo Piedras. En 1988, debido a conflictos sobre el uso de recursos con colonos vecinos del área, volvieron a asentarse en la desembocadura del río Pariamanu. Posteriormente, liderados por el dirigente Walter Pacaya, tramitaron la modificación del nombre de la comunidad a Boca Pariamanu y su titulación como comunidad nativa (Rummenhöller, Cárdenas y Lazarte, 1991:109).

«Mi papá trabajaba goma en el fundo Triunfo. Ahí hemos crecido nosotros, éramos chiquitos. Ahí había un señor que tenía gomal, Emilio Touiller. Diez años mi papá trabajaba goma. El señor Touiller esclavizaba a mis viejos. Él no quería que hablen nuestro idioma, les reñía a mis viejos, yo era chiquito, nos quería chicotear, por eso hemos quedado olvidando nuestro idioma, pero yo sé un poco, “¡habla castellano!”, les decía el señor Emilio, yo como era chiquito tenía miedo, le escuchaba nomás que les reía a mi mamá, mi papá. Mi familia, mis tíos, ellos sí hablaban idioma entre ellos y cuando venía ese señor se callaban de miedo. Le reñían a los viejos, a mi papá, les reñía “no deben dar [la goma] a nadie, todo es para mí”, así les decía. No usaban moneda, dinero, cualquier cosa les daba, unas ropas [en cambio] para unas gomas así, como una esclavitud era, no conocimos plata, de todo tenía ese señor [en su almacén]. Los viejos no querían bajar [a Puerto Maldonado], pero después decidieron escaparse. Sí, en balsita, haciendo uno

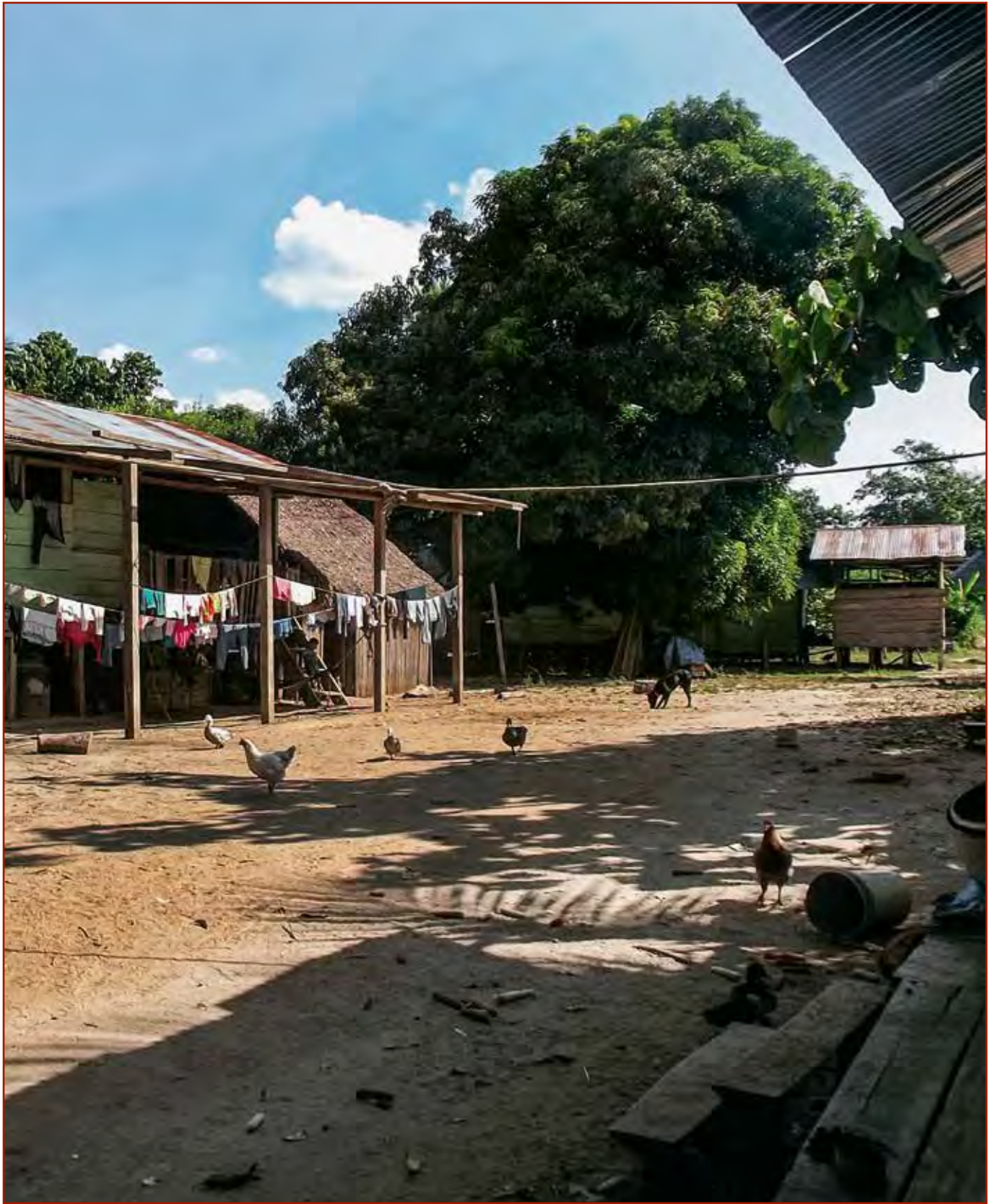
hemos bajado por acá al río Pariamanu primero nos hemos establecido en una quebrada, ahí hemos estado con toda mi familia, ahí vivían mis tíos, mis abuelitos, mi mamá, todos. Llegamos, nos hemos instalado, se ha hecho una casita bastante abierta para mis tíos, mi abuelita, todos vivían ahí. Ya no había patrón, puro nosotros. Había como 25 [familias], con todos los chiquitos. Después mi papá se fue con todas las familias a Bajo Piedras. Los hermanos, todos. Después doña María Lazarte, una antropóloga, nos dijo que mejor se va a hacer un terreno para nosotros mismos, por eso hemos venido todos por acá [Boca Pariamanu]. Mi papá ha formado esta comunidad. Se llama Juan Inuma Castillo, él era presidente. La mayoría son de apellido Inuma, Pacaya y Aguirre» (testimonio de Luis Inuma, 15/05/2014).

Dada la abundancia de castañales de la zona del río Las Piedras, la cosecha, procesamiento y venta de la castaña es una de las principales actividades de la comunidad durante la temporada de zafra (entre enero y marzo). Como en otras comunidades de la región, también existe una fuerte dependencia de la extracción de madera. A través de ONG han realizado ordenamiento e inventarios de sus recursos forestales.

Existe superposición de un derecho minero sobre el territorio comunal en un área de 21 hectáreas. Aunque la comunidad no ha permitido que el titular trabaje, reconoce que es una amenaza y mantienen vigilancia constante en la zona, ya que han habido intentos de invasión en otras oportunidades. La comunidad reconoce que necesita fortalecer su organización comunal para hacerle frente al avance de los mineros.

Si bien a lo largo del tiempo, algunos dirigentes han manifestado interés en la revaloración cultural, a través de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), en la actualidad el idioma es hablado por pocas personas de la comunidad.

En 2013, la comunidad estaba compuesta por 25 familias sumando 116 habitantes. Existe un aproximado de 80% de familias mixtas indígena-ribereño amazónicas y un 20% está compuesto por familias mixtas amazónico-andinas (Consortio Madre de Dios, 2013).



▲ Comunidad Nativa Boca Pariamanu. Foto: Klaus Rummenh ller, 2017.



▲ Comunidad Nativa Boca Paríamanu. Foto: Klaus Rummenh ller, 2019.

Referencias citadas

Aguiar, María Suelí de

2008 Names of Pano groups and the endings -bo, -nawa and -huaca. *Universos* 5:9-36. Rioja.

Ans, André-Marcel d'

1972 *Repertorios etno-botánico y etno-zoológico amahuaca (Pano)*, Documento de Trabajo N° 3. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Centro de Investigación y Lingüística Aplicada.

Ans, André Marcel d'; Van Den Eynde, Els

1972 *Léxico amahuaca (Pano)*. Documento de Trabajo N° 6. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Centro de Investigación y Lingüística Aplicada.

Azevedo, Gregório Taumarturgo de

1905-1906 *Relatórios sobre o Departamento do Alto-Juruá, relativos aos anos de 1905 e 1906*. Prefeitura do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Inédito.

Biedma, Manuel et al.

1989 *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Monumenta Amazónica, tomo B5. Iquitos: IIAP/CETA.

Carneiro, Robert L.

1964a The Amahuaca and the spirit world. *Ethnology* 3:6-11. Pittsburgh.

1964b Logging and the Patron System among the Amahuaca of Eastern Peru. *Actas del XXXV Congreso de Americanistas*, tomo 3, pp. 323-327. Ciudad de México.

1974a [1970] Hunting and Hunting Magic Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. En: *Native South Americans*. Patricia Lyon, ed., pp. 122-132. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

1974b On the Use of the Stone Axe by the Amahuaca Indians of Eastern Peru. *Ethnologische Zeitschrift Zürich* 1:107-122. Zürich.

1978 [1961] El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del este del Perú. En: *Etnicidad y ecología*. Chirif, Alberto, comp., pp. 27-40 Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Carvalho, João Braulino de

1931 Breve noticia sobre os indígenas que habitam a fronteira do Brasil com o Peru. *Boletim do Museu Nacional* 8(3):225-256. Rio de Janeiro.

Castelo Branco, José Moreira

1950 O gentio acreano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileira* 207:3-78. Rio de Janeiro.

Chandless, William

1866 Ascent of the River Purus. *Journal of the Royal Geographical Society* 35:86-118. Londres.

Consortio Madre de Dios

2013 Consultoría para la elaboración de las fichas de prospección de 12 comunidades indígenas de Madre de Dios. Informe elaborado por Carla Merediz Durant. Puerto Maldonado.

Cunha, Euclides da

1986 [1907] *Um Paraíso Perdido*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio; Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos, da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Acre.

Dole, Gertrude

- 1974a [1964] Endocannibalism among the Amahuaca Indians. En: *Native South Americans*. Patricia Lyon, ed., Pp. 302-308. Prospect Heights, Ill: Waveland Press.
- 1974b The Marriages of Pacho: a Women's Life among the Amahuaca. En: *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*. Carolyn J. Mathiasson, ed., pp. 3-35. Nueva York: The Free Press.
- 1974c Types of Amahuaca pottery and techniques of its construction. *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, 1:145-159. Zürich (Suiza).
- 1979a Amahuaca Women in Social Change. En: *Sex Roles in Changing Cultures*. Ann McElrey y Carolyn Matthiasson, eds., Occasional Papers in Anthropology 1:111-121. Buffalo: State University of New York.
- 1979b Pattern and variation in Amahuaca kin terminology. En: *Working Papers on South American Indians*, N° 1, pp. 13-36. Bennington, Vermont: Bennington Collage.
- 1998 Los Amahuaca. En: *Guía etnográfica de la alta Amazonía*. Fernando Santos y Frederica Barclay, eds., Vol III, pp. 125-273. Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/Ediciones Abya-Yala.

Erikson, Philippe

- 1992 Uma singular pluralidade: a etno-historia Pano. En: *História dos Índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha, org., pp. 239-252. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

Farabee, William Curtis

- 1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 10. Cambridge: Harvard University.

Fuentes, Hildebrando

- 1908 *Loreto: Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos i sociales*. 2 tomos. Lima: Imprenta La Revista

Gonçalves, Marco Antonio, org.

- 1991 *História e etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena; LPS/IFCS/UFRJ; Fundação Universitária José Bonifácio.

Hassel, Jorge von

- 1905 Estudio de los varaderos del Purús, Jurúa y Manu. En: *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto (18 vols.)*, Carlos Larrabure i Correa, ed., vol., pp. 209- 213. Lima: Imprenta La Opinión Nacional.

IBC (Instituto del Bien Común)

- 2016 *Directorio de Comunidades Nativas del Perú*. En: <https://bdpi.cultura.gob.pe/taxonomy/term/6> (accedido el 28 de mayo de 2020).

Linhares, Máximo

- 1913 Os Índios do Território do Acre. *Jornal do Comercio*, Rio de Janeiro, 12 de enero de 1913.

Maroni, Pablo

- 1988 [1738] *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Monumenta Amazónica, tomo B4. Iquitos: IIAP/CETA.

Matos, João Wilkens de

- 1874 *Diccionario topographico do departamento de Loreto na Republica do Perú*. Belém: Tipografía Commercio do Pará.

Mendonça, Belarmino

- 1989 [1905] *Reconhecimento do rio Juruá (1905)*. Belo Horizonte: Itatiaia; Fundação Cultural do Estado do Acre.
- 1989 [1906] Aborígenes. En: *Informes de las Comisiones Mixtas Peruano-Brasileras encargadas del reconocimiento de los ríos Alto Purús i Alto Yuruá*. Lima: La Opinión Nacional.

Métraux, Alfred

1948 Tribes of the Juruá-Purus Basins. En: *Handbook of South American Indians*, Vol 3. Julian H. Steward, ed., Washington: Government Printing Office, pp. 657-686.

Ministerio de Cultura

2020 *Base de datos de los Pueblos indígenas u originarios*. Disponible en: <https://bdpi.cultura.gob.pe/>

Oppenheim, Víctor

1936 Notas ethnographicas sobre os indígenas do Alto Juruá (Acre) e Vale do Ucayali (Peru). *Annaes da Academia Brasileira de Ciencias* VIII:145-155. Rio de Janeiro.

Ortíz, Dionisio

1980 *Monografía del Purús*. Lima: Gráfica 30.

Rummenhøller, Klaus; Cardenas, Clara; Lazarte, María

1991 *Diagnóstico situacional de comunidades nativas de Madre de Dios*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

Rivet, Paul; Tastevin, Constant

1921 Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrofes. *La Géographie* 35(5): 458-482. París: Société de Géographie.

Sabaté, Luis

1877 *Viaje de los padres misioneros del convento del Cuzco a las tribus salvajes de los Campas, Piros, Cunibos y Shipibos en el año de 1874*. Lima: Tipografía La Sociedad.

Steward, Julian H.; Métraux, Alfred

1948 Tribes of the Peruvian Montaña. En: *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed., Vol. 3, pp. 507-656. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington: United States Government Printing Office.

Tessmann, Günther

1999 [1930] *Los indígenas del Perú nororiental: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala.

Uriarte, Buenaventura, L.,

1982 *La Montaña del Perú*. Lima: Gráfica 30.

Verswijver, Gustaaf

1987 *Information on some little-known Pano groups of Southwestern Perú*. Ginebra: Musée d' Ethnographie (manuscrito).



▲ Vivienda Matsigenka-Nanti. Foto: INDEPA.



Pueblos en aislamiento y en contacto inicial de Madre de Dios

Beatriz Huertas Castillo

Introducción

Madre de Dios es uno de los departamentos de la Amazonía peruana habitado por pueblos denominados en aislamiento y en contacto inicial¹. Sus territorios, localizados al norte y al oeste, trascienden los límites departamentales y también el límite internacional con Brasil, y forman parte del Corredor Territorial Pano, Arawak y otros. Ocupan así una de las mayores extensiones territoriales continuas de pueblos en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía. De otro lado, se dispone de información sobre la presencia de pueblos en aislamiento en la frontera con Bolivia, que guarda coherencia con esfuerzos realizados por organizaciones de la sociedad civil en dicho país para garantizar sus derechos fundamentales en esa región fronteriza.

Filmaciones ocasionales mostrando imágenes de algunos miembros de pueblos en aislamiento durante sus desplazamientos por las riberas de los ríos en época de estiaje son difundidas eventualmente por los medios de comunicación, causando sorpresa entre la población que difícilmente sabe de su existencia y recibiendo un trato anecdótico. Sin embargo, estos pueblos afrontan una situación

de alta vulnerabilidad debido a una serie de factores, una realidad poco conocida. Existen crecientes presiones sobre sus territorios, parte de estos sin seguridad jurídica y desprotegidos, que están teniendo impactos directos en su integridad física y sociocultural, mientras que la promoción de proyectos extractivos y de infraestructura, tanto por el propio gobierno nacional y regional, como por grupos de interés, hace avizorar la expansión y agudización de los problemas que enfrentan.

La precariedad de la situación de estos pueblos también responde a la mayor exposición al contacto visual y a interacciones con el entorno que un grupo de indígenas en aislamiento ha mantenido en los últimos años en un sector del frecuentemente transitado río Alto Madre de Dios, así como a la adopción de decisiones gubernamentales que en determinado momento intensificaron dichas interacciones desencadenando situaciones de grave riesgo, tanto para la población en aislamiento como para los propios agentes de protección del Estado. Los peligros sobre este grupo se agudizan debido a la

¹ Estos son: Loreto, Ucayali, Madre de Dios, Huánuco, Junín, Cusco y probablemente el norte de Puno hacia la frontera con Madre de Dios.

dinámica poblacional y económica existente en la zona y que se acrecentó a raíz del avance en la construcción de una carretera que uniría el alto Madre de Dios con la zona minera y favorecería las migraciones, la invasión de los territorios indígenas, incluyendo las playas donde se localiza la población mencionada, la tala indiscriminada, el narcotráfico, mayor tránsito de trabajadores hacia las zonas de explotación aurífera, entre otros.

La situación de la población en contacto inicial, tanto del departamento como del resto del país, es la mayor expresión de las condiciones a las que las interacciones aceleradas por terceros, la drástica alteración de sus patrones de asentamiento y subsistencia, y el consecuente incremento de la incidencia de enfermedades los ha conducido. Esto demuestra, además, que el Estado no tiene condiciones para atender adecuadamente y garantizar la integridad, la salud y los derechos de estas poblaciones.

Apelando a la solidaridad e identificación étnica, desde la década de 1990, algunas organizaciones indígenas, con el apoyo de organizaciones aliadas, han asumido políticas institucionales y acciones concretas de protección de los pueblos en aislamiento y en contacto inicial, habiendo obtenido logros importantes, como el reconocimiento oficial de una parte de sus territorios y el establecimiento de mecanismos de protección *in situ*. Asimismo, desde 2015, se viene promoviendo la protección integral de los corredores territoriales habitados por estos pueblos, áreas que además están afectadas por diferentes categorías legales, algunas de ellas destinadas a la explotación de recursos como la madera y los hidrocarburos. Otra amenaza para estos corredores es la promoción de diversos proyectos económicos y viales que colocan a dichos pueblos en peligro.

El presente artículo desarrolla aspectos conceptuales en torno a estos pueblos, expone brevemente sus características históricas y socioculturales para luego pasar a detallar las presiones y amenazas que enfrentan. Finalmente, se presentan propuestas que vienen siendo formuladas desde la sociedad civil, bajo los principios de respeto a la autodeterminación y el territorio de estos pueblos, con el objetivo de garantizar su integridad física, sociocultural y territorial.

Sobre términos y definiciones

Se denomina *pueblos en aislamiento* a colectividades que rechazan el establecimiento de interacciones directas y sostenidas con personas ajenas a sus grupos. Exis-

ten diferentes niveles de aislamiento, como el mantenido por poblaciones indígenas al noroeste del departamento de Madre de Dios, del que se sabe muy poco ante los cuidados que mantienen para no ser vistos por los pobladores vecinos. Existen también casos como el de familias Mashco Piro, que durante sus desplazamientos estacionales en época de estiaje pueden aproximarse a una comunidad, con cuyos habitantes comparten en alguna medida características lingüísticas, para obtener objetos de metal, plátanos, entre otros productos de las chacras.

El aislamiento de estos pueblos está relacionado con momentos históricos de extrema violencia y/o expansión de enfermedades que se desencadenaron sobre sus antecesores, quienes optaron por refugiarse en lugares inaccesibles, distanciándose así del resto de la sociedad. En los años posteriores, la presión sobre los espacios que habitan continuó a través de actividades económicas, como el tráfico de pieles, la caza comercial, la explotación de madera e hidrocarburos, el narcotráfico, etc. De esta manera, su conocimiento de las amenazas en el entorno, su temor a ser agredidos o adquirir enfermedades, su percepción del otro y de su forma de vida en contraposición con la propia, son factores que motivarían su rechazo a interactuar directa y sostenidamente con otras personas.

El aislamiento puede ser entendido, en consecuencia, como una estrategia de sobrevivencia asumida en momentos históricos de intensa agresión (Huertas, 2012), la cual, con el paso del tiempo adquirió nuevas formas e involucró a nuevos actores. Hablamos así de un modo de vida marcado por interacciones históricas con el entorno que posteriormente fueron limitándose debido a sus trágicas consecuencias sobre la población y conllevaron adaptaciones a los ámbitos geográficos localizados en zonas distantes y de difícil acceso hacia donde esta se dirigió. Es importante señalar que el análisis de los factores que condujeron a estos pueblos o poblaciones al aislamiento trae abajo mitos sobre pureza cultural o estancamiento histórico respecto a ellos, pues no existen colectividades que vivan completamente al margen de procesos sociales regionales o detenidas en el tiempo. Por el contrario, toda sociedad es resultado de sus interacciones con los “otros”.

Se dice que una población se encuentra en “contacto inicial” cuando retoma sus interacciones con el resto de la sociedad de modo más directo y fluido. Estos procesos se han venido dando de manera violenta y forzada

por terceros, derivando en la sedentarización acelerada, y con ello, se han producido drásticos cambios en los patrones de asentamiento y subsistencia, los mismos que tienen relación directa con la alta incidencia de enfermedades que los afecta. El llamado “contacto inicial” se mantiene en tanto la población presente condiciones de elevada vulnerabilidad, principalmente en términos de salud, entendida en su sentido integral (relación entre aspectos físicos, psicológicos, emocionales, sociales, culturales de la persona y su colectividad).

Cabe recalcar que desde la mirada antropológica, la terminología “pueblos en aislamiento” o “en contacto inicial” resulta arbitraria puesto que, como se ha señalado, no existen pueblos que vivan completamente al margen de los procesos que ocurren en su medio y en consecuencia inician el “contacto” con las poblaciones del entorno de un momento a otro. Por esa razón, su uso en este artículo se enmarca en dos criterios: por un lado, enfatizar la decisión de estos pueblos de limitar sus interacciones con la población vecina; y de otro, subrayar la situación de vulnerabilidad que afrontan y que demanda la adopción de medidas para garantizar su integridad física y sociocultural.

Pueblos en aislamiento y en contacto inicial en Madre de Dios y zonas adyacentes

Los pueblos en aislamiento que habitan Madre de Dios y las zonas adyacentes son los llamados Mashco Piro, subgrupos Matsigenka y pueblos no identificados localizados en la parte noroccidental y suroriental del departamento². La población en contacto inicial está conformada por subgrupos Matsigenka.

Mashco Piro

Con este nombre se denomina a uno de los pueblos en aislamiento más numeroso y extendido de la Amazonía peruana. Se organizan en grupos residenciales conformados por familias extensas. Mantienen una alta movilidad por los bosques que conforman su territorio y viven principalmente de la caza de animales de monte y aves, y la recolección de huevos de tortugas, frutos, así como una diversidad de productos del bosque. Durante sus desplazamientos en época de verano amazónico (abril-octubre) pueden aproximarse a alguna chacra cer-

cana y consumir productos de estas. Su idioma es entendido por los miembros del pueblo Yine, establecidos en comunidades aledañas a sus territorios, con algunos de los cuales han tenido tensos encuentros y diálogos.

Existen documentos históricos que dan cuenta de la presencia de poblaciones indígenas a las que se denominó “Mashco Piro” o “Piro Mashco” en los afluentes del río Manu, las cuales se enfrentaron con los caucheros que ingresaron a este río desde la cuenca del Urubamba a fines del siglo XIX (Valdez Lozano, 1944; Álvarez Lobo, 1996). Los indígenas perdieron a gran parte de sus miembros ante la intensidad de los enfrentamientos y la superioridad de las armas de los foráneos, y los sobrevivientes se dirigieron a las cabeceras de este río para ponerse a salvo. Los caucheros instalaron sus barracas en una serie de ríos, como el Manu, Los Amigos, Las Piedras, Purús y Tahuamanu, donde se encontraban los manchales de caucho. En los alrededores de sus instalaciones se encontraban los asentamientos que reunían a numerosos indígenas de diferentes pueblos, entre ellos, Yine, los cuales constituían la mano de obra para la extracción del látex (Huertas, 2002).

Los abusos laborales, las torturas y el contagio de enfermedades entre los indígenas ocasionaron revueltas y la huida de familias enteras, algunas de ellas a zonas inhóspitas en busca de mejores condiciones para vivir. El retiro de las poblaciones indígenas es mencionado por geógrafos, científicos y viajeros que recorrieron la zona durante la época del caucho (Junta de Vías Fluviales, 1902; Farabee, 1922; Valdez Lozano, 1944; Álvarez Lobo, 1996). Es probable que los actualmente llamados Mashco Piro en aislamiento sean descendientes de los grupos Yine u otros pueblos emparentados con este, que sobrevivieron a los vejámenes de la época de auge del caucho.

En la década de 1960, indígenas en aislamiento de los ríos Manu y Los Amigos, probablemente miembros de este pueblo, fueron agredidos con explosivos por la empresa petrolera International Petroleum Company y sus subcontratistas, que ingresaron a sus territorios para realizar operaciones de exploración sísmica. En la década de 1980, tres mujeres Mashco Piro del río Manu, que por mucho tiempo fueron conocidas como “Las mujeres de Pakitsa”

² Se ha obviado detalles sobre la ubicación de estos pueblos por motivos de protección de su integridad.

o “Las tres de Pakitsa”, luego de aproximarse a un puesto de vigilancia del Parque Nacional del Manu, fueron trasladadas a una comunidad indígena cercana por miembros de esta. A mediados de los años 1990, trabajadores de la empresa petrolera Mobil Exploration and Producing Inc., que realizaron operaciones de exploración sísmica en la cuenca del río Las Piedras, fueron testigos de la presencia de estas poblaciones en reiteradas ocasiones. Los hechos fueron registrados en el documento “Prevención de riesgo social y estimación de riesgos en la cuenca alta del río Las Piedras, Madre de Dios” (Dávila y Montoya, 1999). Entre los años 1999 y 2006, época de auge de la tala de caoba (*Swietenia macrophylla*) en Madre de Dios, se produjeron enfrentamientos entre madereros y Mashco Piro, lo cual motivó la presentación de numerosas denuncias y solicitudes de protección ante el Estado por la organización indígena regional, la Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD).

Entre los años 1999 y 2001, la organización indígena regional realizó los estudios sobre la ocupación territorial de este pueblo y de otros, también en aislamiento, y solicitó al Estado el reconocimiento oficial de dichas áreas en base al estudio señalado. Como resultado de ello, en abril de 2002, el Estado reconoció oficialmente la Reserva Territorial solicitada a su favor, aunque solo en una parte del área que fue planteada. La presencia de Mashco Piro en los diferentes ríos es advertida por miembros de comunidades indígenas vecinas, y registrada mayormente por agentes de protección del Viceministerio de Interculturalidad y guardaparques de los parques nacionales Alto Purús y Manu. En el año 2011, un grupo de indígenas Mashco Piro del Manu empezó a frecuentar un sector de las playas del río alto Madre de Dios. Trataremos sobre su situación líneas abajo.

Matsigenka

La población en aislamiento y en contacto inicial constituye subgrupos de este pueblo, cuya población mayoritaria mantiene contacto sostenido con la sociedad envolvente. Viven dispersos y presentan diversos grados de aislamiento, encontrándose desde grupos que rehúyen al contacto físico de manera drástica hasta los que, esporádicamente, intercambian objetos –como machetes, hachas y ollas– con parientes o paisanos de comunidades nativas vecinas. Matsigenkas en contacto inicial refieren que el aislamiento de algunos grupos familiares responde a su temor de ser capturados y vendidos, en clara alusión a los vejámenes sufridos durante el auge de la economía del caucho en las cuencas del Urubamba y Manu.

En los años 1950, miembros del Instituto Lingüístico de Verano contactaron a algunas familias matsigenka en aislamiento del Manu y las reunió en torno a la comunidad denominada Tayakome; sin embargo, las enfermedades, que se expandieron rápidamente entre la población, y una serie de problemas internos, causaron su división. Posteriormente, conflictos interétnicos entre Matsigenka y Yora (Nahua), azuzados por la presencia de empresas petroleras en sus territorios, motivaron migraciones en diferentes direcciones, interacciones físicas, expansión de enfermedades, muertes, sedentarización y conformación de asentamientos como Yomibato, en el Manu (Shepard, 2003). A inicios de los años 1970 se creó el Parque Nacional del Manu, cuya superficie abarcó la mayor parte del territorio habitado por los Matsigenka en aislamiento y contacto inicial de esta cuenca.

En el alto Manu se localizan las comunidades Matsigenka de Tayakome, Yomibato, Tsirerishi o Maizal y Sarigeminiki o Cacaotal. Aun habiendo transcurrido más de seis décadas desde que establecieron contacto relativamente sostenido, se les puede considerar como una población en contacto inicial debido a su mantenimiento de una alta vulnerabilidad a las enfermedades y los graves efectos que estas suelen causar entre la población.

En el río alto Madre de Dios también habitan miembros de este pueblo en contacto inicial y en aislamiento. Algunas familias en contacto inicial acuden a la comunidad Wachiperi-Matsigenka Santa Rosa de Huacaria para solicitar asistencia médica ante los frecuentes brotes de enfermedades que los afectan o para visitar a sus familiares que se han integrado a la comunidad. Además, frecuentan la comunidad Palotoa-Teparo donde permanecen unos meses y luego retornan a sus asentamientos. Esta comunidad no tiene posta médica por lo que en caso de enfermedad, los Matsigenka se ven obligados a acudir al puesto de salud ubicado en el caserío andino próximo Palotoa-Llactapampa, donde existe una muy alta incidencia de leishmania, lo cual representa un riesgo para la salud de la población ante su fragilidad inmunológica (Neptalí Cueva, comunicación personal, 2014).

De otro lado, un poblador andino que vive con varias mujeres Matsigenka en situación de contacto inicial en el río Mameria es conocido por explotar a sus hijos y parientes políticos llevándolos a trabajar a las chacras de café localizadas en el valle de Lacco, en el distrito de Yanatile, Cusco. En reiteradas ocasiones, la expansión

de enfermedades entre familias del Mameria ha estado relacionada con dichos desplazamientos hacia la zona andina (Neptalí Cueva, comunicación personal, 2014). Respecto a los Matsigenka en aislamiento, en varios casos, mantienen relaciones de parentesco con los que se encuentran en contacto inicial. Son considerados hostiles por las poblaciones vecinas debido a su rechazo a interactuar con otras personas.

Pertenencia étnica no identificada de la zona noroccidental de Madre de Dios

La presencia de indígenas en aislamiento en esta parte es conocida desde hace varias décadas por miembros de las comunidades nativas locales. Además, ha sido registrada por antropólogos (Helberg y Reynoso, 1986) y personas que trabajaron con empresas petroleras. A principios de 2000, el equipo técnico de FENAMAD registró las evidencias producidas en esta zona como parte de los estudios para la creación de la Reserva Territorial a favor de los pueblos en aislamiento del norte de Madre de Dios. Entre los años 2011 y 2013 esta labor correspondió al Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) mientras que, posteriormente, la Organización Regional AIDSEP-Ucayali, ORAU y el Viceministerio de Interculturalidad registraron dicha información.

Del análisis de las evidencias encontradas se puede deducir la existencia de población en aislamiento Pano o Arawak (Mashco Piro). La presencia Pano en esta zona no es extraña puesto que los Nahua del Serjali también la habitaron hasta que se produjo el contacto forzado a mediados de los años 1980. En este sentido, Helberg y Reynoso (1986) y Shepard *et al.* (2010) indican que los Yora (Nahua) afirman la existencia de otros asentamientos también Yora en esta parte. De otro lado, la presencia de grupos residenciales Mashco Piro en la zona es conocida y ha sido atestiguada principalmente por los pobladores de la Comunidad Nativa Monte Salvado, que a fines de la década de 1990 solían transitar por el lugar hacia la cuenca del Urubamba.

En el año 1999, FENAMAD inició las gestiones ante el Estado para la creación de la Reserva Territorial a favor de pueblos en aislamiento de Madre de Dios que incluía a los que habitan esta parte. Sin embargo, al año siguiente se estableció la Zona Reservada Alto Purús, que abarcó la mayor parte del área propuesta por FENAMAD. Si bien la parte oriental del territorio ha-

bitado por la población en aislamiento de este sector quedó comprendida en la Zona Reservada, la occidental ha permanecido desprotegida y expuesta a actividades ilegales, como cultivos de coca y narcotráfico, que se están expandiendo rápidamente hacia las cabeceras del río Sepahua, las cuales forman parte del territorio habitado por estos pueblos en aislamiento.

De la frontera con Bolivia

En el año 2007, ante la solicitud de dirigentes del pueblo Ese Eja, FENAMAD llevó a cabo una investigación sobre presencia de indígenas en aislamiento en los afluentes derechos del río bajo Madre de Dios, cerca de la frontera con Bolivia. El estudio consistió en la recopilación de información procedente de testigos clave, principalmente indígenas, guardaparques, colonos y mineros localizados en comunidades nativas, caseríos, asentamientos mineros, así como en los puestos de control y vigilancia del Parque Nacional Bahuaja Sonene y la Reserva Nacional Tambopata, entre Madre de Dios y Puno. Más de un centenar de entrevistados dio cuenta del hallazgo de diferentes tipos de evidencias de presencia de indígenas en aislamiento, las cuales incluyen encuentros directos durante viajes de caza, pesca, recolección u otras circunstancias; hallazgo de viviendas temporales, huellas, caminos abiertos con señales de “no seguir” dejados con ramas torcidas, entre otros (FENAMAD, 2010).

En la misma línea de la investigación realizada por FENAMAD, el Plan Maestro de la Reserva Nacional Tambopata 2004-2008 (INRENA-IANP, 2003) reporta informaciones procedentes de mineros que indican la presencia de poblaciones indígenas en aislamiento. De acuerdo al informe de FENAMAD, no se descarta la posibilidad que los grupos aislados hayan mantenido interacciones con la sociedad nacional en décadas pasadas, pues se narran historias de agrupaciones que a mediados del siglo XX vivieron en la misión dominica del lago Valencia, en el bajo Madre de Dios, pero se internaron en el bosque y desaparecieron. Estas huidas de las misiones religiosas se debieron, entre otras razones, a la continua expansión de epidemias, y las consecuentes muertes y exacerbación de los conflictos internos entre familias de indígenas. La posible presencia de indígenas aislados en esta parte guarda relación con las evidencias de presencia de indígenas en aislamiento en el lado boliviano, lo cual motivó la creación de la Zona Intangible y de Protección Integral de Reserva Absoluta para el pueblo Toromona, por el gobierno boliviano en agosto de 2006.

El ámbito de donde proceden las evidencias es territorio ancestral del pueblo Ese Eja, de la familia lingüística Takana. Sin embargo, es importante considerar el hecho que mayormente a principios del siglo XX, como consecuencia de los abusos cometidos en la época del caucho y la expansión de epidemias en las misiones religiosas, se produjeron dislocaciones territoriales y probablemente mezclas matrimoniales entre miembros de diferentes segmentos de pueblos. En este sentido, se sabe de este tipo de alianzas entre Ese Eja y Harakbut.

Factores que inciden en su situación de vulnerabilidad

Los factores que inciden en la situación de vulnerabilidad de los pueblos en aislamiento y en contacto inicial son diversos y se relacionan entre sí. Las dimensiones que esta situación puede alcanzar, y que en algunos casos pueden llevarlos a la extinción, han motivado acciones de incidencia de organizaciones de la sociedad civil y organismos supranacionales de defensa de los derechos de los pueblos indígenas ante los gobiernos para lograr su protección.

Tanto los pueblos en aislamiento como en contacto inicial presentan, en su mayoría, una alta sensibilidad frente a enfermedades externas comunes, lo cual se debería a su carencia de defensas inmunológicas para combatirlas. Tal como ha sucedido históricamente, y continúa sucediendo, el contagio y expansión de enfermedades les puede causar muertes masivas que, en poblaciones ya diezmadas, podría significar riesgo de extinción. En efecto, enfermedades infecciosas externas y comunes como la influenza A y B, parainfluenza 2 y 3, rotavirus, tos convulsiva y sarampión causan graves estragos a su salud ante la ausencia de defensas inmunológicas (Neptalí Cueva, comunicación personal, 2013). La vulnerabilidad inmunológica depende, por un lado, de la virulencia del agente agresor (bacteria, virus, parásito) y, por otro, de la capacidad del organismo agredido para elaborar una respuesta inmunológica efectiva; es decir, oportuna y de acuerdo al nivel y tipo de agente agresor (*Ibid.*).

Diversos especialistas señalan que cualquiera sea la causa de la susceptibilidad a determinadas enfermedades, poblaciones indígenas que en el pasado han sido vulnerables a las enfermedades virales exógenas requerirían de tres a cinco generaciones (entre 90 a 150 años) para estabilizar su respuesta a determinado agente infeccioso (MINSA-OGE, 2003:37). Esta vulnerabilidad está relacionada históricamente con la hecatombe demográfica de

los pueblos indígenas originarios de América tras la llegada de los españoles en el siglo XV y la expansión de enfermedades que transportaron consigo desde Europa, como la gripe, sarampión, viruela, entre otros.

En base a la experiencia en el Perú respecto a los procesos de contacto forzado experimentados por los pueblos hoy clasificados “en contacto inicial”, como los Nahua, Matsigenka, Chitonahua y Mastanahua, se puede afirmar que la alta incidencia de enfermedades se agudiza ante el proceso de sedentarización y nucleamiento que el contacto sostenido ha conllevado. Al respecto, en todos los casos, su estado de salud es crítico. Las enfermedades infecciosas los afectan de manera recurrente y el sistema de salud que ofrece el Estado no logra atenderlas con eficacia. Su alta incidencia está relacionada, entre otros, con los cambios producidos en los patrones de asentamiento y el medio ambiente. Estos son: el mayor nucleamiento y sedentarización y, con ello, la cercanía de las viviendas, la reducción de las fuentes de agua, la mayor contaminación del espacio vital, el agotamiento de los recursos del bosque para la subsistencia próximos a los poblados.

Este cambio de forma de vida también incide en la aparición de anemia y desnutrición, que en gran medida son causadas por la parasitosis favorecida por la cercanía de las viviendas, deficientes condiciones de saneamiento y por enfermedades frecuentes en ellos, como la neumonía y diarrea que dificultan su adecuada alimentación y recuperación. En tal sentido, en el informe “Análisis de la situación de salud del pueblo Nahua”, el Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades, del Ministerio de Salud (2017), vincula el deterioro de los niveles de salud de este pueblo con la disminución de los recursos de subsistencia, incluyendo el acceso a agua limpia, y el aumento de la prevalencia de parásitos intestinales y enfermedades infecciosas como consecuencia de los procesos de concentración y sedentarización de la población.

La vulnerabilidad inmunológica y la consecuente recurrencia de las epidemias, los enfrentamientos violentos con agentes externos, las fricciones internas, pueden generar situaciones de riesgo de extinción en pueblos en aislamiento y contacto inicial. En este sentido, tal como ocurrió con el pueblo Nahua a mediados de los años 1980, las muertes producidas entre sus miembros durante el contacto directo debido a su exposición a gérmenes desconocidos por su sistema inmunológico afectaron principalmente a

los grupos más vulnerables, que son los extremos de las edades; esto es, los niños y ancianos. La muerte de los niños ocasiona un desequilibrio en la proporción de sexos en los futuros jóvenes, poniendo en peligro la reproducción del grupo y su existencia. De ser muy importante o significativa esta alteración, los patrones culturales para la formación de futuras parejas pueden trastocarse, debiendo el grupo modificar sus normas y prácticas culturales. Así, las epidemias, en el mediano plazo, limitan de manera importante la capacidad de reproducción biológica del grupo, afectando la estructura y organización social, entre ellos, los acuerdos internos para preservarlo (Huertas y Cueva, 2011:17). Otro grupo que suele ser afectado por las epidemias es el de los ancianos. Su desaparición implica la pérdida de líderes políticos, consejeros, guías espirituales, médicos, en quienes descansa el conocimiento sobre diferentes aspectos de la vida de un pueblo, sus propias organizaciones, códigos de conducta, etc. Su ausencia hunde aún más a la población en la desprotección y los deja expuestos a la violación de sus derechos fundamentales, imposiciones, manipulación, establecimiento de condiciones de dominación y dependencia.

En 1997, el Global Environment Fund (GEF), junto al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y United Nations Office for Project Services (UNOPS), publicaron el atlas y base de datos sobre las comunidades indígenas de la Amazonía peruana, donde señalaron que desde mediados del siglo XX hasta el momento de la difusión de ese informe, 11 grupos étnicos pertenecientes a siete familias lingüísticas habían desaparecido física o culturalmente, y otros 18 grupos y subgrupos pertenecientes a cinco familias lingüísticas se encontraban en riesgo de extinción. Según el Censo de Población y Vivienda de 2007, cerca de 20 pueblos estarían en peligro de extinción dada su escasa densidad demográfica, situación a la que varios de ellos han llegado como resultado de las enfermedades producidas en el contexto de contactos forzados (Huertas y Cueva, 2011:16).

De otro lado, los territorios también son espacios vitales o fuentes de subsistencia para los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial. Estos son aprovechados mediante prácticas como la caza y recolección, y en algunos casos, también pesca y agricultura a pequeña escala, que implican desplazamientos estacionales por los diferentes hábitats y ecosistemas que forman parte de los territorios. Sus prácticas de subsistencia reproducen la lógica y dinámica del bosque tropical amazónico, en el que si bien

existe una amplia variedad de recursos naturales, estos se encuentran dispersos en diferentes ecosistemas y son de muy lenta reproducción, generando la necesidad de disponer de amplios territorios en los que la población pueda encontrar la variedad de productos que requiere para tener un régimen alimenticio balanceado (Huertas, 2002).

De esta manera, la presión o alteración de sus territorios afecta directamente su disponibilidad de recursos para la alimentación y la subsistencia en general, desencadenando conflictos al interior del grupo, dislocaciones poblacionales en busca de nuevos espacios vitales y enfrentamientos con las poblaciones que ocupan esos mismos espacios, poniendo así en riesgo sus vidas y las de sus vecinos. La frontera peruano-brasileña viene siendo escenario de tales alteraciones y conflictos, con mayor énfasis en épocas de intensa presión sobre especies maderables de alto valor comercial, como en la primera década de 2000 y en la actualidad (2019), en que la tala está siendo acompañada por la apertura de redes de caminos para el transporte de la madera extraída. El notorio incremento de miembros del pueblo Mashco Piro durante sus desplazamientos estacionales por el lado brasileño de la frontera, su presencia inusual en época de lluvias, sus muestras de hostilidad hacia la población vecina, son hechos que estarían relacionados con la fuerte presión que sufren sus territorios en la provincia de Tahuamanu. Poblaciones que recientemente atravesaron procesos de contacto forzado, como los llamados Chitonahua, también dan testimonio de los problemas que se generan, tanto al interior del grupo como entre grupos en aislamiento ante la invasión de sus territorios, la reducción de espacios donde vivir y la consecuente escasez de recursos para la subsistencia.

Presiones y amenazas

Impactos de la tala sobre los pueblos en aislamiento y sus territorios

Durante décadas, los bosques de Madre de Dios soportaron la intensa extracción de especies maderables de alto valor comercial, como la caoba (*Swietenia macrophylla*) y el cedro (*Cedrela odorata*), mayormente en condiciones de ilegalidad. Entre fines de la década de 1990 y mediados de 2000 se vivió el auge de la extracción de caoba en el departamento. En ese periodo, cientos de personas, tanto locales como de otras partes del país, fueron habilitadas por empresas madereras exportadoras con víveres, combustible, motosierras y embarcaciones para dirigirse a los bosques del norte de Madre de Dios y extraer caoba.

Según información brindada por el ex Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), los madereros extrajeron ilegalmente 25 millones de pies tablares de caoba y cedro en una extensión mayor a las 200,000 hectáreas, parte de las cuales abarcaba territorios de los pueblos en aislamiento (Huertas, 2009:11). La noticia de las grandes dimensiones que alcanzó la tala ilegal trascendió a nivel internacional y obligó a las autoridades peruanas a tomar acciones para frenar el saqueo. Entre las medidas adoptadas estuvieron la transferencia de las atribuciones de otorgamiento de contratos forestales de las agencias agrarias locales al INRENA en Lima, la inmovilización de la madera decomisada y la maquinaria utilizada para la extracción ilegal, así como la declaración del estado de emergencia en la provincia de Tahuamanu. En el año 2000, se promulgó la Ley Forestal y de Fauna Silvestre (N° 27308), con lo cual se esperaba avanzar con el ordenamiento de la actividad forestal; no obstante, la tala ilegal favorecida por autoridades corruptas continuó por varios años más, alcanzando proporciones nunca antes vistas.

Los madereros continuaron invadiendo los bosques, en particular, de la Reserva Territorial a favor de los pueblos en aislamiento de Madre de Dios, que había sido creada oficialmente en abril de 2002. Campamentos madereros, tiendas de combustible y herramientas, bares y prostíbulos se ubicaron a lo largo del río Las Piedras, dentro de la Reserva Territorial y la Zona Reservada Alto Purús, mientras que decenas de embarcaciones transitaban por el río trasladando trabajadores, equipos y la madera extraída.

En ese lapso, lo que antes habían sido encuentros fugaces entre pobladores locales e indígenas en aislamiento se tornaron en enfrentamientos violentos, con el saldo de heridos y muertos de ambos lados, tal como se ha constatado en los certificados médicos y las manifestaciones policiales tomadas en esas circunstancias. Además de los enfrentamientos directos, en el año 2005 se produjeron desplazamientos y ataques de indígenas en aislamiento, al parecer, procedentes de la cuenca del río Las Piedras, contra asentamientos Matsigenka del río Manu. Es muy probable que este hecho grave y atípico haya sido consecuencia de la invasión territorial y las agresiones cometidas por los madereros contra la población en aislamiento en el río Las Piedras.

La gravedad y frecuencia de los enfrentamientos ante la agudización de la invasión maderera, en medio de la indolencia de las autoridades locales y nacionales que no atendían las reiteradas denuncias que presentara FENAMAD sobre los hechos, obligó a los representantes de

la organización a acudir a la organización indígena nacional, AIDSESP, para elaborar una solicitud de medidas cautelares a través de la cual esperaba que el Estado peruano, instado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, garantizara la integridad de los pueblos en aislamiento de los ríos Las Piedras, Tahuamanu, Acre y Los Amigos. Esta solicitud fue admitida por el mencionado organismo internacional en 2007.

FENAMAD había incidido ante el gobierno para que los Bosques de Producción Forestal Permanente que serían establecidos en el departamento excluyeran el área de las comunidades nativas y los territorios habitados por pueblos indígenas en aislamiento. No obstante, una franja de bosques que comprendía territorios habitados por estos pueblos, entre los ríos Acre, Tahuamanu, Las Piedras y Pariamanu quedó incluida en dicho espacio destinado al aprovechamiento forestal. Tal como se advirtiera en ese entonces, esa superposición ha venido generando una serie de incidentes entre madereros e indígenas en aislamiento, mientras que la construcción de caminos forestales intensificada en los últimos años (2015-2019) está alterando drásticamente el bosque, el suelo, la flora y la fauna, con efectos directos y negativos sobre la subsistencia de estos pueblos.

En tal sentido, en agosto de 2006, un grupo de trabajadores de la concesión forestal Mayorga, en el río Las Piedras, que colinda con la Reserva Territorial de Madre de Dios, fue atacado por indígenas en aislamiento. Un acta de verificación de los hechos presenta los detalles de este acontecimiento (Huertas, 2009:25). Años más tarde, el dueño de la concesión cedió su posesión contractual a favor de la Corporación Maderera Internacional de la Amazonía SAC Import Export (CORPMAD SAC), cuyos trabajadores también se vieron envueltos en incidentes con indígenas en aislamiento. De otro lado, en julio de 2012, personal del SERNANP, Sociedad Zoológica de Frankfurt y FENAMAD realizó un patrullaje por la concesión llamada Consolidado Catahua, en el río Tahuamanu, también colindante con la Reserva Territorial de Madre de Dios (RTMDD). En aquella ocasión se encontraron evidencias de presencia de indígenas en aislamiento muy cerca de las instalaciones de los madereros, como el campamento principal de la concesión, motivo por el cual los trabajadores de la empresa expresaban temor ante la posibilidad de que se desencadenaran ataques.

«Los resultados de este patrullaje complementan la información encontrada en un patrullaje terrestre llevado a cabo por el Parque Nacional Alto

Purús-SERNANP, en el pasado mes de marzo a lo largo del límite de la RTMDD, entre las cuencas de los ríos Tahuamanu y Acre. En dicha actividad se registraron igualmente diversas evidencias que indican que los territorios por donde se desplazan actualmente los pueblos indígenas en aislamiento voluntario incluyen también las áreas de extracción forestal que colindan con el área de Reserva creada a su favor» (Torres, 2012).

Respecto al río Pariamanu, en marzo de 2013, la Jefatura del Parque Nacional Alto Purús, FENAMAD y la Sociedad Zoológica de Frankfurt realizaron un patrullaje por este río, al sur de la Reserva Territorial a favor de los pueblos aislados de Madre de Dios. En el trayecto encontraron campamentos madereros ilegales a lo largo de las riberas del río. De acuerdo con los testimonios recogidos en esa y otras ocasiones, los madereros suelen encontrar rastros de indígenas en aislamiento en los lugares de extracción de madera, fuera de la Reserva Territorial.

Con relación al río Acre, en enero de 2014, personal del Instituto Chico Mendes de Conservación de la Biodiversidad-Coordinación Regional de Porto Velho, que realizaba trabajos de señalización en la Estación Ecológica del Río Acre, encontró campamentos de indígenas en aislamiento en las playas de la margen izquierda de este río, que corresponde al lado brasileño de la frontera (ICMBio, 2014). En la margen opuesta, ya en territorio peruano, que en época de verano amazónico se puede cruzar a pie, se ubica una concesión forestal activa, lo cual significa que esta se localiza en un área de desplazamiento de indígenas en aislamiento.

En los años posteriores (2015-2018), la extracción forestal en las concesiones localizadas en esta franja de bosques habitados por pueblos en aislamiento, correspondiente al distrito de Iñapari, ha estado acompañada por la intensa construcción de redes de caminos forestales. Estas vías se desprenden de la carretera forestal “Iñapari-Concesión Catagua” de 140 km, ubicada en línea paralela al río Acre, que conecta los bosques aledaños al Parque Nacional Alto Purús y la Reserva Territorial Madre de Dios con el Corredor Vial Interoceánica Sur. Al respecto, en 2017, a partir del análisis de las Alertas Tempranas de Deforestación (ATD),

el Ministerio del Ambiente (2018) identificó la apertura de 1,416 km de nuevos caminos forestales, de los cuales, el 41% (591 km) se localizó en Madre de Dios, el 36.8% (521 km) en Ucayali y el 11.9% (167.9 km) en Loreto. El 51.7% de los caminos se ubican en áreas de concesiones forestales, siendo el distrito de Iñapari, en la provincia de Tahuamanu en Madre de Dios, el que concentra la mayor longitud de caminos abiertos en dichas áreas (266.7 km), superior al total de los que se abrieron en todo el departamento de Ucayali ese mismo año (SPDA, 2018).

Si, en términos generales, la construcción de caminos y carreteras tiene impactos socioambientales significativos, su localización en áreas habitadas por pueblos en aislamiento los torna en muy graves al afectar la integridad física, las fuentes de subsistencia y la continuidad sociocultural de estos pueblos. Este tipo de presiones también suele tener efectos negativos en las poblaciones vecinas debido a los consecuentes desplazamientos de la población en aislamiento hacia lugares donde puedan realizar sus prácticas de subsistencia en mejores condiciones, ocupando espacios culturalmente diferenciados. Las comunicaciones dirigidas por líderes Manchineri y Yaminahua en los últimos tiempos a las autoridades brasileñas frente a los impactos de la tala realizada en el lado peruano de la frontera y la presencia de población en aislamiento en lugares cercanos a sus poblados³, puede considerarse un reflejo de la delicada situación que se vive en esta parte del departamento.

Toda esta situación demuestra la idoneidad del área propuesta originalmente por FENAMAD como Reserva Territorial a favor de los pueblos en aislamiento del norte de Madre de Dios (2001), la misma que fue recortada por el Estado para destinar parte de las zonas excluidas al aprovechamiento forestal.

Corredor Vial Interoceánica Sur (CVIS): Migraciones, tráfico de tierras y deforestación aproximándose a territorios de pueblos en aislamiento

Corredor Vial Interoceánica Sur (CVIS)

Forma parte de la cartera de proyectos de la Iniciativa para la Integración Regional de Sud América (IIRSA). Con sus 2,592.46 km de extensión, es una de las mayores obras

³ Carta de los caciques Jaminawa y Manchineri de los ríos Acre y Yaco, en Brasil, a las autoridades de la Fundación Nacional del Indio, el Ministerio Público y el Consejo Indigenista Misionero, CIMI, el 6 de abril de 2018.

de infraestructura para el transporte construida en el Perú en el segundo quinquenio de la década de 2000. Atraviesa el departamento de Madre de Dios, desde la ciudad de Iñapari, llegando a Cusco donde sigue hacia a los puertos de la costa peruana. Está dividido en cinco tramos: (1) San Juan de Marcona-Urcos; (2) Urcos-Inambari; (3) Inambari-Iñapari; (4) Inambari-Azángaro; (5) Matarani-Azángaro, Ilo-Juliaca (CAF, 2013). Este recorrido abarca ocho departamentos: Madre de Dios, Cusco, Puno, Arequipa, Ica, Apurímac, Ayacucho y Moquegua. El gobierno brasileño tuvo un rol muy importante en el impulso del proyecto, dado su interés de disponer de una salida al océano Pacífico y a partir de allí, acceder al mercado asiático. La construcción del puente sobre el río Acre, que une las ciudades fronterizas de Asís (Brasil) e Iñapari (Perú), en 2005, por el gobierno brasileño, es reflejo de ello.

El proyecto fue declarado de necesidad pública, interés nacional y ejecución preferente por la ley N° 28214, publicada el 30 de abril de 2004. Un año más tarde, a través del Decreto Supremo N° 022-2005-EF, se exceptuó a los tramos en concesión de la aplicación de normas del Sistema Nacional de Inversión Pública (SNIP) referida a la fase de preinversión. A las limitaciones que la carencia de estudios técnicos sobre costo-beneficio, rentabilidad y viabilidad significaba para un megaproyecto como este, se sumó su aprobación e inicio de su ejecución sin que tuviera un estudio de impacto socioambiental. Ello significaba también el incumplimiento de los lineamientos y procedimientos de la propia Corporación Andina de Fomento, que lo impulsó y financió parcialmente.

Además, se resalta la falta de mecanismos públicos que permitieran evitar los mayores impactos ambientales y sociales previstos. En este sentido, Dourojeanni (2006:7) hizo un análisis de dichos efectos, que se resumen en los siguientes términos: *«incremento de deforestación, degradación de bosques naturales, invasión de áreas protegidas, mayor incidencia de incendios forestales, expansión del cultivo de la coca, explotación anárquica de oro, degradación del ambiente urbano, pérdida de biodiversidad, incremento de la caza y pesca, y reducción de la amplitud y calidad de los servicios ambientales, en especial en torno al recurso hídrico, que causará mayores problemas, pues abarca inundaciones, aluviones y el delicado tema de la calidad del agua para consumo humano».*

Entre los impactos sociales más importantes se señalan: el incremento de la migración andina hacia la región amazó-

nica, la invasión de tierras indígenas en general, los conflictos por la tierra y por su regularización, el incremento de la pobreza urbana y la falta de servicios públicos en barrios marginales, el aumento de las actividades ilegales y la disminución de la seguridad pública y la dilución y pérdida de valores culturales tradicionales, entre otros (Ibíd.).

Tal como fue previsto, la pavimentación de la carretera ha motivado la llegada a Madre de Dios de grandes contingentes de migrantes desde la sierra sur del Perú. Al respecto, de acuerdo al censo de población del año 2007 (INEI, 2008), con un 63.5% de crecimiento poblacional, Madre de Dios es el departamento que más ha crecido a nivel nacional. La presión sobre las tierras y los recursos naturales viene desencadenando el tráfico de tierras, invasiones y enfrentamientos por estos, mientras que la inseguridad ciudadana se ha incrementado notoriamente. Una de las zonas más afectadas por estos impactos es la provincia de Tahuamanu, zona de acceso a la Reserva Territorial a favor de los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios, donde la deforestación principalmente por instalación de chacras y construcción de caminos forestales se incrementó notoriamente en 2017 (ACCA, 2018a).

Proyectos viales atravesando territorios de pueblos en aislamiento y contacto inicial

Vía terrestre Puerto Esperanza-Iñapari

Desde inicios de 2000, autoridades políticas y religiosas de la ciudad de Puerto Esperanza, capital de la provincia de Purús, en el departamento de Ucayali, han planteado la construcción de una carretera hacia Madre de Dios. Su trazo tiene una extensión de 277 km, de los cuales se habrían abierto 22 desde Puerto Esperanza, mientras que 140 km están constituidos por la carretera forestal Iñapari-Concesión Catahua, que se conecta con la carretera Interoceánica Sur.

Este proyecto vial atraviesa en línea recta las cabeceras de los ríos Chandless, Yaco, Acre y Tahuamanu, que nacen en el Perú y fluyen hacia Brasil. Esta área abarca específicamente la Reserva Comunal Purús, el Parque Nacional Alto Purús y la Reserva Territorial a favor de los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios, habitados por pueblos Pano y Mashco Piro en aislamiento. De acuerdo con ACCA (2018b), 275,000 hectáreas de bosques primarios estarían en riesgo si esta carretera se construyera. En el año 2006, congresistas de la república presentaron a la

Comisión de Transportes y Comunicaciones del Congreso, para dictamen, el proyecto de Ley N° 1295/2006-CR, que proponía incorporar el Eje Carretero Puerto Esperanza-Iñapari al Eje Interoceánico IIRSA Sur. En el proyecto de ley se menciona como problemas que se esperan superar con la construcción de la carretera, la débil estructura urbana en las zonas del Purús, las deficiencias de su articulación con el territorio regional, la carencia de infraestructura de apoyo a las actividades productivas, la falta de normas para la promoción de la inversión privada y la escasa importancia y diversificación de los servicios que limitan las posibilidades de desarrollo de los pobladores del Purús⁴.

Tras el análisis del proyecto de ley, la Comisión concluyó que: (1) El Eje Carretero Iñapari-Purús no forma parte de los tramos que comprenden el Proyecto Corredor Vial Interoceánico Perú-Brasil (IIRSA) y tampoco existe ningún estudio para la ejecución del referido eje carretero; (2) El acceso al Purús, por su ubicación geográfica, es difícil y oneroso, por lo que una posible ejecución del proyecto carretero descrito en la iniciativa de ley podría demandar un gasto mayor a los 300 millones de dólares. Considerando su longitud, este sería similar al tramo comprendido entre las localidades de Inambari e Iñapari [sic], que cuenta con una inversión referencial de más de 332 millones de dólares; (3) La aprobación del proyecto de ley colisionaría con el artículo 76°, numeral 2, literal a), del Reglamento del Congreso de la República, que señala que las iniciativas que presentan los congresistas no pueden contener propuestas de creación ni aumento del gasto público; (4) La potestad de decidir sobre la construcción de carreteras corresponde al gobierno nacional en coordinación con los gobiernos regionales, cumpliendo con las normativas aplicables a los proyectos de inversión pública⁵.

El 19 de abril de 2012, seis años después, se volvió a presentar una propuesta similar, solo que esta vez se planteaba la posibilidad de que se construyera una carretera o una vía férrea. Se trataba del proyecto de ley N° 1035-2011/CR "Ley que declara de necesidad pública y prioritario interés nacional la conectividad terrestre de la ciudad de Puerto Esperanza, en la provincia fronteriza

de Purús, región Ucayali, con la ciudad de Iñapari, en la provincia fronteriza de Tahuamanu, región de Madre de Dios, por medio de una carretera o línea férrea que una Puerto Esperanza, capital del Purús, con Iñapari, capital de Tahuamanu"⁶. En consecuencia, el 1 de junio del mismo año, la Comisión de Transportes y Comunicaciones del Congreso emitió dictamen favorable, sin tomar en cuenta las observaciones planteadas años atrás.

Por su lado, a los pocos días, el Viceministerio de Interculturalidad dirigió un oficio a la Comisión de Transportes y Comunicaciones del Congreso donde comunicaba su decisión de no aprobar el dictamen, debido a la inexistencia de estudios técnicos de viabilidad, análisis costo-beneficio, el riesgo sobre los derechos a la vida y la salud de los pueblos en aislamiento de la Reserva Territorial a favor de los pueblos en aislamiento de Madre de Dios y los impactos sobre los derechos de las comunidades nativas del ámbito. El SERNANP también había emitido la opinión de no aprobación del dictamen por afectar las áreas protegidas Reserva Comunal Purús y Parque Nacional Alto Purús.

Los pueblos indígenas se pronunciaron en contra del proyecto de ley a través de las organizaciones, haciendo referencia al impacto que este tendría sobre la población en aislamiento del ámbito, mientras que organizaciones ambientalistas enfatizaron su inconstitucionalidad al suponer la construcción de una carretera o vía férrea sobre un área natural protegida de uso indirecto, vulnerando el artículo 68° de la Constitución Política, que establece la obligación del Estado de conservar las áreas naturales protegidas. Además, según señalaron, vulnera derechos de pueblos indígenas, concesionarios forestales y de una asociación de manejo de bosques⁷.

Como alternativa a la falta de conectividad entre el Purús y el resto del país, organizaciones de la sociedad civil han propuesto establecer un puente aéreo que asegure la menor intervención sobre los ecosistemas y sobre los beneficios que estos ya brindan a la población indígena y colona de la localidad, así como a los pueblos indígenas en aislamiento que habitan en las reservas territoriales y en

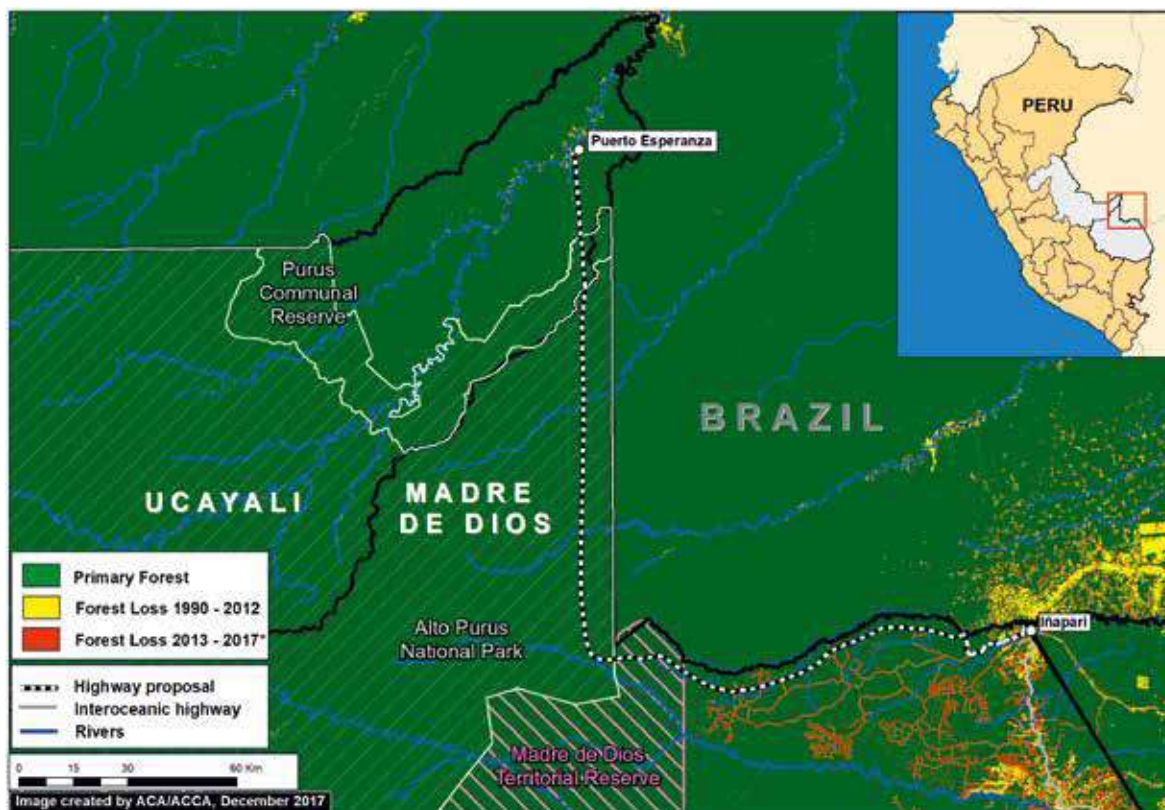
⁴ Proyecto de Ley N° 1295/2006-CR.

⁵ Dictamen del proyecto de Ley N° 1295/2006-CR, que proponía incorporar el Eje Carretero Puerto Esperanza-Iñapari al "Eje Interoceánico IRSA SUR". Congreso de la República, 13 de noviembre de 2007.

⁶ Dictamen del Proyecto de Ley 1035/2011-CR, por la Comisión de Transportes y Comunicaciones del Congreso.

⁷ WWF et al. (2012).

Mapa 1: Proyecto vial Puerto Esperanza-Iñapari.



Fuente. ACCA, 2018b.

las áreas naturales protegidas. «Un puente aéreo puede ayudar a la integración fronteriza mejorando la provisión de servicios de salud, saneamiento, energía, educación y seguridad ciudadana, llevando al Estado al medio rural y contando con el apoyo del SERNANP y su personal ya presente en la zona» (WWF et al., 2012).

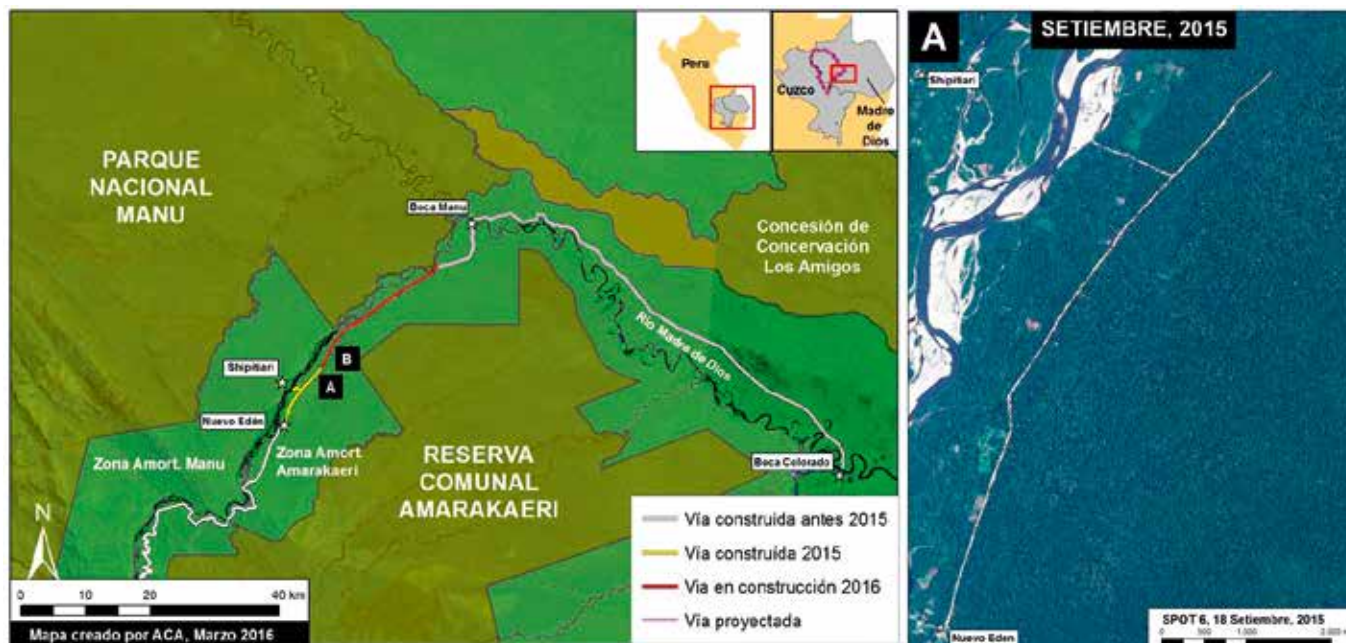
En respuesta a las observaciones de las organizaciones de la sociedad civil y las instituciones del Poder Ejecutivo, en julio de 2017 se promulgó la ley N° 30574, que declara de necesidad pública y de interés nacional el desarrollo sostenible de la provincia de Purús, priorizando la conectividad multimodal y bajo el irrestricto respeto de las áreas protegidas y de los pueblos indígenas que la habitan. Contrariamente, meses más tarde, el Congreso de la República aprobó el proyecto de ley N° 1123, que declara de interés nacional la construcción de carreteras en zonas de frontera en la región Ucayali.

Carretera de Integración Regional de Madre de Dios, tramo Nuevo Edén-Boca Manu-Boca Colorado

Este proyecto vial de nivel regional en Madre de Dios atraviesa las zonas de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amarakaeri y el Parque Nacional del Manu, en el río Alto Madre de Dios. Este ámbito está habitado por integrantes del pueblo Mashco Piro en aislamiento, Matsigenka en aislamiento y contacto inicial, y comunidades nativas integradas por miembros de los pueblos Yine, Matsigenka y Harakbut.

Durante el año 2015, sin contar con la opinión técnica del SERNANP ni con un Estudio de Impacto Ambiental, el Gobierno Regional de Madre de Dios construyó un tramo de 11.6 km entre las localidades de Nuevo Edén y la Comunidad Nativa Shipetiari. En 2016, avanzó un segundo tramo de 21.8 km. En total se ha construido 33.4 km al interior de la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amarakaeri (ACCA, 2016). El tramo construido causó una deforestación prácticamente inmediata de 32 hectáreas hasta mediados de marzo de 2016 (op. cit.). Además, fomentó actividades

Mapa 2: Proyecto de carretera Nuevo Edén-Boca Colorado.



Fuente: ACCA, 2016.

ilegales como el transporte de combustible para la minería ilegal, la extracción de madera de las zonas de amortiguamiento mencionadas y la invasión de territorios indígenas (Ministerio del Ambiente, 2016). Tal como señala el informe de auditoría elaborado por la Contraloría General de la República, que evaluó la gestión del Gobierno Regional de Madre de Dios entre enero de 2013 y diciembre de 2014⁸:

“la construcción de la carretera ha sido ejecutada por el Gobierno Regional de Madre de Dios sin contar con la certificación ambiental emitida por el Ministerio de Transportes y Comunicaciones (...) ni con la opinión técnica previa favorable del SERNANP (...). Los hechos expuestos han generado impactos ambientales muy altamente significativos, tales como: disminución de fertilidad del suelo, compactación de suelo, afectación del ciclo hidrológico y sedimentos, pérdida de cobertura vegetal, pérdida de la capacidad de captura de carbono y pérdida de hábitat, afectando las rutas de desplazamiento de las especies, así como la disminución de la oferta de alimento para las mismas”.

En noviembre de 2015, el Congreso de la República aprobó en primera votación el proyecto de Ley 2330-2012/CR “que declara de necesidad pública e interés nacional la construcción de la Carretera de Integración Regional Madre de Dios tramo: Nuevo Edén-Boca Manu-Boca Colorado”. El peligro que ello significaba para los pueblos indígenas y las áreas naturales protegidas motivó el rechazo de organizaciones de la sociedad civil y del propio Poder Ejecutivo que observó la propuesta por ser inconstitucional, bajo los siguientes argumentos: (1) afecta el derecho fundamental de toda persona a gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de su vida, amparado en el numeral 22 del artículo 2° de la Constitución Política del Estado; (2) Incumple la obligación de primer orden constitucional de promover la conservación de la diversidad biológica y de las áreas naturales protegidas en base a lo dispuesto en el artículo 68° de la propia Carta Magna; (3) Desacata lo establecido en el artículo 79° de la Constitución respecto a que no corresponde al Congreso de la República priorizar un proyecto de inversión a través de una Ley (Ministerio del Ambiente, 2016).

⁸ Informe de auditoría N° 060-2016-CG/MA-AC. En: <https://www.actualidadambiental.pe/?p=37400>

Actividades hidrocarburíferas: agresiones, irregularidades y defensa de pueblos en aislamiento

Se tiene información sobre la ejecución de actividades hidrocarburíferas en territorios de pueblos en aislamiento en Madre de Dios desde la década de 1970, específicamente en los ríos Los Amigos y Manu, afluentes del río Madre de Dios, por la empresa Geophysical Services Inc., contratista de la Cities Service Oil Company. Extrabajadores de esta empresa confirmaron el uso de explosivos para ahuyentar a los indígenas en aislamiento, cuyas viviendas temporales y una diversidad de rastros eran encontradas durante las operaciones (Huertas, 2012:60).

En 1996, el otorgamiento de derechos de explotación de hidrocarburos por el Estado a la empresa Mobil Exploration and Producing Inc., en el lote 77, superpuesto a los territorios de los pueblos en aislamiento en el norte de Madre de Dios, derivó en acciones de incidencia lideradas por la organización indígena regional a fin de lograr su exclusión y la protección de los pueblos mencionados. Durante las operaciones de exploración sísmica que fueron realizadas en este lote, los trabajadores de la empresa protagonizaron una serie de eventos, atestiguando la presencia de la población en aislamiento (Dávila, 1999). En los años que siguieron, no obstante el rechazo de las organizaciones indígenas a esta actividad extractiva debido a los impactos que históricamente ha tenido sobre los pueblos en aislamiento y contacto inicial, el Estado continuó otorgando derechos de explotación de hidrocarburos en áreas habitadas por ellos. Desde la década de 2000 la localización de los lotes ha sido la misma: flanco oriental y las zonas sureste y suroeste de la Reserva Territorial de Madre de Dios. La continuidad de los lotes se debe a su ubicación en áreas consideradas “en promoción permanente” por Perupetro⁹ debido a su potencial hidrocarburífero. A continuación se hace referencia a los últimos contratos de exploración y explotación suscritos en estas áreas y su relación con la presencia de pueblos en aislamiento.

Flanco oriental

En 2013, Perupetro aprobó el lote 187 para licitación pública internacional, a fin de otorgar contratos de exploración y explotación de hidrocarburos. Está ubicado en las provincias de Tahuamanu y Tambopata, colindando

con el límite este de la Reserva Territorial de Madre de Dios. Se superpone a los territorios habitados por miembros del pueblo Mashco Piro en aislamiento en los ríos alto Acre, Tahuamanu, Las Piedras y sus afluentes.

Tal como se ha visto en los puntos anteriores, en los últimos años los encuentros con Mashco Piro en aislamiento y el hallazgo de sus rastros en esta zona han sido protagonizados por trabajadores de las concesiones forestales existentes en el área, agentes de protección del Viceministerio de Interculturalidad y guardaparques del Parque Nacional Alto Purús. Varios de estos eventos han consistido en actos hostiles, lo cual podría reflejar el rechazo de los indígenas aislados a la presencia externa en territorios que constituyen sus espacios vitales. En la misma línea, la ejecución de operaciones hidrocarburíferas en la zona generaría mayor presión sobre sus territorios y recursos, afectando sus prácticas de subsistencia, y agudizaría su rechazo a la presencia de foráneos, desencadenando mayores conflictos, con el riesgo de que se produzcan enfrentamientos, contactos forzados y expansión de epidemias.

En agosto de 2014, personal de Perupetro llevó a cabo una reunión informativa sobre el lote en Iberia, capital de la provincia de Tahuamanu, en cumplimiento del Reglamento de la Ley de Participación Ciudadana N° 29785, para la realización de actividades de hidrocarburos. En ella, sus representantes señalaron que no existía información oficial sobre presencia de pueblos indígenas en la zona, lo cual no conllevaría mayores obligaciones para la institución respecto al cumplimiento de lo establecido en la legislación a fin de garantizar los derechos fundamentales de estos pueblos. No obstante, poco después, Perupetro se vería obligada a modificar el límite oeste del lote, recortándolo en la parte colindante con la Reserva territorial de Madre de Dios, ante la existencia de documentación sólida que demostraba la existencia de pueblos en aislamiento en esa zona. El recorte parcial del lote fue una medida importante, pero no suficiente al persistir el riesgo de que operaciones hidrocarburíferas que se pudieran realizar en él afecten áreas de desplazamiento de indígenas en aislamiento que no fueron excluidas.

Zona sureste

En 2008 se licitó el lote 157. Este se ubica en los ríos Paríamanu y Los Amigos, en las provincias de Tambopata y

⁹ Véase: <https://perupetro.maps.arcgis.com/apps/webappviewer/index.html?id=bf1208981fe14c36ad27f172816f3ed7> (Acceso en julio de 2019).

Manu, colindando con el límite este y sur de la Reserva Territorial de Madre de Dios. Abarca parte del territorio Mashco Piro, cuya presencia en esta zona es atestiguada por el personal de la Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica (ACCA) que cuenta con una concesión de conservación en el área. Los incidentes con población en aislamiento han pasado del hallazgo de campamentos temporales en las playas a incursiones y actos hostiles. En esas ocasiones, el personal de ACCA que realiza acciones de control y vigilancia del área ha optado por retirarse inmediatamente del lugar para evitar situaciones que pongan en peligro tanto su integridad como la de los Mashco Piro.

Cuando el lote fue licitado, organizaciones locales preocupadas por la amenaza que este representaba para la población en aislamiento elaboraron y difundieron pronunciamientos y denuncias a través de los cuales solicitaban la anulación del lote. Al poco tiempo, a través de los medios de comunicación se propalaron audios de conversaciones telefónicas interceptadas a funcionarios de Perupetro, Petroperú y militantes del gobierno de turno. A través de ellos se puso al descubierto una red de corrupción que se había beneficiado económicamente durante la licitación, realizada de manera irregular. El escándalo derivó en la presentación de denuncias penales contra los implicados y también en la disolución de los contratos de licencia otorgados a la empresa noruega, a la cual también se cuestionó su capacidad económica para solventar los gastos que la suscripción del contrato implicaba. El lote estuvo suspendido hasta agosto de 2013 en que volvió a ser considerado por Perupetro para licitación.

La ejecución de operaciones hidrocarburíferas en este lote constituye una grave amenaza para los Mashco Piro que lo habitan e históricamente han sido objeto de agresiones por los diferentes actores que han explotado los recursos naturales del área. La historia podría repetirse.

Zona suroeste

En 2005, mediante Decreto Supremo N° 035-2005-EM, se aprobó la delimitación del lote 76, entre las provincias de Manu y Tambopata, en el departamento de Madre de Dios; las de Paucartambo y Quispicanchis, en el departamento de Cusco; y Carabaya, en el departamento de Puno. Este fue adjudicado a Perupetro y declarado materia de suscripción de contrato. En mayo de 2006 la empresa texana Hunt Oil Exploration and Production Company of Peru L.L.C., sucursal del Perú, suscribió el contrato de licencia para la exploración y explotación de hidrocarburos del lote 76 con Perupetro. Cinco meses

más tarde, Hunt Oil cedió el 50% de su participación a la empresa Repsol Exploración Perú, sucursal del Perú.

El área, concedida por 40 años en caso de encontrarse gas y 30 para petróleo, fue de 1,434,026.750 hectáreas, las cuales abarcaban la mayor parte del área de la Reserva Comunal Amaraeri y además se superponían a parte de las zonas de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu, el Parque Nacional Bahuaja-Sonene y la Reserva Nacional Tambopata. Al concluir la primera etapa de los trabajos de exploración sísmica, el área del lote fue modificada. Sin embargo, continúa abarcando la mayor parte de la Reserva Comunal Amaraeri y la zona de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu, habitada por indígenas en aislamiento y contacto inicial. Además de ello, se localiza en las cabeceras de la cuenca de Madre de Dios, zona de alta sensibilidad ecológica, agudizando el riesgo de que se produzcan impactos que afecten el curso y la calidad del agua de las quebradas y ríos existentes en esta área.

El incumplimiento de la legislación nacional e internacional por las empresas y el Estado, como la obligación de llevar a cabo procesos de consulta previa, libre e informada dirigidas a la población indígena afectada, y la alteración del Plan Maestro y la zonificación de la Reserva para favorecer la explotación de hidrocarburos en su interior, en 2006, demuestra la manera como se operó en dicho lote, así como el rol asumido por el gobierno y las empresas al respecto.

Sus límites oeste y noroeste abarcan los ríos Piñipiñi y Alto Madre de Dios, habitados por Matsigenka en contacto inicial y Mashco Piro en aislamiento, por lo que podría tener efectos directos sobre estas poblaciones. Además, miembros del pueblo Harakbut dan cuenta de la posible presencia de indígenas en aislamiento en el área de la Reserva Comunal Amaraeri, al interior del lote. Las vulnerabilidades que caracterizan a estas poblaciones ahondan las preocupaciones de los dirigentes indígenas locales ante los impactos que la explotación de hidrocarburos puede tener sobre ellos y sus territorios, además de las comunidades vecinas (Klaus Quicque, Luis Tayori, Fermín Chimatani y Jaime Corisepa, comunicación personal, 2014).

El 29 de marzo de 2017, Hunt Oil anunció su renuncia al contrato para el Lote 76 porque no pudo cumplir con sus obligaciones de perforar pozos en el plazo máximo establecido de 10 años. Cerraron sus actividades y se retiraron en julio de ese año. Sin embargo, el Lote 76 sigue disponible para que Perupetro lo vuelva a licitar.

Mashco Piro del Alto Madre de Dios: posturas desde la antropología y práctica estatal

En mayo de 2011, un grupo de Mashco Piro, entre hombres, mujeres y niños, empezó a ser visto con frecuencia en las playas y bosques ribereños de la margen izquierda del río Alto Madre de Dios. Esta zona abarca áreas de predios colonos y de la comunidad matsigenka Shipetiari que, a su vez, se encuentran en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional del Manu. Administrativamente, se ubica en la provincia del Manu, ámbito de intensa actividad turística, favorecida por la existencia del Parque, y tránsito de embarcaciones que trasladan pasajeros y carga, principalmente madera, y en menor medida mercancías y productos agrícolas.

Poco después de sus primeras apariciones en la zona, el grupo –que probablemente sea un segmento del conjunto Mashco Piro que habita la margen derecha del río Manu– incursionó en el puesto de control del Parque Nacional del Manu denominado Pusanga, hiriendo de gravedad a un guardaparque con una flecha. También cruzaban el río hacia las islas localizadas en medio de este, donde familias de la comunidad yine Diamante tienen chacras. En noviembre de 2011, estando en las islas, miembros del grupo atacaron con flechas a un poblador de la comunidad, que se encontraba cosechando yuca con sus familiares. El poblador, conocido por los Mashco Piro, pues mantenía una relación de comunicación e intercambio de objetos con ellos desde 1980, fue impactado con una flecha y murió. Los familiares que lo acompañaban huyeron y lograron alejarse del lugar en una embarcación que pasaba en ese momento.

Al año siguiente, los Mashco Piro mantuvieron sus recorridos por el lugar, situación que fue aprovechada por misioneros, operadores turísticos, pobladores locales y periodistas para fotografiarlos, filmarlos, entregarles objetos e intentar iniciar un proceso de contacto sostenido y evangelización, siempre en medio de un ambiente de tensión ante la posibilidad de que nuevamente se desencadenaran ataques. En mayo de 2015 se volvió a producir una muerte, esta vez, de un joven matsigenka de la comunidad nativa Shipetiari, cuando los indígenas en aislamiento se encontraban cerca de las chacras y viviendas de este asentamiento.

La situación generó diversas reacciones de parte de distintos actores. Organizaciones indígenas y especialistas en el tema solicitaron al Viceministerio de Interculturalidad su presencia en la zona para poner freno tanto a los riesgosos acercamientos como a la entrega de objetos y productos que podían afectar la salud de la población Mashco Piro y la utilización de esta población con fines proselitistas y periodísticos. También se le solicitó definir e implementar procedimientos junto a las comunidades vecinas para evitar nuevas situaciones de confrontación y violencia. Además, el Viceministerio y el SERNANP debían garantizar el acceso de los Mashco Piro a su territorio y sus prácticas de subsistencia en condiciones de seguridad, brindándole intangibilidad tanto en la zona ribereña como a las áreas tierra adentro, en el Parque Nacional del Manu. De otro lado, al sector salud y el gobierno local se les demandó implementar acciones de prevención y atención ante la posibilidad de expansión de enfermedades. Paralelamente, aplicando una metodología de investigación indirecta (sin ingresar al territorio de los pueblos en aislamiento ni acercándose a estos), se recomendó al Viceministerio evaluar la posibilidad que presiones externas sobre su territorio o zonas aledañas estuvieran relacionadas con la presencia y eventos que habían involucrado al grupo de Mashco Piro en los últimos meses.

Unas semanas después (mediados de 2015), a través de un artículo publicado en una revista científica¹⁰, los antropólogos Walker y Hill (2015) propusieron llevar a cabo el contacto controlado como una mejor opción frente a lo que denominaron “la política de no contacto del Estado”. Su argumento principal era que, supuestamente, los pueblos en aislamiento no serían viables en el largo plazo en términos poblacionales debido a las enfermedades y agresiones contra ellos, y que, de otro lado, excepto por el temor a ser asesinados o esclavizados, estos también ansiaban objetos de afuera e interacciones positivas con sus vecinos. En consecuencia, propusieron que los gobiernos iniciaran el contacto con estos pueblos una vez formulado un plan bien organizado, con una estrategia de atención médica eficaz. De esta manera, la decisión de los pueblos en aislamiento de limitar sus interacciones con el entorno y las razones que hubieran tenido para ello, no se tomaban en cuenta. Contrariamente, eran los funcionarios del gobierno e investigadores vinculados a este quienes decidían unilateralmente lo que se debía hacer con estos

¹⁰ <http://science.sciencemag.org/content/348/6239/1061.full>

pueblos, negándoles su derecho a decidir sobre el nivel de relacionamiento que desean tener con la población vecina y abriendo la posibilidad de hacer prevalecer las prioridades gubernamentales sobre ellos y sus territorios por encima de sus derechos.

En segundo lugar, al pretender impulsar un proceso de interacción sostenida para poner a los pueblos en aislamiento bajo observación o “protección”, lo cual implica necesariamente procesos de contacto, desplazamiento e integración forzada, la propuesta del contacto controlado no solo los exponía al contagio de enfermedades ante la concentración de la población en espacios reducidos, sino que imponía una forma de vida que está estrechamente relacionada con la alta incidencia de dichas enfermedades. Además, dejaba de lado la defensa y protección territorial de estos pueblos, necesaria para garantizar sus fuentes de subsistencia. La posición a favor del “contacto controlado” también sobrevaloraba la capacidad y condiciones del Estado de manejar satisfactoriamente los efectos de los contactos forzados principalmente en la salud de la población afectada.

Unas pocas semanas después de la publicación del artículo mencionado, la viceministra de Interculturalidad de ese entonces anunció públicamente la adopción del “contacto controlado” para atender la situación surgida con el grupo de Mashco Piro en el Alto Madre de Dios. Al respecto, señaló¹¹: *«En esta situación estamos frente a una realidad en la cual existen elementos para poner y mirar el objetivo principal que tenemos, que es salvaguardar su vida y su integridad. Y eso no lo podemos garantizar si no entramos en una lógica de contacto controlado»*.

El anuncio desencadenó críticas de líderes de organizaciones indígenas, especialistas y la propia Defensoría del Pueblo¹² (AIDSESP, 2017), los cuales cuestionaron el hecho de que el Viceministerio de Interculturalidad hubiera tomado dicha decisión sin que previamente hiciera un análisis serio y responsable de la situación de los Mashco Piro, de los efectos que el llamado contacto controlado o forzado podía tener en ellos, tanto de manera inmediata como en su vida futura, ni de las condiciones que el Estado tenía para manejar dichos efectos en el corto y largo plazo de manera

satisfactoria. Se consideró que el análisis realizado por los antropólogos para justificar el “contacto controlado” ponía en riesgo la vida, salud, territorios y, con ello, las fuentes de subsistencia de los Mashco Piro.

Como consecuencia de las críticas recibidas, la funcionaria se rectificó públicamente, señalando que su institución no realizaría el contacto controlado, sino que se establecería una comunicación con los Mashco Piro para conocer las causas de sus apariciones en las playas del río Madre de Dios. Poco después, el Viceministerio de Interculturalidad anunció la implementación del llamado “Plan especial de atención de los indígenas Mashco Piro presentes en las playas del alto Madre de Dios”¹³. En febrero de 2016, los funcionarios de esta institución informaron que durante la implementación del Plan se llegó a contabilizar hasta 80 Mashco Piro en las playas, en distintos momentos; es decir, su número se incrementó cuatro veces durante la ejecución del Plan del Viceministerio. Más aún, en setiembre de 2016, por primera vez, cuatro integrantes del grupo en aislamiento cruzaron solos el río alto Madre de Dios hacia el puesto de control del Viceministerio. Este acto se repitió dos veces, ese mismo día. Al verlos, un grupo de madereros disparó tiros de escopeta al aire para ahuyentarlos, provocando su huida desesperada y retorno a la margen opuesta del río, internándose en el bosque. Desde entonces, la actitud de este grupo de indígenas cambió; dejaron de ir detrás de las embarcaciones que aparecían por el lugar, e, inclusive, se sabe que algunos de los que habían cruzado el río hacia el puesto de control, tras escapar, no volvieron a aparecer más en la playa. Los disparos de los madereros les habrían infundido temor, posiblemente recordándoles las amenazas de las que por años se cuidaron a través de su aislamiento. La política de intensificación de las interacciones con los Mashco Piro en el alto Madre de Dios por funcionarios del Viceministerio de Interculturalidad, entre los años 2015 y 2016, también desencadenó situaciones de peligro para ambas partes ante la división y competencia que surgió al interior del grupo por obtener los alimentos que les eran proporcionados por esta institución, paralelamente al agotamiento y tensión entre sus agentes de protección debido a la frecuencia y horarios de las salidas de la población en aislamiento

¹¹ <http://www.andina.com.pe/agencia/noticia-iniciaran-contacto-controlado-indigenas-avistamiento-inicial-565947.aspx>

¹² Oficio N° 0181-2015-DP/AMASPP, del 24 de julio de 2015.

¹³ Aprobado mediante Resolución Viceministerial N°258-2015-MC, de fecha 5 de agosto de 2015.

hacia las playas, durante la madrugada (AIDSESEP, 2017). Al aplicar su Plan, el Viceministerio no tomó en cuenta o no valoró los efectos que procesos de intensificación de interacciones por iniciativa de terceros han tenido y siguen teniendo en pueblos indígenas de la Amazonía peruana, como los propios Nahua y Matsigenka. Tampoco se consideró que el Estado no cuenta con sistemas de salud adecuados para afrontar satisfactoriamente situaciones de expansión de enfermedades y sus efectos entre estos pueblos. Una manera de ilustrar estas carencias es el hecho de que, habiendo transcurrido casi una década desde que los Mashco Piro empezaran a frecuentar las playas del Alto Madre de Dios, no exista un plan local ni regional de prevención y atención ante la posibilidad que se produzcan brotes epidémicos y que el Gobierno Regional de Madre de Dios haya paralizado el funcionamiento de la Comisión Especial Regional para la protección de los pueblos en aislamiento y contacto inicial de Madre de Dios en un momento tan sensible y crucial para los Mashco Piro.

La aceleración de las interacciones con los Mashco Piro del Alto Madre de Dios, atrayéndolos hacia una zona de alto tránsito de embarcaciones con fines comerciales, de turismo y extracción de oro, los deja en una situación de extrema exposición y riesgo. Esta se agrava debido a la existencia de un proyecto de carretera que uniría el Alto Madre de Dios con el poblado de Boca Colorado, fomentado por madereros, mineros, autoridades locales y regionales. El avance de la construcción, ilegal, de esta carretera promovió la afluencia de población hacia el Alto Madre de Dios, precisamente la zona donde se encuentran los Mashco Piro. La existencia de este proyecto vial avizora la intensificación de las migraciones a la zona, siendo muy alto el riesgo de que se produzcan nuevos contactos forzados, invasión territorial, brotes epidémicos y los efectos de esta situación en los diferentes aspectos de la vida de los Mashco Piro.

Derechos territoriales y propuestas de protección

La Reserva Territorial Madre de Dios

Se localiza entre los ríos Acre, Tahuamanu, Las Piedras y Los Amigos, en las provincias de Tahuamanu, Tambopata y Manu. Fue gestionada por FENAMAD y establecida el 25 de abril del año 2002 mediante Resolución Ministerial N° 427-2002 AG a favor de pueblos indígenas en aislamiento del norte de Madre de Dios, entre los que se identificó al Mashco Piro. El estudio técnico que la sustenta fue elabo-

rado por el equipo técnico de la FENAMAD. Este identificó la presencia de pueblos en aislamiento y sus áreas de ocupación y aprovechamiento territorial en una superficie de 2,428,613 hectáreas. Sin embargo, al establecer la Reserva, el Estado solo reconoció poco más del 30% de esa área (829,941 hectáreas). El resto de la superficie propuesta fue integrada a la Zona Reservada Alto Purús y a los Bosques de Producción Forestal Permanente creados paralelamente.

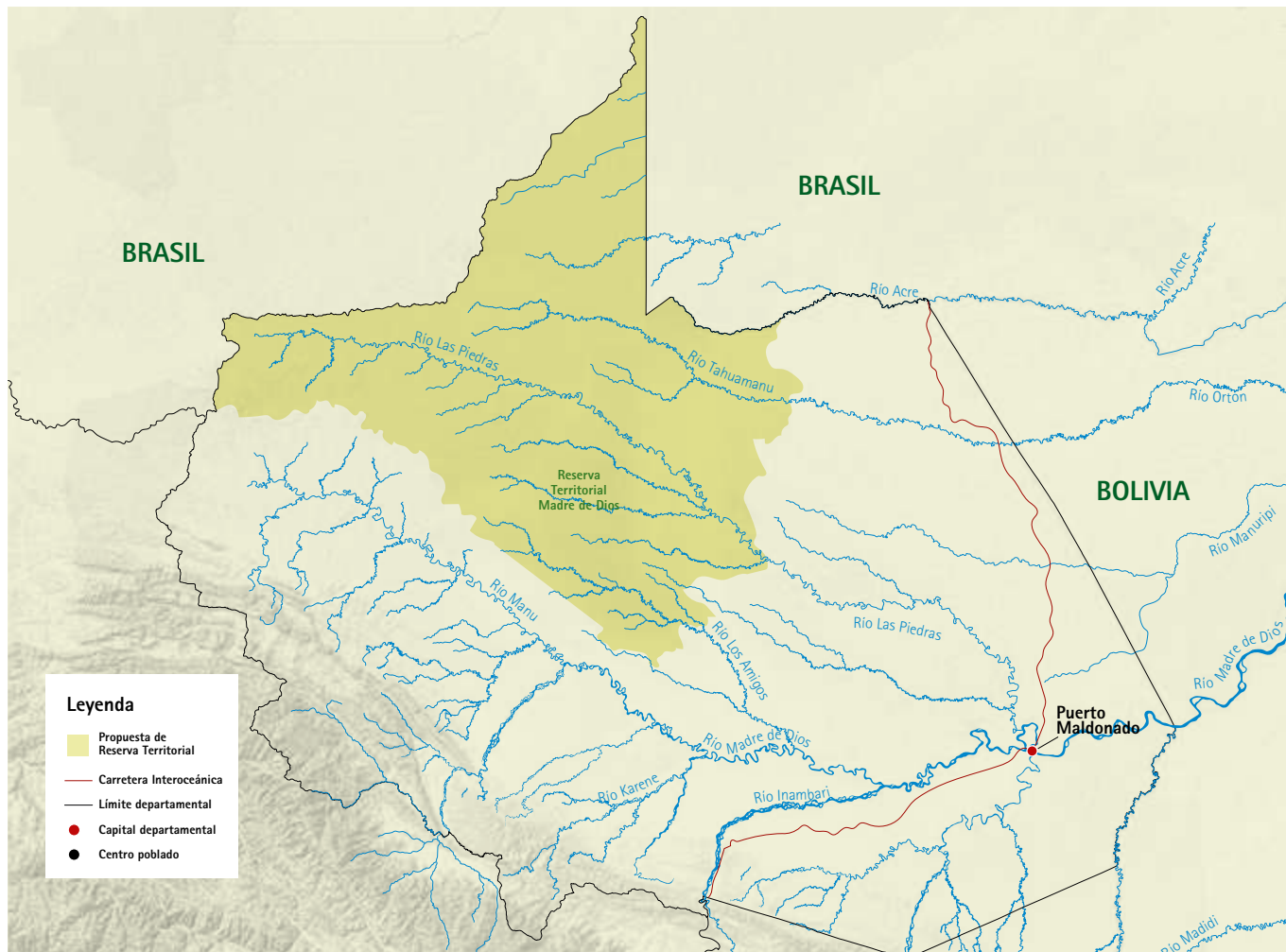
A lo largo de los años, los pueblos en aislamiento se mantuvieron en sus territorios y, por ende, en la totalidad del área originalmente propuesta por FENAMAD como reserva, enfrentando las presiones generadas por la presencia de madereros y la extracción de madera en las concesiones que fueron otorgadas en sus territorios sobre los ríos Acre, Tahuamanu, Pariamanu y Las Piedras, tal como se ha visto en el subtítulo precedente.

En 2012 se inició el proceso de categorización de la reserva, respondiendo a la exigencia normativa de adecuación de las reservas territoriales existentes a la figura de reservas indígenas, tal como lo estableció la Ley N° 28736, Ley para la Protección de los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial. Para llevar a cabo este proceso, el Viceministerio de Interculturalidad organizó la realización de estudios antropológicos llamados “Estudios Adicionales de Categorización”, los que demostraron que la delimitación planteada por FENAMAD en 2001 era correcta, al haber abarcado el territorio realmente habitado por la población en aislamiento al norte de Madre de Dios.

El 30 de noviembre de 2016, la Comisión Multisectorial creada para llevar a cabo los procesos de adecuación de reservas para pueblos en aislamiento y contacto inicial aprobó el estudio de categorización de la reserva de Madre de Dios, y, con ello, su ampliación hacia el este, es decir, en dirección a las áreas que fueron convertidas en Bosques de Producción Forestal Permanente a inicios de la década de 2000. Se conformó un grupo de trabajo responsable de definir el procedimiento a seguir para concretar la ampliación, considerando la existencia de concesiones forestales, y, con ello, derechos de aprovechamiento otorgados a terceros en la misma área donde la reserva debía ser ampliada.

Se identificaron 14 concesiones forestales en el área de ampliación de la Reserva, de las cuales ocho estaban activas y tenían contratos renovables por un periodo de 40

Mapa 3: Área propuesta como Reserva Territorial Madre de Dios.



Fuente: Huertas, 2009.

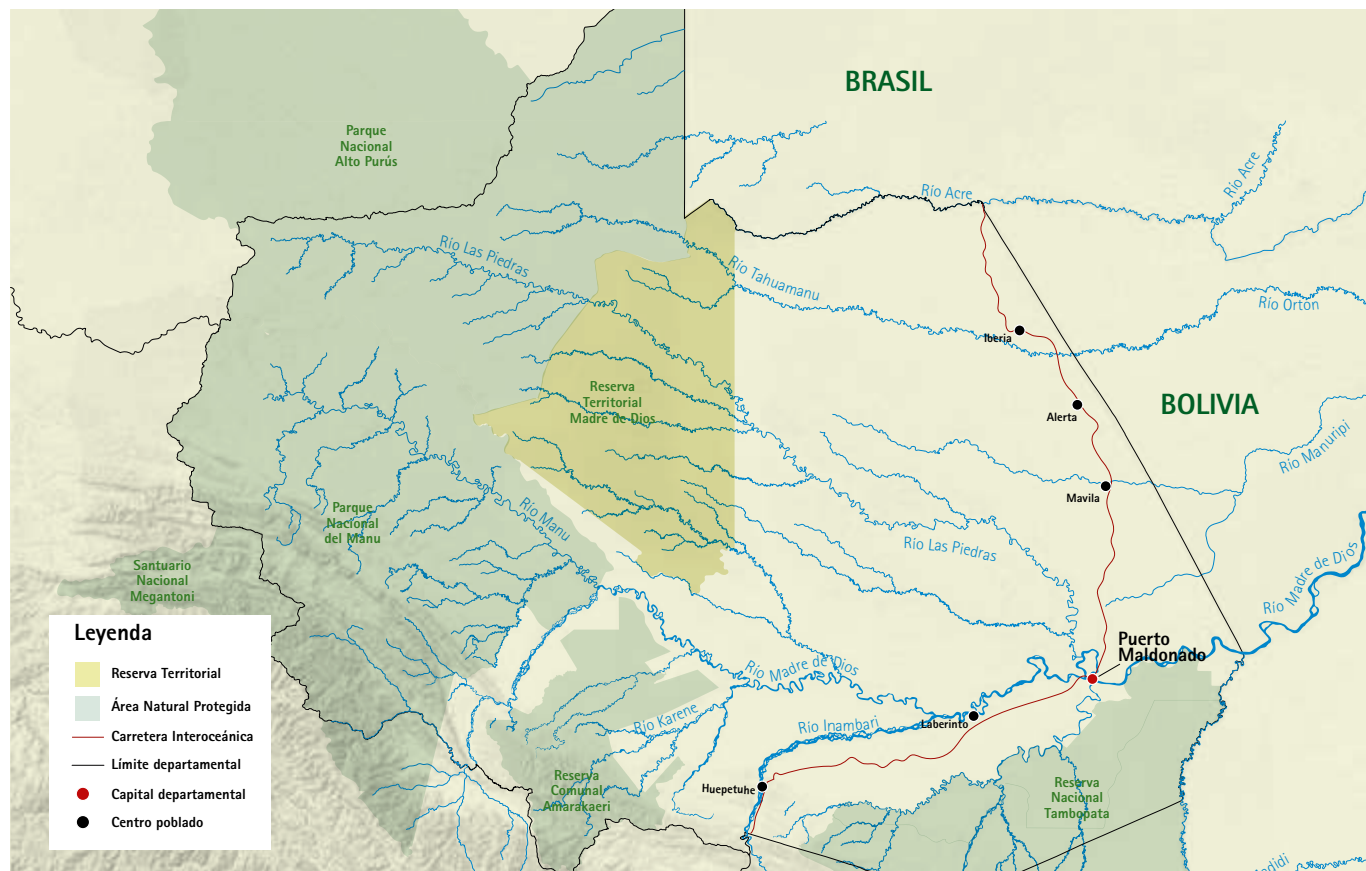
años¹⁴. Las organizaciones indígenas AIDSESP y FENAMAD solicitaron al Estado el redimensionamiento de las concesiones forestales otorgadas en el área de la ampliación de la reserva indígena, dado que la tala y cualquier otra actividad extractiva es incompatible con la protección de la integridad de los pueblos en aislamiento. La implementación de planes de contingencia y puestos de control y vigilancia planteados por el sector forestal y los concesionarios para mantenerse en el área resultan inviables tomando en cuenta el peligro que significa su presencia y sus actividades para los pueblos mencionados. Por su parte, el Viceministerio de Interculturalidad planteó, de un lado, la reversión al Estado de las concesiones forestales

caducas y la incorporación de las áreas que estas comprenden a la ampliación de la Reserva y, de otro, el mantenimiento de las concesiones forestales vigentes hasta que los contratos caduquen; es decir, por 20 años más. Luego de ello, las áreas que estas concesiones abarcan serían incorporadas a la ampliación de la reserva.

En 2019, la ampliación de la reserva aún no se ha concretado, mientras que las actividades madereras, que incluyen la construcción de una red de caminos en las concesiones, continúan y vienen ejerciendo una intensa presión sobre los territorios y la vida de los pueblos en aislamiento de la zona, con los graves impactos que

¹⁴ Seis de ellas contaban con certificación de manejo forestal.

Mapa 4: Área reconocida como Reserva Territorial Madre de Dios.



Fuente: Ministerio de Cultura, 2016

este tipo de presiones suele tener sobre su subsistencia al fragmentar sus territorios e impactar fuertemente sobre la flora y fauna requeridos por la población en aislamiento para alimentarse. A ello se suma el riesgo de conflictos y expansión de enfermedades que la presencia de madereros podría estar desencadenando.

Corredor territorial Pano, Arawak y otros

Como se ha visto a lo largo de este artículo, los pueblos en aislamiento en Madre de Dios no solo habitan la Reserva Territorial Madre de Dios, creada específicamente para ellos, sino que ocupan y aprovechan áreas mayores sobre las cuales el Estado ha superpuesto diferentes categorías legales, como las áreas naturales protegidas, pero también bosques de producción forestal permanente donde

se han otorgado concesiones forestales, que implican presencia externa y drásticas alteraciones de los ecosistemas, la flora y la fauna. Este también es el caso de los miembros del pueblo Matsigenka y otros pueblos no identificados que se encuentran en aislamiento y contacto inicial, los cuales habitan la parte occidental del departamento.

Los riesgos que implican estas superposiciones, así como las presiones y amenazas para la integridad de los pueblos en aislamiento y en contacto inicial, y la necesidad de proteger sus territorios, llevó a dirigentes indígenas de la estructura organizativa de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) reunidos en la Plataforma de organizaciones para la protección de los pueblos en aislamiento y contacto inicial¹⁵, a promover

¹⁵ Conformada por AIDSESP y las organizaciones regionales asociadas a ella, Organización Regional de Pueblos Indígenas del Oriente (ORPIO); Organización Regional AIDSESP-Ucayali (ORAU); Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD); Consejo Machiguenga del Río Urubamba (COMARU); y la Coordinadora Regional AIDSESP-Atalaya (CORPIAA).

la realización de un estudio que permitiera identificar la totalidad del área habitada por estos pueblos entre los departamentos de Madre de Dios, Ucayali, Cusco (Perú) y el Estado de Acre (Brasil).

Esta área, denominada Corredor territorial Pano, Arawak y otros, abarca 8,890,000 hectáreas de bosques y está conformada por territorios continuos de pueblos en aislamiento y contacto inicial, y de aquellos organizados en comunidades nativas y aldeas, con los que los primeros comparten territorios. Hidrográficamente, el Corredor comprende el río Acre, que es una subcuenca trinacional, y ocho subcuencas binacionales, como Yurúa, Purús, Chandless, Yaco y Breu, las cuales, además, nacen al interior del Corredor. En esta área se localizan también emblemáticas áreas naturales protegidas.

Los pueblos en aislamiento que lo habitan y que han podido ser identificados son los Mashco Piro, Matsigenka y pueblos de habla Pano, comúnmente denominados Chitonahua y Mastanahua. Otros, no identificados, son denominados de acuerdo a las zonas que habitan: "Aislados del Mishagua-Manu-Las Piedras", "Aislados del Jordão", "Aislados del Riozinho" y "Aislados del Humaitá". Los pueblos en contacto inicial son: Matsigenka (del Manu, del Paquiría, Nanti, de Cashiriari), Yora (o Nahua), Chitonahua, Mastanahua, Pueblo del Xinane y Madijá, habiendo un número de familias amahuaca en contacto esporádico. De otro lado, cerca a los límites del Corredor se localizan áreas compartidas entre indígenas en aislamiento y poblaciones indígenas organizadas en comunidades nativas (Perú) y aldeas (Brasil). Estas últimas pertenecen a los pueblos indígenas Huni Kuin o Cashinahua, Yaminahua, Sharanahua, Amahuaca, Mastanahua y Shipibo (de la familia lingüística Pano), Matsigenka, Ashéninka, Asháninka y Yine (Arawak), Wachipaeri (Harakbut) y Madijá (Arawa) (Huertas, 2015:190).

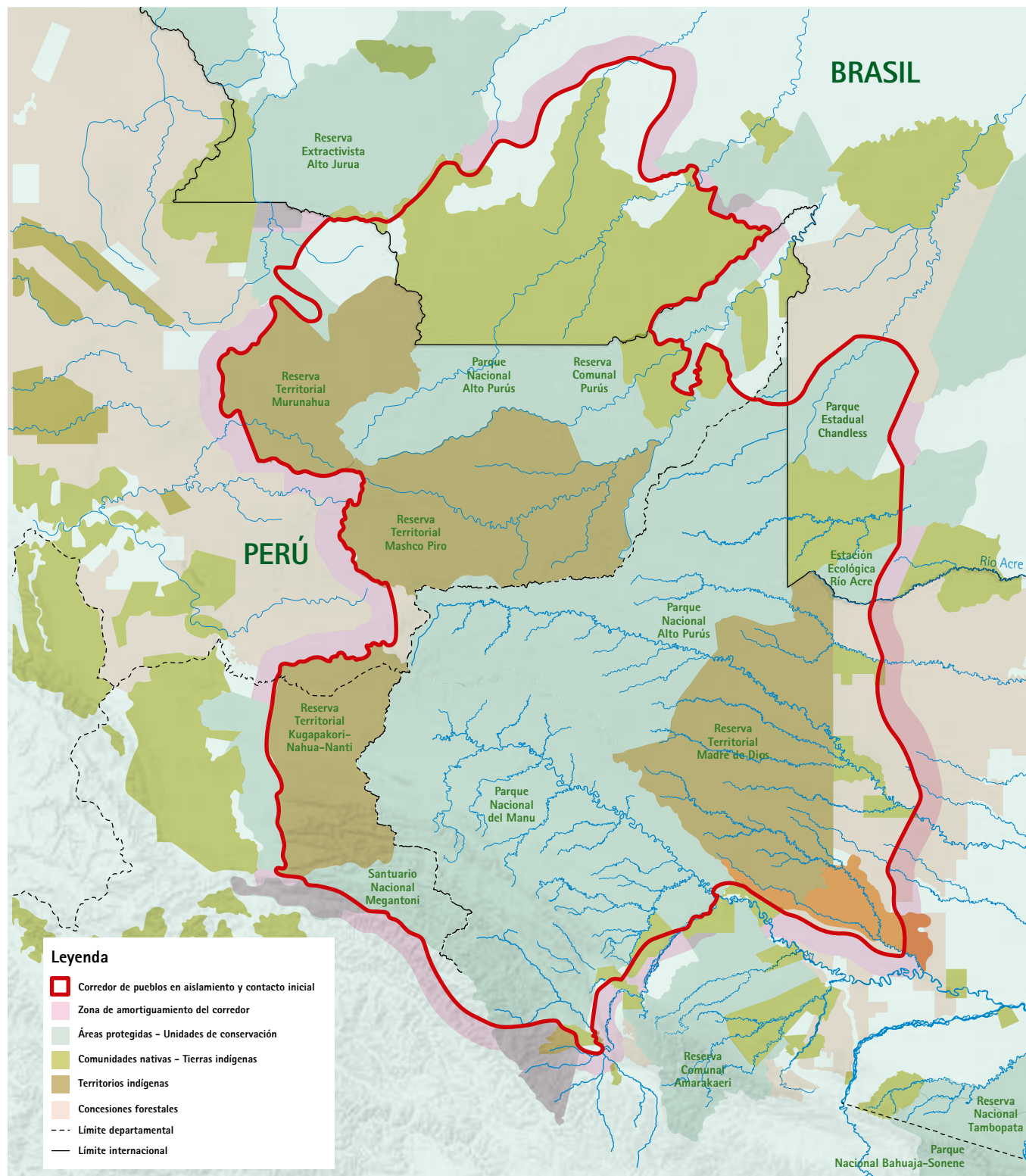
Como se ha señalado, el Corredor presenta diferentes categorías legales que implican distintos usos de la tierra y los recursos, lo cual incide directamente en los pueblos que lo habitan. De esta manera, en el Perú abarca cuatro reservas indígenas creadas específicamente para pueblos en aislamiento y contacto inicial, 23 comunidades nativas, cuatro áreas naturales protegidas, dos concesiones para conservación y bosques de producción forestal permanente con concesiones forestales activas. De otro lado, en Brasil abarca 11 tierras indígenas y cuatro unidades de conservación.

La propuesta de protección del corredor territorial tiene el objetivo de contribuir a garantizar la integridad física, sociocultural y territorial de los pueblos en aislamiento y contacto inicial, el afianzamiento de la gobernanza territorial de los pueblos indígenas organizados en comunidades y aldeas del ámbito, así como la protección de los bosques y cabeceras de ríos.

Ante la multiplicidad de categorías, actores, amenazas y dispositivos legales existentes en el Corredor, las organizaciones indígenas vienen proponiendo la articulación entre los diferentes sectores y niveles gubernamentales, y de estos con los pueblos indígenas y sus organizaciones para avanzar hacia una protección integral de este conjunto de territorios indígenas, con enfoque transfronterizo y basada en los principios de protección de los pueblos en aislamiento y contacto inicial. Estos principios, que forman parte de instrumentos internacionales de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, son: la garantía de los derechos a la vida, la salud, la autodeterminación o derecho de estos pueblos a decidir sobre sus formas de vida y nivel de relación con el entorno, sin que terceros fueren interacciones con ellos ni procesos de asimilación o integración que, además, están proscritos de acuerdo a lo señalado en el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, entre otras normas e instrumentos internacionales. Otro principio es el de seguridad jurídica y protección territorial, así como el de prevención frente a la situación de vulnerabilidad que estos pueblos presentan al carecer de defensas para combatir enfermedades infecciosas externas, estar afectados, en algunos casos, demográficamente debido a la recurrencia de las enfermedades, y ante su invisibilización promovida por el propio Estado en el momento de tomar decisiones que los afectan, como, por ejemplo, las relacionadas al otorgamiento de derechos de explotación de recursos naturales y construcción de carreteras y caminos en sus territorios.

En octubre de 2018, como resultado de varios años de incidencia de las organizaciones indígenas ante el Ministerio de Cultura para que atendiera la propuesta de protección de corredores territoriales de pueblos en aislamiento y contacto inicial, se logró la emisión de la Resolución Ministerial 432-2018-MC, que "crea el Grupo de Trabajo encargado de proponer al titular del Ministerio de Cultura medidas urgentes de protección de los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial que habitan y se desplazan en áreas que no se encuentren comprendidas en reservas

Mapa 5: Corredor territorial Pano, Arawak y otros.



Fuente: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-Comisión Pro Indio, Acre, 2015



▲ Campamentos Masco Piro en el río Curanja. Foto: ORAU, 2008.

indígenas y territoriales”. Si bien es cierto que la norma se enfoca únicamente en las áreas localizadas fuera de las reservas, fragmentando sus territorios y por ende el Corredor, e impidiendo entender las dinámicas de ocupación y aprovechamiento territorial, así como las interacciones y amenazas contra estos pueblos, establece un espacio de diálogo y propuesta multisectorial, con participación de las organizaciones indígenas, a partir del cual se puede promover una mirada a los corredores en su conjunto y a partir de ahí plantear políticas, estrategias y acciones concretas de protección de manera articulada.

Conclusiones

Madre de Dios y sus alrededores está habitado por pueblos en aislamiento y en contacto inicial, localizados mayormente en los bosques más alejados e inhóspitos. Estos pueblos han atravesado procesos históricos violentos que los han llevado a distanciarse de la sociedad, mientras que aquellos que se encuentran en contacto inicial han retomado sus interacciones, manteniendo, a la vez, una alta sensibilidad frente a enfermedades externas, que continúan causando numerosas muertes entre sus miembros.

Existe una intensa presión sobre los territorios habitados por estos pueblos a raíz, principalmente, de la superpo-

sición de derechos de explotación de recursos naturales (madera, hidrocarburos) por el Estado a favor de terceros y la presencia de actores dedicados a actividades ilícitas como el narcotráfico. La construcción de redes de caminos asociada a la extracción maderera en las concesiones forestales existentes en el noreste del departamento, en la provincia de Tahuamanu, está causando la drástica afectación de los bosques, las fuentes de agua, la flora y fauna del territorio habitado por estos pueblos en esa parte del departamento, colocando en riesgo su vida y continuidad como colectividades. Una nueva ola de protestas de líderes indígenas del lado brasileño de la frontera frente al avance de la actividad forestal procedente de Madre de Dios y el incremento de incidentes que involucran la presencia de población en aislamiento en las proximidades de sus territorios, reflejan las dimensiones que ha alcanzado esta situación. Los caminos forestales se desprenden del Corredor Vial Interoceánica Sur, a lo largo de su tramo entre la ciudad de Ñañapari y el río Madre de Dios, dirigiéndose hacia los bosques cercanos a la Reserva Indígena a favor de los pueblos en aislamiento de Madre de Dios.

Mientras tanto, el impulso de proyectos viales principalmente por personas y empresas dedicadas a actividades mineras y forestales, en áreas próximas a las habitadas

por estos pueblos, como la propuesta de construcción de una carretera entre el poblado de Nuevo Edén y Boca Manu, se convierte en una de las mayores amenazas contra su integridad. El notable incremento de las migraciones, colonización, presión sobre los territorios indígenas y recursos, tráfico de tierras e inseguridad a lo largo del trazo del Corredor Vial Interoceánica Sur, es una muestra de los impactos que el impulso de nuevas vías podría causar.

De otro lado, la decisión de intensificar las interacciones con un grupo Mashco Piro que venía frecuentando las playas del río Alto Madre de Dios por el Viceministerio de Interculturalidad entre los años 2015 y 2016 atrajo a numerosos miembros de este conjunto, generó división y competencia al interior del grupo por obtener los alimentos que esta institución del Estado repartía entre ellos, así como situaciones extremas de exposición y riesgo de conflictos y contagio de enfermedades. En ese marco, desde la sociedad civil, se demandó al Estado peruano replantear su política de atención a la situación de los Mashco Piro del Alto Madre de Dios, partiendo por comprender que, históricamente y en años recientes, la intensificación de procesos de contacto, interacción e integración de pueblos indígenas por gobiernos, actores económicos, misioneros u otros a la sociedad envolvente les ha generado graves consecuencias en términos inmunológicos, demográficos, socioculturales y territoriales. En tal sentido, la situación de los pueblos en contacto inicial es la expresión más drástica de ello y del deficiente funcionamiento del sistema de salud. A la vez, se ob-

serva cómo la inexistencia de estrategias diferenciadas y con pertinencia intercultural en los servicios básicos y programas sociales del Estado, pueden llevar a que estos sean instrumentalizados para acelerar su integración a la sociedad envolvente, con las consecuencias en su salud y subsistencia que ello viene implicando.

La Reserva Territorial Madre de Dios creada a favor de estos pueblos abarca solo un tercio de sus territorios en el norte del departamento, carece de suficientes mecanismos de protección y no obstante la decisión de las instituciones que integran la Comisión Multisectorial de la Ley N° 28736, de ampliarla hacia el este, donde se localiza una serie de concesiones forestales, esta resolución no se ha cumplido debido al rechazo de los concesionarios y del propio Estado. Mientras tanto, la actividad forestal continúa en estos territorios, con los grandes peligros que lleva consigo sobre los pueblos en aislamiento de la zona.

Ante la necesidad de mejorar la protección de los pueblos en aislamiento y contacto inicial, organizaciones indígenas con una larga trayectoria en la defensa de estos pueblos, vienen identificando la totalidad de las áreas habitadas de manera continua por estos pueblos, a las cuales han denominado corredores territoriales, y proponen su protección basada en el respeto de sus derechos fundamentales y la articulación efectiva de todos los sectores y niveles gubernamentales y los pueblos indígenas y sus organizaciones, involucrados en la protección de estos pueblos, con un enfoque transfronterizo.

Referencias citadas

Álvarez Lobo, Ricardo

1996 *Sepahua IV-Misión: Campo Antropológico*. Colección Antisuyo. Misioneros Dominicanos. Lima.

AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana)

2017 *Informe. Situación de los pueblos en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana. Plataforma de organizaciones para la protección de los pueblos en aislamiento y contacto inicial*. Lima.

ACCA (Asociación para la Conservación de la Cuenca Amazónica)

2016 Construcción de una nueva carretera entre el Parque Nacional del Manu y la Reserva Comunal Amarakaeri (Madre de Dios), MAAP N° 29. Disponible en: https://maaproject.org/2016/nueva_carretera_manu/ (Acceso en junio de 2019).

2018a Deforestación en la Amazonía Andina (Tendencias, Hotspots, Drivers). MAAP Síntesis #3. Disponible en: <https://maaproject.org/2018/sintesis3/> (Acceso en Julio de 2019)

2018b Propuesta de carretera que cruzaría bosque primario fronterizo. MAAP N° 76 Disponible en: <https://maaproject.org/2018/purus/> (Acceso en junio del 2019)

Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades-Ministerio de Salud

2017 *Análisis de la Situación de Salud del Pueblo Nahua de Santa Rosa de Serjali en la Reserva Territorial Kugapakori Nahua Nanti y otros*. Lima: Ministerio de Salud.

CAF (Corporación Andina de Fomento)

2013 *Carretera Interoceánica Sur del Perú. Retos e innovación*. Bogotá.

Dávila, Gil; Montoya; Virginia

1999 *Prevención de riesgo social y estimación de riesgos en la cuenca alta del río Las Piedras, Madre de Dios*. Documento preparado para Mobil Exploration and Producing Perú, Inc. Lima.

Dourojeanni, Marc

2006 *Estudio de caso sobre la Carretera Interoceánica en la Amazonía Sur del Perú*. Lima: Labor, Bank Information Centre, Conservación Internacional, DAR, Racimos de Ungurahui.

Farabee, William Curtis

1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University, Vol 10, Cambridge, MA.

FENAMAD (Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes)

2010 *Estudio técnico sobre la presencia de pueblos indígenas en aislamiento voluntario entre las cuencas altas de los ríos Tambopata, Inambari, Malinowski, Heath y sus afluentes*. Puerto Maldonado.

Helberg, Heinrich; Reynoso, Patricia

1986 *Primer estudio etnográfico del grupo étnico Yura o Nahua*. Documento de trabajo. Lima.

Huertas, Beatriz

- 2002 *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.
- 2009 *Pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios. Análisis de su situación y propuestas para su protección*. Elaborado para la Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes, FENAMAD. Puerto Maldonado.
- 2012 *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos indígenas en aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la Amazonía peruana*. Lima: IWGIA-IPES.
- 2015 *Corredor territorial Pano, Arawak y otros. Diagnóstico y fundamentos antropológicos*. Elaborado por encargo de la Plataforma de organizaciones para la protección de los pueblos en aislamiento y contacto inicial (AIDSEP, ORPIO, ORAU, FENAMAD, COMARU, CORPIAA). Lima.

Huertas, Beatriz; Cueva, Neptalí

- 2011 *Propuesta de Plan Antropológico para la protección de la población indígena en aislamiento del Parque Nacional Cordillera Azul y su Zona de Amortiguamiento*. Elaborado por encargo de CIMA-Cordillera Azul. Lima.

ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservación de la Biodiversidad)

- 2014 Relatório Técnico N° 001/2014. Identificação e Registro da Presença de Indígenas em Isolamento Voluntário na Área da Estação Ecológica Rio Acre. Assis Brasil, Acre, enero.

INRENA-IANP

- 2003 *Plan Maestro de la Reserva Nacional Tambopata 2004-2008*. Lima: INRENA, INAP.

INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática)

- 2008 *Censos nacionales 2007: XI de Población, VI de Vivienda. Primeros resultados, Perú: crecimiento y distribución de la población*. Lima.

Junta de Vías Fluviales

- 1902 *Vías del Pacífico al Madre de Dios*. Lima: Imprenta El Lucero.

Ministerio de Salud. Oficina General de Epidemiología (OGE)

- 2003 *Pueblos en situación de extrema vulnerabilidad: El caso de los Nanti de la Reserva Territorial Kugapakori Nahua-Río Camisea*, Cusco. Lima.

Ministerio del Ambiente

- 2016 Por qué no debe aprobarse el predictamen de insistencia de la ley sobre la carretera de Madre de Dios, tramo Nuevo Edén-Boca Manu-Boca Colorado. Disponible en: <http://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2016/02/Dossier-Carretera-Boca-Manu.pdf> (acceso en julio de 2019).
- 2018 Presentan datos sobre apertura de caminos en el bosque amazónico. Nota de prensa publicada el 06 de junio de 2018. Disponible en: <http://geobosques.minam.gob.pe/geobosque/view/blog/?p=51> (acceso en junio de 2019).

Perupetro

- 2019 Áreas en promoción permanente. Disponible en: <https://perupetro.maps.arcgis.com/apps/webappviewer/index.html?id=bf1208981fe14c36ad27f172816f3ed7> (acceso en julio de 2019).

Shepard, Glenn

- 2003 Los Matsigenka de Madre de Dios y el Parque Nacional del Manu. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*, Huertas Beatriz y Alfredo García, Eds. Lima: FENAMAD, IWGIA.

Shepard, Glenn; Rummenhöller, Klaus; Ohl, Julia; Yu, Douglas

2010 Trouble in Paradise: Indigenous populations, anthropological policies, and biodiversity conservation in Manu National Park, Peru. *Journal of Sustainable Forestry* 29:252-301. Londres: Taylor & Francis.

SPDA (Sociedad Peruana de Derecho Ambiental)-Actualidad ambiental

2018 La deforestación registrada el 2017 en Madre de Dios fue la más alta de los últimos 17 años. Boletín electrónico publicado el 19 de diciembre de 2018. Disponible en: <http://www.actualidadambiental.pe/?p=53757> (Acceso en junio de 2019).

Torres, Eddy

2012 Informe técnico del patrullaje especial de caminata por la concesión forestal Consolidado Catahua al meridiano 343000, límite de la Reserva Territorial Madre de Dios. Lima: SERNANP-SZF.

Valdez Lozano, Zacarías

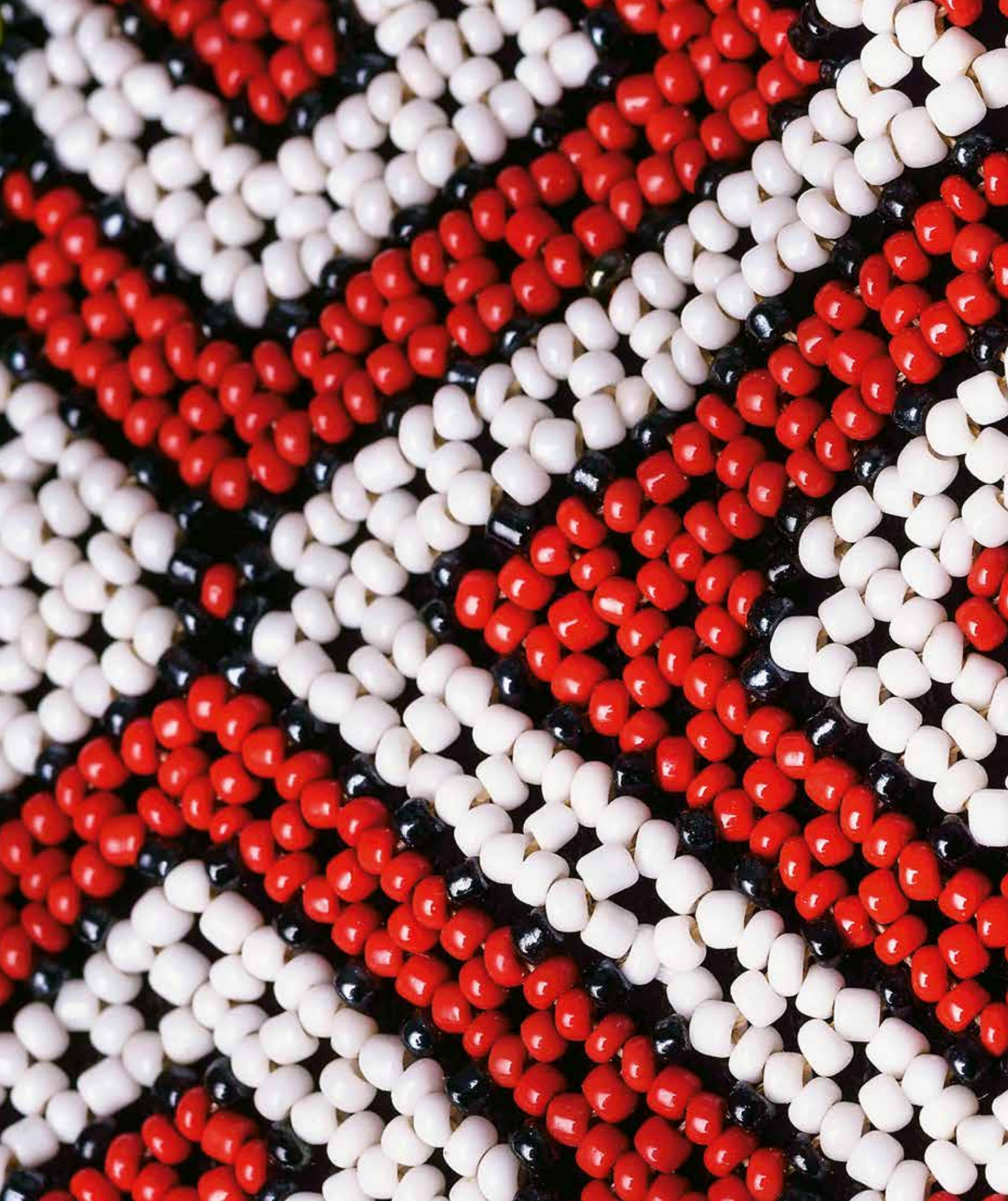
1944 *El verdadero Fitzcarrald ante la historia*. Iquitos: El Oriente.

Walker, Robert; Hill, Kim

2015 Protecting isolated tribes. *Science* 348(6239):1061. New York.

WWF (World Wide Fund for Nature) et al.

2012 Opinión sobre el Proyecto de Ley 1035/2011-CR, que pretende declarar de necesidad pública y prioritario interés nacional la conectividad terrestre de la ciudad de Puerto Esperanza en la provincia fronteriza de Purús, en la región Ucayali, con la ciudad de Iñapari en la provincia fronteriza de Tahuamanu, región Madre de Dios, por medio de una carretera o línea férrea que una Puerto Esperanza, capital de Purús, con la ciudad de Iñapari, capital de Tahuamanu, Lima.





SECCIÓN 3

TEMAS GENERALES





▲ Ingreso de una vivienda comunal Amaraeri. Río Ishiri.
Foto: Eulogio Nishiyama, 1956.



Tipologías de la vivienda autóctona Harakbut y Ese Eja en Madre de Dios

Tanith Olórtegui del Castillo

La vivienda autóctona ha pasado a la historia para los grupos étnicos de la Amazonía. Desde hace años no existen ejemplos de este tipo de vivienda, por lo cual se ha recurrido a descripciones bibliográficas, fotos y referencias orales de los mismos indígenas, con las cuales intentamos reconstruir la imagen de la vivienda autóctona de las diferentes etnias estudiadas¹.

La vivienda autóctona Harakbut

Según Califano (1982:117), que realizó sus estudios entre los Wachiperi, la casa comunal *hak* poseía forma elíptica, con una entrada en cada extremo, conectándose tales accesos por medio de un corredor central donde se ubicaba el área ceremonial, a cuyo costado se disponían las familias en sus tarimas. Las dimensiones de estas viviendas oscilaban entre los 30 m de largo por unos 10 m de ancho. El autor indica la existencia de un cerco perimetral. Las familias nucleares construían a veces pequeñas viviendas en torno a la *hak*. La orientación de la casa comunal era este-oeste considerando el eje mayor. Probablemente este modelo muestra ya influencias pos-contacto. El interior estaba dividido por barbacoas en varias habitaciones, una para cada familia.

Para Gray (1983:88), quien realizó sus investigaciones entre los Arakbut (Amarakaeri), estos recintos o *wambet* eran de diferentes dimensiones, dependiendo de las necesidades de cada familia. Una familia o *wambet* consistía en miembros de una cierta categoría de relación que vivían en cierta proximidad unos de otros. Normalmente un *wambet* incluye abuelas, madre y padre, hermanos y hermanas, aunque sus límites no son claramente definidos (Gray, 1983:137). Este autor describe la vivienda comunal o *haktöne* como una construcción oval con techo de hojas que llegan hasta el suelo cuyas dimensiones aproximadas son 40 m de largo por 30 m de ancho y 6 m de altura. Los fogones familiares estaban ubicados en la entrada de algunos recintos. Los solteros no tenían fogones y compartían el de sus padres, hermana mayor o tía, formando así un grupo de fogones.

La versión de Gray coincide con informaciones recogidas de Gregorio Choque (Boca del Inambari) e Ireyo (San José de Karene) en 1989; ambos informantes eran Arakbut. En fotos de Eulogio Nishiyama de 1956 de una vivienda Arakbut (Amarakaeri), tomada durante la segunda expedición del misionero dominico José Álvarez al Isiriwe, se observa una

¹ Los resultados de este trabajo se enmarcan en las líneas del proyecto de investigación financiado por la Consejería de Fomento, Infraestructuras y Ordenación del Territorio de la Junta de Andalucía, titulado: Transformaciones de la arquitectura en las poblaciones indígenas en la Cuenca del río Madre de Dios, Perú.

variante de la forma descrita por Gray y los informantes indígenas mencionados, cuya planta es rectangular.

Existe otra versión con respecto a la forma, presentada por los misioneros Barriales y Torralba (1970:12-13) en la cual, la casa comunal Harakbut (*mashco*) se describe con techo y paredes. Una descripción similar también se encuentra en Holzmann (1953:17-19) quien estuvo presente en algunas expediciones de José Alvarez:

«Construyen (...) con el material de la palmera llamada *pona*. De la corteza, que es muy gruesa y resistente, hacen las paredes en forma de palizada, enterrando las partes inferiores en el suelo y amarrando las superiores con sogas del monte. Levantan los techos de palos largos y los cubren con hojas de palmera bien dispuestas, dándoles una altura máxima de cerca de 4 m en la cumbre y una fuerte inclinación de 45°, apuntándolos en el sitio de menor resistencia con otros palos que sirven de travesaños. No usan clavos y todas las juntas se aseguran con sogas del monte. Hay casas individuales, casas de dos y hasta de cuatro familias. El tipo es siempre el mismo. No hay ventanas ni compartimientos, ni puertas que puedan cerrarse, sino simples aberturas en los costados. En una de ellas había en el centro una barbacoa grande, de lado a lado a veinte centímetros sobre el suelo, que les sirve para sentarse y dormir. No tiene la barbacoa división visible, pero cada familia ocupa solamente una cuarta parte de ella. Tenían solo dos fogones, uno a cada lado de la barbacoa, de manera que parecen usar uno entre dos familias, ya que las que allí vivían eran cuatro».

Cabe señalar que la descripción de Holzmann se refiere a una maloca Arakbut ubicada en la misión dominica del río Palotoa poco después del contacto. Su descripción ya refleja algunos cambios inducidos por los misioneros para que los Arakbut adecuen sus viviendas al estilo de casa unifamiliar.

Cornejo Bouroncle (1943:335) presenta el interior de una maloca Harakbut (*choza mashca*) cuya forma corresponde a la versión de Barriales y Torralba.

Los Harakbut dejaron de vivir en las viviendas comunales después de incorporarse a la misión de Shintuya (1956-

1964) o haber tenido contacto con otros actores de la sociedad nacional.

La vivienda autóctona ese eja

De manera similar al grupo anterior, existe muy poca información sobre la vivienda autóctona Ese Eja. Según datos que recogimos de las publicaciones de los dominicos, en la década de 1920 existían aún viviendas comunales, las cuales se fueron transformando desde entonces por el contacto con los misioneros dominicos y otros agentes de la sociedad mestiza.

Según informaciones de indígenas Ese Eja, la vivienda comunal tenía planta ovalada a veces redonda, de 30 m de largo por 20 m de ancho y 15 m de altura. El soporte estaba conformado por horcones de *huacapú* y vigas de madera rolliza y las uniones eran de lianas *tamshi*; la forma de la envolvente era un cono invertido o “colmena” de hojas de *palmichi*. Poseía un solo ingreso y en el interior las familias se ubicaban alrededor, dejando el área central como área sagrada para fiestas. Existía un área libre que circundaba la vivienda alrededor de la cual se construían pequeñas viviendas familiares.



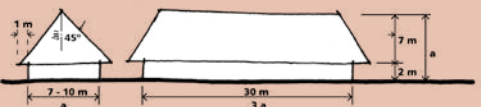

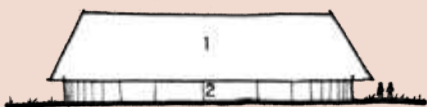
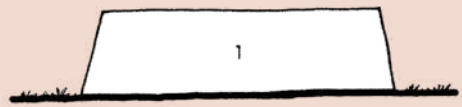
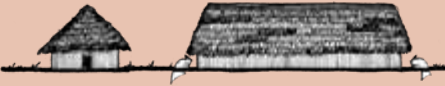


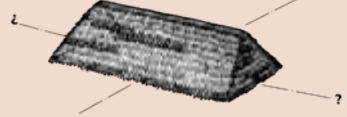


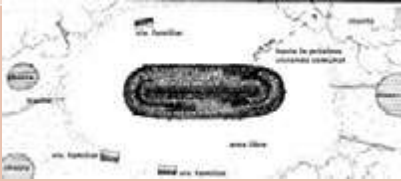

Nordenskiöld (1905:291) menciona las características de una casa comunal de los “Tiatinagua-Guarayos” que albergaba ocho familias, como de planta oval, de 18.20 m de largo por 2.70 m de ancho. Sin embargo, consideramos que estas medidas son demasiado reducidas para albergar tal cantidad de gente.

De acuerdo con Zelený (1976:16), la vivienda comunal era de planta rectangular de 20-25 m de largo por 7 m de ancho y 4-5 m de altura. El soporte de la estructura estaba conformado por horcones de *huacapú*, vigas de *pintana* y *utobanco* todos en madera rolliza, y unidos por lianas *tamshi* y *misa*; la envolvente, de forma prismática y base rectangular, de hojas de *shebón* (*Attalea butyracea*) y *palmichi* (*Geonoma* sp.). Existían dos ingresos opuestos en los lados menores y al interior las familias poseían divisiones para cada una dejando al centro un corredor de circulación utilizado para fiestas; cada familia poseía un fogón frente a su espacio. Un área libre circundaba la vivienda. Pensamos que el modelo descrito por Zelený ya podría representar una modificación posterior del modelo descrito por los informantes Ese Eja, principalmente por su planta rectangular y las separaciones interiores.



▲ Vivienda harakbut, río Ishiri. Foto: Eulogio Nishiyama, 1956.

Cuadro 1. Resumen de la vivienda autóctona Arakbut.

Clasificación etnolingüística	HARAKBUT	
	WACHIPERI	ARAKBUT
Variables tipológicas arquitectónicas		
DESCRIPCIÓN	Vivienda comunal con techo de hojas y paredes de madera, planta en forma rectangular ovalada	Vivienda comunal con techo de hojas que se prolongaba hasta el suelo, planta rectangular con compartimientos interiores
COMPONENTES MUESTREO	Vivienda comunal <i>Hak</i> 	Vivienda comunal <i>Hak</i> 
COMPOSICIÓN		
PLANOS	Plano 1: Techo / Plano 2: paredes 	Plano 1: Techo 
FENESTRACIONES	2 puertas en "costados opuestos" 	2 puertas en "esquinas" 
VOLUMETRÍA Y ORIENTACIÓN		
SISTEMA CONSTRUCTIVO	Madera rolliza en paredes y hojas de palmera en techos	Madera rolliza en paredes y hojas de palmera que se prolongan hasta el suelo
PARTES DE LA VIVIENDA		
DISPOSICIÓN		
REFERENCIAS	Califano (1982)	Variante foto de Eulogio Nishiyama (1956)

ARAKBUT

Vivienda comunal o *haktöne* de forma oval con techo de hojas que se prolongaban hasta el suelo, con compartimentaciones interiores

Vivienda comunal o *hak* con paredes en forma de palizada enterradas en el suelo y amarradas con sogas de monte. Altura de 4m y fuerte inclinación de techos de 45°

40 m de largo y 30 m de ancho y 6 m de altura

Plano 1: Techo prolongado

Plano 1: Techo
Plano 2: paredes

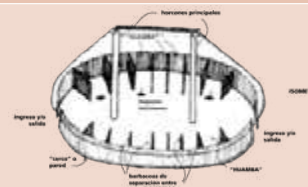
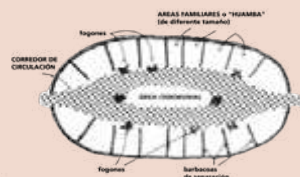
2 entradas y/o salidas

2 entradas y/o salidas



Madera rolliza y hojas de palmera

Maderas *pona* rollizas y hojas de palmera unidas con lianas



En un claro del bosque rodeada de un área libre circundante


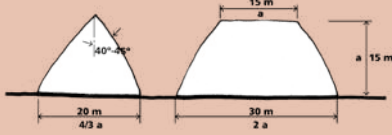





En un claro del bosque rodeada de un área libre circundante

Gray (1983:96); Informantes indígenas Gregorio Choque e Ireyo (1989)

Barriales y Torralba (1970:12-13); Holzmann (1953:17-19); Cornejo (1943).

Fuente: Elaboración propia en base a Matriz de Viviendas Comunales Autóctonas en Tesis de Titulación de Arquitectura. Olórtegui del Castillo, Tamith (1988). Universidad Ricardo Palma.

Cuadro 2: Resumen de la vivienda autóctona Ese Eja.

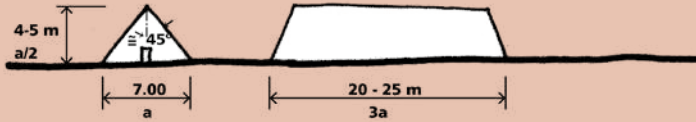
<p>Clasificación etnolingüística</p>	<p>TAKANA</p>
<p>Variables tipológicas arquitectónicas</p>	<p>ESE EJA</p>
<p>DESCRIPCIÓN</p>	<p>Vivienda comunal con techo que se prolonga hasta el suelo, planta en forma rectangular ovalada, forma de colmena</p>
<p>COMPONENTES MUESTREO</p>	
<p>COMPOSICIÓN</p>	
<p>PLANOS</p>	<p>Plano 1: Techo</p> 
<p>FENESTRACIONES</p>	
<p>VOLUMETRÍA Y ORIENTACIÓN</p>	
<p>SISTEMA CONSTRUCTIVO</p>	<p>Madera rolliza, horcones de <i>huacapú</i>, lianas <i>tamshi</i> y hojas de palmera <i>palmichi</i></p>
<p>PARTES DE LA VIVIENDA</p>	
<p>DISPOSICIÓN</p>	
<p>REFERENCIAS</p>	<p>indígenas Tadeo Mishaja y Víctor Pesha (1989)</p>

TAKANA

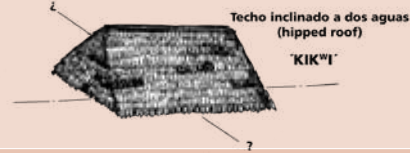
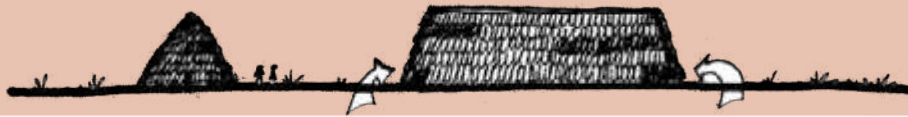
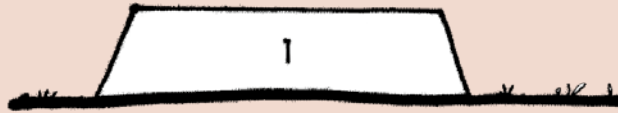
ESE EJA

Vivienda comunal con techo que se prolonga hasta el suelo, planta en forma rectangular

Vivienda comunal *Eki*



Plano 1: Techo



Madera rolliza, horcones de *huacapú*, vigas de *paintana* y *utobanco* unidas por lianas *tamshi* y *misa*; coberturas de hojas de palmera *shebón* y *palmichi*



Zelený (1976:16)

Fuente: Elaboración propia en base a Matriz de Viviendas Comunales Autóctonas en Tesis de Titulación de Arquitectura. Olórtegui del Castillo, Tamith (1988). Universidad Ricardo Palma.

Referencias citadas

Barriales, Joaquín; Torralba, Adolfo

1970 *Los Mashcos Hijos del Huanamei*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú.

Califano, Mario

1982 *Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sudoccidental del Perú*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Cornejo Bouroncle, Jorge

1943 Los Indios Mashcos (Perú). *Revista Geográfica Americana*, IX (177):331-338. Buenos Aires.

Gray, Andrew

1983 *The Amarakaeri: An Ethnographic Account of Harákmbut People from Southeastern Peru*. Disertación Ph.D: Universidad de Oxford.

Holzmann, Günther

1953 La tribu mashca. *Misiones Dominicanas del Perú* 34(194):17-19. Lima.

Nordenskiöld, Erland

1905 Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-gebietes. *Ymer* 25:265-312. Estocolmo.

Olórtegui del Castillo, Tanith

1988 *Centro Etnobiológico Ametra 2001 en Madre de Dios*. Tesis para optar el Título Profesional de Arquitecto. Lima: Universidad Ricardo Palma. Facultad de Arquitectura y Urbanismo.

Olórtegui del Castillo, Tanith; Rummenhüller, Klaus

1990 Cambios en la arquitectura de las viviendas de grupos nativos en Madre de Dios. El caso de la comunidad nativa Boca del Inambari. *Perú Indígena* 12(28):111-144. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

Zelený, Minislav

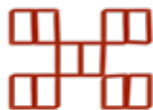
1976 *Contribución a la etnografía y clasificación del grupo étnico huarayo (ece'je), Madre de Dios-Perú*. Praga: Univerzita Karlova.



▲ Secado de hojas tejidas para la cumbre de una vivienda. Foto: Klaus Rummenh ller, 1987.



▲ Familia matsigenka de la comunidad nativa Sarigueminiki, Parque Nacional del Manu, conversando después de las labores diarias, antes de cenar. Foto: Thomas Mueller, 2017.



Economía indígena en Madre de Dios: continuidades, cambios y perspectivas

Alfredo García Altamirano

Presentación

Este artículo es una breve aproximación a la dimensión económica de los pueblos indígenas de Madre de Dios. Es importante distinguir entre pueblos o naciones indígenas (u originarias) y comunidades nativas. El Estado ha reconocido solo estas últimas, pero no pueblos o naciones¹.

El ámbito geográfico de este trabajo es la parte de la cuenca del río Madre de Dios donde todavía hay pueblos indígenas amazónicos. Esta incluye las nacientes de este río en la jurisdicción del distrito de Kosñipata, provincia de Paucartambo, departamento de Cusco. Para nuestros objetivos, el resto de la cuenca –en el Perú– corresponde al departamento de Madre de Dios². Actualmente, las comunidades nativas de la cuenca del río Madre de Dios se encuentran organizadas a nivel regional en la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), que agrupa dos federaciones locales, el Consejo Yine, Harakbut y Matsigenka (COHARYIMA) y el Consejo Indígena de la Parte Baja de Madre de Dios (COINBAMAD). Los pueblos indígenas representados por FENAMAD corresponden a

ocho pueblos indígenas (Harakbut, Ese Eja, Matsigenka, Yine, Shipibo-Conibo, Amahuaca, Kichwa Runa y Mashko Piro) pertenecientes a cinco familias lingüísticas. FENAMAD es parte de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la principal organización indígena nacional de la Amazonía peruana, miembro de la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA).

Este artículo se dedica a presentar las diferencias entre la economía indígena y la economía de mercado, pero también a señalar sus vinculaciones y, con ello, los cambios que produce dicha vinculación especialmente en la economía y sociedad indígenas. De particular interés es presentar problemas que la economía indígena enfrenta en la actualidad y, por consiguiente, los desafíos que los pueblos indígenas de Madre de Dios tienen de cara al futuro.

La información primaria para preparar este artículo proviene de mis observaciones de campo y conversaciones con indígenas Harakbut, Ese Eja, Matsigenka, Yine, Shipibo,

¹ A diferencia de los Andes, estas sociedades no tuvieron, en tiempos históricos, diferenciación social, sino estructuras sociales relativamente igualitarias.

² Geográficamente, en el lado peruano, una parte importante de la cuenca del río Madre de Dios se ubica en el departamento de Puno y otra porción igualmente importante en Bolivia, en los departamentos de Pando y La Paz.

Amahuaca, Kichwa Runa, comuneros y comuneras miembros de las comunidades nativas que conforman FENAMAD y sus federaciones locales COHARYIMA y COINBAMAD, desde mediados de 1988 en adelante.

Thomas Moore, Klaus Rummenh oller, Maria C. Chavarria, María Ponce Mari os, Claudia G alvez-Durand Besnard, Daniel Rodríguez Fernández, Rosa Baca, Pepe Torres, Martín Huaypuma, Gabriel Herrera y Mónica Romo aportaron con información y/o sugerencias para mejorar el contenido. Los mapas fueron proporcionados por FENAMAD. A todos, mis agradecimientos por sus contribuciones pero la responsabilidad por los contenidos es mía.

Introducción:  qu  es la economía indígena?

Existe una economía indígena que es diferente a la economía de mercado, en el sentido de que en las sociedades indígenas amazónicas:

«...la vida económica no persigue una acumulación de riqueza; tampoco busca mejorar los estándares de vida de los actores individuales, tal como se lo concibe en el mundo luso-hispánico. Entender estos contrastes es imperativo para comprender los intentos de los pueblos indígenas por adaptar las variantes locales de la economía de mercado global a sus propósitos» (Smith, 1995:154-155).

Esta es una de las conclusiones a las que llegó una investigación sobre el tema a partir de estudios de caso entre pueblos indígenas amazónicos de Ecuador, Bolivia, Colombia, Perú y Brasil llevada a cabo por COICA y Oxfam América entre los años 1992-1993.

La noción de economía indígena es una construcción conceptual que los investigadores de la realidad de los pueblos indígenas amaz nicos³ han desarrollado para intentar explicar su naturaleza y funcionamiento. Al respecto, la fuente antes señalada dice lo siguiente:

«La vida económica en las sociedades indígenas no es una esfera separada del resto de la vida social; de hecho, es una parte de la cotidianidad integralmente vinculada con la vida social, ritual y política. Para ana-

lizar los cambios en la economía, en los estudios de caso hemos tratado de separarla de los otros componentes de la vida social, pero reconocemos que esto no es posible en la realidad. Para comprender la economía indígena y los cambios que ha sufrido, debemos entenderla como parte de un sistema global. Los cambios en el dominio del comportamiento económico producen cambios en la sociedad como un todo, de igual forma que los cambios en otras áreas sociales afectan a la vida económica» (Smith, 1995:155).

Con base a los resultados de estos estudios de caso, se conceptualizó un modelo de economía indígena amazónica. Según esta fuente, los propósitos de la economía indígena son satisfacer las necesidades cotidianas de los asentamientos locales, en términos de alimentación, abrigo, herramientas y otros requerimientos culturales; permitir la reproducción del grupo familiar local y de su cultura, y crear nexos de solidaridad dentro del asentamiento local y entre asentamientos aliados (Smith, 1995:154).

Las relaciones de intercambio de bienes y servicios se regulan según las pautas sociales del don y de la reciprocidad. La economía del don fue expuesta por el sociólogo Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* (1925). Sintéticamente, el intercambio de regalos en sociedades indígenas es un fenómeno social total y es obligatorio (dar-recibir-devolver), ya que el contexto social y cultural lo hace posible. De otro lado, la reciprocidad, es parte de la economía del don. Cada miembro de la comunidad asume que cada uno de los demás actuará de igual manera y cumplir  sus obligaciones en el futuro (Smith, 2002:158-160). La reciprocidad incluye el intercambio de servicios; por ejemplo, trabajo por trabajo. El intercambio diario de la producción doméstica es informal, no ritual; en cambio, el intercambio de artículos de lujo si lo es, y sirve para afirmar la alianza intergrupal (Smith, 1995:156).

La diferencia entre la economía indígena y la economía de mercado es similar a la diferencia entre economías no capitalistas (Montoya, 1980) y la economía capitalista⁴. La economía indígena, en sus términos culturales originales, no utilizó ni utiliza moneda, no compra ni vende mercancías, aunque sí efectúa intercambios de bienes y, por motivos de alianzas políticas, a veces de mujeres. La economía

³ En la literatura antropológica existe un debate sobre la relación entre sociedad, economía y cultura considerando la existencia de sociedades que hacen intercambio de bienes, pero no tienen economía de mercado (Godelier, 1976).

⁴ Hay economías no capitalistas en otras partes del mundo que no tienen nada en común con la economía indígena amazónica que también es muy diferente de la economía indígena andina.



▲ Techando una casa Ese Eja. Baawaja. Foto: María C. Chavarría, década de 1980.

capitalista invierte capital para producir una mercancía que luego de venderse recupera el capital invertido y además obtiene una ganancia, principio fundamental del sistema económico capitalista. La racionalidad económica capitalista se orienta por la acumulación de capital.

La acumulación de riqueza monetaria derivada del comercio y la usura son fenómenos antiguos en la historia de la humanidad. Su mera existencia, y aun su predominio aparente, no produce automáticamente el desarrollo capitalista. Este último está asociado al industrialismo surgido en el siglo XVII en Europa, el crecimiento de las urbes, la producción manufacturera con valor de cambio, a la creación de mercados locales y de un mercado mundial (Hobsbawm, 1987).

En contraste, la racionalidad económica no capitalista de las sociedades indígenas amazónicas se orienta por pautas diferentes del afán de ganancia capitalista. En el mundo indígena la supervivencia de un individuo está estrechamente asociada a la supervivencia del pueblo al que pertenece. En la sociedad nacional, inmersa en la economía capitalista, la supervivencia de un individuo

depende crecientemente de las fuerzas del mercado; si no tiene dinero simplemente no puede comprar.

De otro lado, la visión indígena de la economía se enlaza con el concepto del “buen vivir” que se contrapone al enfoque del “desarrollo”. Este último se asocia fundamentalmente con el bienestar material que se espera alcanzar a través de la economía de mercado. El “buen vivir” de los pueblos indígenas tiene sus raíces en sus propias culturas que inspiran la permanente búsqueda de equilibrio y armonía social y con su ambiente (AIDSEP 2003, 2004; Quijano, 2014).

La economía territorial indígena antes de la economía de mercado

Las principales características que aquí describimos sobre la economía para los pueblos indígenas de Madre de Dios corresponde principalmente a los datos registrados para los Harakbut, Matsigenka y Ese Eja por varios investigadores que han reconstruido, *grosso modo*, cómo era la economía territorial indígena antes de su contacto, articulación e integración con la sociedad nacional (Gray, 1986, 2002; Moore, 1981, 2003; Chavarría y Sánchez, 1991; Chavarría, 2003; Alexiades y Peluso, 2003).

La economía de subsistencia tradicional comprende la horticultura, la pesca, la caza y la recolección de diferentes recursos silvestres. Con base a estos últimos es que también ocurre una producción artesanal de bienes materiales (cerámica, tejidos, herramientas, construcciones, etc.). Existe una división por género y edad del trabajo para estas actividades. Por ejemplo, en la horticultura es usual que las labores de preparación de una nueva chacra (roce, tumba) estén a cargo de los varones. La siembra y el cultivo de plantas, en cambio, es una actividad en la que participan varones y mujeres. Asimismo, en los pueblos indígenas la caza suele ser una actividad propia de los varones. Sucede algo similar en la pesca, aunque toda regla tiene sus excepciones. En la recolección, dependiendo del recurso que se trate y de su localización, es una actividad realizada tanto por varones como por mujeres. La producción artesanal de bienes materiales es relativamente diferenciada. La cerámica es producida principalmente por las mujeres, en cambio la producción de arcos y flechas, por los varones. Igualmente, la construcción de las viviendas es un trabajo propio de estos.

Horticultura

Dependiendo del cultivo, las chacras se hacen en terrazas altas, así como en bajíos inundables. En estos últimos, el cultivo se realiza en la estación seca, cuando las aguas han decrecido y se puede utilizar el barro fértil. En estos sitios se cultiva generalmente productos de rápido crecimiento, como la sandía (*Citrullus lanatus*) y el maní (*Arachis hypogaea*). En las terrazas altas se cultiva maíz (*Zea mays*), plátano (*Musa paradisiaca*) y yuca (*Manihot esculenta*), asociados con otros cultivos como camote (*Ipomoea batatas*), sachapapa (*Xanthosoma* spp.), dale dale (*Calathea allouia*) y varios otros generalmente entremezclados. La asociación de cultivos de las chacras imita la combinación diversa de plantas que se observa en el bosque.

Las chacras se utilizan por algunos años debido a que la capacidad de los suelos es generalmente pobre y deben abandonarse para abrir nuevas en lugares diferentes. Antes se desplazaba el mismo asentamiento local, para retornar eventualmente luego de muchos años, al mismo lugar en el que plantas y árboles se habían regenerado.

Caza

Es una importante fuente de proteínas para la dieta alimenticia. Las principales piezas de caza son mamíferos mayores como la sachavaca (*Tapirus terrestris*), el venado (*Mazama americana*), la huangana (*Tayassu pecari*), el sajino (*Pecari tajacu*), entre otros. Algunos mamíferos menores son igualmente de interés, como el picuro (*Cuniculus paca*) y el añuje (*Dasyprocta punctata*). Aunque no aportan mucha carne, diversas clases de monos son cazados. Lo mismo sucede con diversas aves, como el paujil (*Mitu tuberosum*) y el trompetero (*Psophia leucoptera*).

Las herramientas tradicionales para la caza en esta parte de la Amazonía peruana son el arco y la flecha, así como diversas trampas, según el tipo de animal que se desea cazar. Es una actividad realizada generalmente en forma individual. También el cazador puede estar acompañado de algún pariente varón (padre, hermano, tío, etc.). Solamente la caza de la huangana, que se desplaza en manadas, requiere la acción colectiva de varios cazadores. Además, cuando un varón caza una sachavaca pide el apoyo de familiares u otros comuneros para traer la carne. Las *qolpas*⁵, sitios donde diferentes especies de animales se congregan para aprovechar los minerales del suelo, son los lugares a donde hay más probabilidades de encontrar animales.

Pesca

Esta actividad también proporciona proteínas a la dieta. Dependiendo de las características de los cursos de agua y de la estación del año, la pesca generalmente es más favorecida en la estación seca, cuando el nivel de aguas decrece. Tradicionalmente se pescaba con arco y flecha. Con algunas variaciones, algunos pueblos indígenas como los Eje eja tenían pequeñas canastillas para atrapar peces chicos.

En algunos pueblos indígenas, como los Harakbut, Ese Eja y Matsigenka, se utiliza el barbasco para pescar generalmente en pequeñas quebradas. Se trata de una actividad colectiva, que involucra a hombres y mujeres de toda edad. Las sogas del barbasco son llevadas a una parte de la quebrada ubicada aguas arriba donde está el grupo de pescadores; se las muele y se extrae la resina que es vertida al agua. Los peces de todo tamaño que-

⁵ Voz quechua empleada en el castellano regional en Madre de Dios.



1

1. Yuca en Tsirerishi, comunidad Matsigenka.
Fotografía: Daniel Rodríguez, 2017.

2. Pesca en Tsirerishi, comunidad Matsigenka.
Foto: Daniel Rodríguez, 2016.



2

dan aturdidos y se les puede atrapar directamente. De esta manera se obtiene una cosecha más completa de pescado en un determinado sitio. Luego, con la llegada de la creciente y las *mijanadas* de peces que surcan los ríos, las quebradas vuelven a poblarse de peces.

Recolección

Diversos frutos alimenticios son recolectados del bosque, conforme la estacionalidad y abundancia de los mismos. Dependiendo de la localización geográfica y de las características del terreno, algunas especies vegetales se encuentran en forma más frecuente. Por ejemplo, en los terrenos inundables cubiertos buena parte del año con agua, existen los aguajales y los ungurahuales, cuyos frutos se cosechan para el consumo. Otras palmeras proporcionan igualmente frutos comestibles, pero también hojas utilizadas para la confección de los techos de las viviendas. Diferentes sogas y fibras vegetales son utilizadas para confeccionar canastas, bolsas y diversos artefactos domésticos. En todas partes del bosque se cosechan diversas raíces, hojas, sogas u otras partes de plantas que tienen usos y aplicaciones medicinales.

Los bosques proveen en general los diversos materiales que se necesitan para la confección de viviendas y herramientas de trabajo, también para el vestido de las personas, la confección de cerámica, hamacas, cargadores, pinturas corporales y adornos personales. Mediante la transformación de los recursos silvestres recolectados de los bosques, los pueblos indígenas –según sus particulares formas de residencia, tipos de vivienda y expresiones culturales– se proporcionan las condiciones de habitación y recreación, adaptadas al medio que los rodea.

Un punto central de las regulaciones sociales dentro de la economía indígena son las relaciones de parentesco, mediante las cuales un individuo recibe la ayuda o colaboración de otros familiares. Por ejemplo, en las actividades de caza, la carne adquirida por un cazador es entregada a su mujer, quien se encarga de su distribución. Cuando la carne es escasa, la distribución se circunscribe al núcleo familiar más directo, para el consumo del marido e hijos. Pero cuando la carne es un poco más abundante, la distribución alcanza a los miembros del grupo de parentesco más extenso y si es muy abundante, la distribución puede alcanzar a otros miembros de la aldea. En otro momento, algún cazador de otro núcleo familiar podrá igualmente compartir carne obtenida de la cacería. De esta forma, más personas entre diferentes núcleos familiares acceden a más recursos alimenticios mediante sus relaciones de parentesco.



▲ Calafateando una canoa Ese Eja. Baawaja, década de 1980. Foto: María C. Chavarría.

Otra característica de la economía indígena es la extensa práctica de la reciprocidad entre grupos de parentesco. Cada individuo retorna a otro algún producto o servicio recibido, sin mayor expresión de causa. Por ejemplo, cuando un varón que ya tiene mujer va a construir finalmente su casa propia, recibe ayuda de algunos familiares. Antes, él ayudó a otro a construir su casa. O ayudará a otros que lo ayudaron, a hacerla. Lo mismo se aplica para abrir una chacra más grande, para construir una canoa, etc. En esto es clave la pertenencia de un individuo a un grupo de parentesco.

Las mayores disponibilidades de carne de monte o pescado, o de cualquier otro producto obtenido por un individuo le permiten igualmente compartir, de modo que quien pueda compartir más, adquiere más reputación y

prestigio dentro de su pueblo. Por ello, también se llama a la economía indígena como economía del don. En general, en los pueblos indígenas donde se depende en muchos sentidos del entorno natural que ofrece ocasiones y disponibilidad relativa de abundancia o escasez de algunos recursos. La generosidad practicada tiene mucha relación con dicha disponibilidad. En general, la mezquindad es muy despreciada, especialmente en condiciones ambientales adversas para la conservación de alimentos. Además, la economía indígena es territorial porque históricamente ocurre en determinados territorios étnicos socialmente identificados. También las regulaciones culturales en el aprovechamiento de los recursos existentes están reflejadas en sus relatos, mitos y leyendas⁶.

Las transformaciones económicas en las sociedades indígenas amazónicas

Antiguamente, entre los Harakbut, la tumba de monte alto para hacer chacras se realizaba con hachas de piedra. Vía el intercambio, los Harakbut obtuvieron de los inkas hachas de bronce. En tiempos más recientes (Colonia, República), se introdujo el hacha de fierro y el machete. Actualmente, estas son las herramientas más utilizadas para el roce y tumba. Y para las labores de limpieza de los cultivos, se utiliza el azadón y machete (Aikman, 1983; Moore, 1981).

Esto nos indica que los procesos de cambios tecnológicos que se han sucedido dentro de las economías territoriales indígenas no son recientes. Además, las sociedades indígenas amazónicas han desarrollado un comercio muy antiguo y temprano, tanto entre ellas como con otras sociedades del piedemonte andino, de modo que han obtenido productos que no disponían mediante dicho comercio (Lathrap, 1973). Desde este punto de vista no existen sociedades indígenas amazónicas desvinculadas de otros procesos sociopolíticos y culturales: los Andes, la colonización hispana de América, etc.

La historia de la economía territorial indígena más reciente en Madre de Dios es la historia de las tensiones y conflictos de aquella dentro de la economía capitalista, especialmente a partir de la "integración" de los pue-

blos indígenas de Madre de Dios a la economía de mercado y sociedad nacional, proceso que no ha concluido y que continúa actualmente.

Uno de los hechos más relevantes, especialmente para comprender la situación actual de la economía indígena, está ligado al auge de las gomas. El ciclo cauchero en la región de Madre de Dios implicó el fin de la autonomía relativa que los pueblos indígenas originarios de la selva baja de Madre de Dios tenían respecto de los procesos económicos y políticos nacionales y mundiales. Con la extracción del caucho de la selva baja de Madre de Dios esta región se incorporó al mercado mundial y se inició su colonización (Eori, 1990; Moore, 2003; García, 2003a).

El ciclo cauchero fue un hecho violento y traumático para los pueblos indígenas originarios de Madre de Dios. Los enfrentamientos, las correrías para capturar mano de obra indígena para llevarlas a las barracas caucheras en condiciones de esclavitud y las enfermedades introducidas por la población colona entre los indígenas locales llevaron a la ruina demográfica de dichos pueblos indígenas originarios. Además, los patrones caucheros movilizaron mano de obra indígena procedente de otras regiones de la selva central y nororiental, por ejemplo, Kichwa Runa del Napo, y Shipibos del Ucayali central, en condición de esclavos (Rummenholler, 1988, 2003 y este libro). El impacto del ciclo cauchero probablemente fue más traumático entre los indígenas introducidos de otras regiones bajo condiciones de esclavitud y dislocación territorial (Gray, 2002:292).

Otro fenómeno, asociado al ciclo cauchero y que es parte del proceso de colonización de la selva de Madre de Dios, fue el establecimiento de misiones religiosas dominicas⁷ para congregar y adoctrinar en la religión cristiano-católica a indígenas amazónicos y respaldar a los caucheros y colonos. La primera misión dominica, Asunción, se instaló en Q'osñipata en 1902, seguida de otra misión en Boca Manu en 1908, en la barraca del cauchero Bernardino Perdiz. Otras misiones se conformaron después en sitios como Shintuya, Kaichihue, lago Valencia y El Pilar, en distintos momentos a lo largo del siglo XX, especialmente entre las décadas de 1920 y 1970, aproximadamente. Aún hasta el presente fun-

⁶ Los Harakbut y Ese eja tienen relatos que describen la mala fortuna de un individuo por haber cazado en exceso. Por ejemplo, en la narrativa Harakbut está el relato "Los mitayeros" (Patiachi, 2015:62-63). En la narrativa Ese Eja está el relato "El joven que era sachavaquero que de tanto matar sachavacas, la sachavaca se le presentó en forma de mujer" (Chavarría, 2002:179-182).

⁷ La historia de las misiones y de sus relaciones con las poblaciones indígenas ha sido analizada en detalle por otros investigadores (Fuentes, 1982; Moore, 1981; Wahl, 1987) y también es abordado en el artículo de Moore, "Los Harakbut y su territorio" en el presente libro.

Cuadro 1. Principales hitos de las transformaciones económicas de Madre de Dios.

1893-97: Carlos F. Fitzcarrald, comerciante procedente de Iquitos, ingresa a la cuenca del río Madre de Dios. Entabla una relación comercial con la Casa Suárez en Bolivia, que inicia incursiones hasta el río Inambari.

1900-1906: Inicio de la articulación política y mercantil de Madre de Dios a los circuitos económicos nacionales e internacionales, mediante el río Tambopata y caminos de herradura en Puno.

1901-1940: Transformación de los espacios sociales. Dislocaciones tribales y precaria articulación política y mercantil de Madre de Dios con el resto del país. La principal ruta comercial desde Puerto Maldonado, Arequipa y Lima era fluvial, por el río Tambopata hasta un lugar denominado Astillero, en la desembocadura del río Távara sobre el río Tambopata. Desde allí, la carga se transportaba en mulas mediante una trocha que cruzaba la selva en dirección a Limbani y de allí a Tirapata, en el altiplano puneño. Desde Tirapata, el transporte era por el ferrocarril que unía Cusco, Puno, Arequipa y Mollendo, este último por ser puerto de exportación.

1941-1970: Expansión interna de la ocupación mercantil de la región. Ocurre por un importante apoyo del Estado a la reactivación de la economía del jebe (Tahuamanu) y a los frentes extractivos en torno a la madera y la castaña. En la década de 1940 se inicia la comunicación aérea entre Cusco y Quincemil con Puerto Maldonado, Iberia y otros fundos. La carretera Urcos-Quincemil-Puerto Maldonado se abre al tráfico comercial por temporadas en 1968.

1978-1990: La mayor transformación económica de Madre de Dios se produce alrededor de la extracción de oro, que impulsa las migraciones hacia la región. Se pasa de 14,890 habitantes registrados en 1961 a 33,007 habitantes en 1981, y luego a 69,854 habitantes en 1993. En 2007 se registró 112,814 habitantes.

2000 al presente: Entre los años 2006-2010 se asfaltó la antigua trocha carrozable Puente Inambari-Puerto Maldonado-Iñapari (tramo 3) y dos ramales, uno por Cusco (tramo 2) y otro por Puno (tramo 4). La carretera Interoceánica Sur representa el principal megaproyecto instalado en Madre de Dios en tiempos de globalización e industrias extractivas en expansión en toda la Amazonía continental.

Fuentes: Eori, 1990; Lossio, 2002; García, 2003a; Dourojeanni, 2006.

cionan dos misiones dominicas, una ubicada dentro de la Comunidad Nativa Shintuya, en el río Alto Madre de Dios y otra, San Jacinto, en la ciudad de Puerto Maldonado.

Los indígenas se congregaron en las misiones atraídos principalmente por encontrar herramientas de metal y también medicinas para contrarrestar la mortalidad que venían sufriendo en sus propias aldeas por el impacto de las enfermedades occidentales. Ello fue aprovechado por las misiones dominicas para desarrollar un persistente trabajo de evangelización que entró en conflicto con la propia cosmogonía de los indígenas. En las misiones se adoctrinó la religión católica, se enseñó a usar nuevas herramientas para la agricultura, a coser ropa, a emplear el dinero, entre otros, produciendo nuevos impactos socioculturales⁸.

Alrededor del ciclo económico del caucho se produjeron significativas transformaciones de las sociedades indíge-

nas; unas de resistencia a las influencias externas, pero asimismo de adecuación a las condiciones impuestas por el contexto sociopolítico regional. Los amplios territorios indígenas quedaron despoblados, numerosas aldeas indígenas desaparecieron y su población fue severamente disminuida. Algunos pueblos indígenas desaparecieron⁹. Probablemente de estos tiempos data que algunas fracciones de grupos étnicos se aislen del entorno circundante, actualmente denominados pueblos indígenas aislados y/o en contacto inicial (Huertas 2002, 2015 y este libro).

Otras transformaciones han ocurrido desde entonces. Una de ellas es la emergencia de una incipiente economía mercantil en las aldeas indígenas. Esto no fue propio de los mismos indígenas sino una situación creada por agentes externos. Asociado a la expansión de frentes extractivos detrás del pescado, carne de monte, pieles, madera, entre otros, está el influyente rol que han cumplido los regatones y los

⁸ En las misiones dominicas se juntaron indígenas de diferentes pueblos que históricamente tenían relaciones de enemistad. Se forzó una convivencia que en opinión de algunos investigadores implicó un etnocidio o destrucción cultural (Moore, 1981). En la misión Shintuya, las acusaciones de brujería fueron frecuentes. Los descontentos llevaron a una salida progresiva de varios grupos Harakbut de esta misión, que retornaron a distintas ubicaciones de su territorio étnico tradicional. Este es el origen de las actuales comunidades nativas San José de Karene, Boca del Inambari y Barranco Chico (Torralba, 1979).

⁹ Ver el artículo de Moore, "Los Harakbut y su territorio" en esta publicación, que refiere los grupos indígenas que existían a fines del siglo XIX y que dejaron de existir a principios del siglo XX.

habilitadores, quienes han impulsado y llevado adelante el comercio en las aldeas indígenas. También misioneros dominicos y del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (Moore, 1981). A cambio de pescado, carne de monte y pieles, entre otros, introdujeron productos industriales como hachas, machetes, escopetas y cartuchos, anzuelos y otros aparejos de pesca, ropa y vajillas. Los habilitadores introdujeron también bebidas alcohólicas como el aguardiente de caña, el que, junto con cartuchos y escopetas, eran parte del pago a cambio de pescado, carne de monte o pieles.

De esta forma se introdujo también el cultivo de nuevas plantas alimenticias, como el arroz, que antes de la segunda mitad del siglo XX era inexistente en las aldeas indígenas. Es decir, por estímulos externos, se fueron creando nuevas necesidades de consumo de productos industriales dentro de las sociedades indígenas y, por otro lado, se utilizaron mecanismos comerciales como el “habilito”¹⁰ para favorecer la extracción de un determinado producto que tiene un valor económico en el mercado procedente de aldeas indígenas.

Aunque la extracción de oro sucedía desde tiempos prehispánicos y luego coloniales en las zonas de selva alta de la cuenca del río Madre de Dios, el involucramiento de los indígenas amazónicos, como los Harakbut, en torno a la minería aurífera ocurre después de la expansión de este frente extractivo dentro de los antiguos territorios étnicos tradicionales, especialmente Harakbut. Así, entre las décadas de 1950 y 1960 se habían establecido algunos mineros en los ríos Karene, Pukiri y Huetpetuhe. El precio internacional del oro se disparó a partir de 1973 y llevó a un aumento explosivo de mineros migrantes de la sierra entre ese año y el presente. En la minería, los patronos reprodujeron el “enganche” con sus peones a través de sus tiendas, pero también los dueños de concesiones “invitaban” a terceros (también “allegados” y “socios”) a extraer oro a cambio de una renta al titular u ocupante de la concesión (Moore, 2003).

La situación actual de los pueblos indígenas y de la economía indígena

Existen tres situaciones en que se encuentra la economía indígena según el modo o la manera de cómo esta se encuentra, o no, inserta dentro de la actual economía de

mercado: (a) no articuladas directamente a la economía de mercado; (b) parcialmente articuladas a la economía de mercado; y, (c) dependientes de la economía de mercado.

En términos generales, los pueblos indígenas no articulados a la economía de mercado son aquellos aislados, remotos y dispersos; los parcialmente articulados a la economía de mercado son las comunidades nativas (reconocidas o no), y los dependientes de la economía de mercado son estas últimas y también los indígenas urbanos.

Sobre las localidades indígenas correspondientes a estas tres situaciones respecto de la economía de mercado, ver los cuadros (2) pueblos indígenas aislados, (3) localidades indígenas remotas y dispersas, (4) comunidades nativas; y (5) localidades indígenas rurales dislocadas y fragmentadas, basado en una tipología originalmente formulada por Moore (1996).

El mapa 1 solo incluye la localización de las comunidades nativas reconocidas por familias lingüísticas del cuadro 4 (no incluye las otras situaciones socioculturales: aislados, remotos y dispersos, dislocados y fragmentados, indicados en los cuadros 2, 3 y 5).

No articuladas directamente a la economía de mercado

El caso corresponde a los pueblos indígenas aislados que viven dentro del Parque Nacional del Manu, Parque Nacional Alto Purús, Reserva del Estado para Pueblos Indígenas Aislados Madre de Dios y probablemente también en el Parque Nacional Bahuaja-Sonene.

Los pueblos indígenas aislados son las fracciones de sociedades indígenas que viven en condiciones de autonomía relativa y que voluntariamente se resisten a integrarse a la sociedad nacional. Muy probablemente han adoptado esta resistencia al contacto, como respuesta a los hechos de violencia del ciclo cauchero. Y a los hechos del presente también, como el más reciente ciclo extractivo de caoba (*Swietenia macrophylla*) de los años 1990 en los ríos Tacuatimanu o Las Piedras y Tahuamanu. La condición de estar permanentemente amenaza-

¹⁰ Adelanto de dinero o víveres mediante el cual se compra anticipadamente un producto industrial (sobrevalorado), a cuenta de salarios (subvalorados). La habilitación enganchó históricamente a los indígenas dentro de distintas cadenas comerciales (primero el caucho, pero también pescado y carne de monte, pieles, castaña, madera, etc.) (Flores Marín, 1987; Rummenhöller, 1988; San Román, 1994). Aún persiste este método de trabajo para alguno de estos productos comerciales procedentes de aldeas indígenas (por ejemplo, en la extracción de castaña).

Cuadro 2. Pueblos indígenas aislados.

Río(s)	Familia Lingüística	Pueblo indígena
Pinkén, Pinquencillo, Panahua, alto río Mashco, alto río Los Amigos, margen izquierda río Manu, entre Boca Manu y Pakitza	Arawak	Mashco Piro
Cabeceras río Tacuatimanu o Las Piedras	Arawak	Mashco Piro
Cabeceras de ríos Coriyacu, Chanchamayo, Pingachari, San Francisco y Lidia	Arawak	Mashco Piro
Cabeceras de ríos Yahuanu y Yacu	Arawak	Mashco Piro
Cabeceras de ríos Yacu y Chandless	Arawak	Mashco Piro
Cabeceras de río Acre	Arawak	Mashco Piro
Río Tahuamanu, entre río Canales y quebradas Shupihui, Huacamayo, Cuatro Amigos, Bogotá y Dos Quebradas	Arawak	Mashco Piro
Cabeceras de ríos Huáscar y Manuripe	Arawak	Mashco Piro
Río Lidia	Arawak	Mashco Piro
Río Curiyacu y sus afluentes izquierdos	Arawak	Mashco Piro

Nota: acotado a los periodos de observación según fuentes consultadas.

Fuentes: Moore y Pacuri (1992), García (1999, 2013); FENAMAD (2002, 2017); Huertas (2002, 2015); García y Limachi (2008). Actualizado a 2019.

Cuadro 3. Localidades indígenas remotas y dispersas (contacto inicial).

Localidad	Río(s)	Familia lingüística	Pueblo Indígena
	Alto Sotileja	Arawak	Matsigenka
	Alto Yomibato		
	Alto Cumerjali		Mashco Piro
Abaroa	Río Palotoa	Arawak	Matsigenka
	Ríos Piñipiñi, Nystrom y Amalia	Arawak	Matsigenka
	Río Mameria	Arawak	Matsigenka
	Río Alto Manu	Pano	Yora

Nota: acotado a los periodos de observación según fuentes consultadas.

Fuentes: Moore y Pacuri (1992), García (1999 y 2013); FENAMAD (2002); Huertas (2002 y 2015); García y Limachi (2008). Actualizado a 2019.

Cuadro 4. Comunidades nativas.

Localidad	Río(s)	Familia lingüística	Pueblo Indígena
Tayakome	Manu	Arawak	Matsigenka
Yomibato	Qda. Fierro, Manu	Arawak	Matsigenka
Tsinerishi (ex Maizal)	Manu	Arawak	Matsigenka
Sarigueminiki (Cacaotal)	Manu	Arawak	Matsigenka
Diamante	Alto Madre de Dios	Arawak	Yiné (Piro) Matsigenka
Isla de Los Valles	Manu	Arawak	Yiné (Piro)
Palotoa-Teparo	Palotoa	Arawak	Matsigenka
Shintuya	Alto Madre de Dios	Harakbut	Arakbut
	Shintuya	Harakbut	Wachiperi
Shipetiari	Alto Madre de Dios	Arawak	Matsigenka
Barranco Chico	Pukiri	Harakbut	Arakbut
Boca Isiriwe	Isiriwe	Harakbut	Aiweieri, Sapiteri
		Arawak	Matsigenka
Puerto Luz	Karene-Wasorowe	Harakbut	Arakbut
San José de Karene	Karene-Pokiri	Harakbut	Arakbut
Boca del Inambari	Inambari, Madre de Dios	Harakbut	Arakbut
Kotsimba	Malinowski	Harakbut	Pukirieri
Arasaeri	Inambari	Harakbut	Arasaeri
Boca Pariamanu	Pariamanu	Pano	Amahuaca
Puerto Arturo	Las Piedras, Madre de Dios	Quechua	Kichwa Runa
El Pilar	Madre de Dios	Takana Arawak Pano	Ese'eja, Matsigenka Shipibo
Infierno	Tambopata	Takana	Ese'eja,
Palma Real	Madre de Dios	Takana	Ese'eja,
San Jacinto	Madre de Dios	Pano	Shipibo
Shiringayoc	Madre de Dios	Harakbut Arawak	Toyeri, Matsigenka
Sonene	Heath	Takana	Ese'eja
Tres Islas	Madre de Dios	Pano Takana	Shipibo Ese'eja
Bélgica	Acre	Arawak	Yine
Mberohue-Puerto Azul	Madre de Dios	Arawak Harakbut	Yine Wachiperi
Monte Salvado	Las Piedras	Arawak	Yine
Queros	Queros	Harakbut	Wachiperi
Santa Rosa de Huacaria	Piñipiñi	Arawak Harakbut	Matsigenka Wachiperi
Masenawa	Madre de Dios	Harakbut	Arakbut
Puerto Nuevo	Tacuatimanu o Las Piedras	Arawak	Yine
Santa Teresita	Tacuatimanu o Las Piedras	Arawak	Yine
Tipishca	Tacuatimanu o Las Piedras	Arawak	Yine
La Victoria	Tacuatimanu o Las Piedras	Arawak	Yine
Nueva Oceanía	Tahuamanu	Arawak	Yine
Santa Alicia	Tacuatimanu o Las Piedras	Arawak	Yine

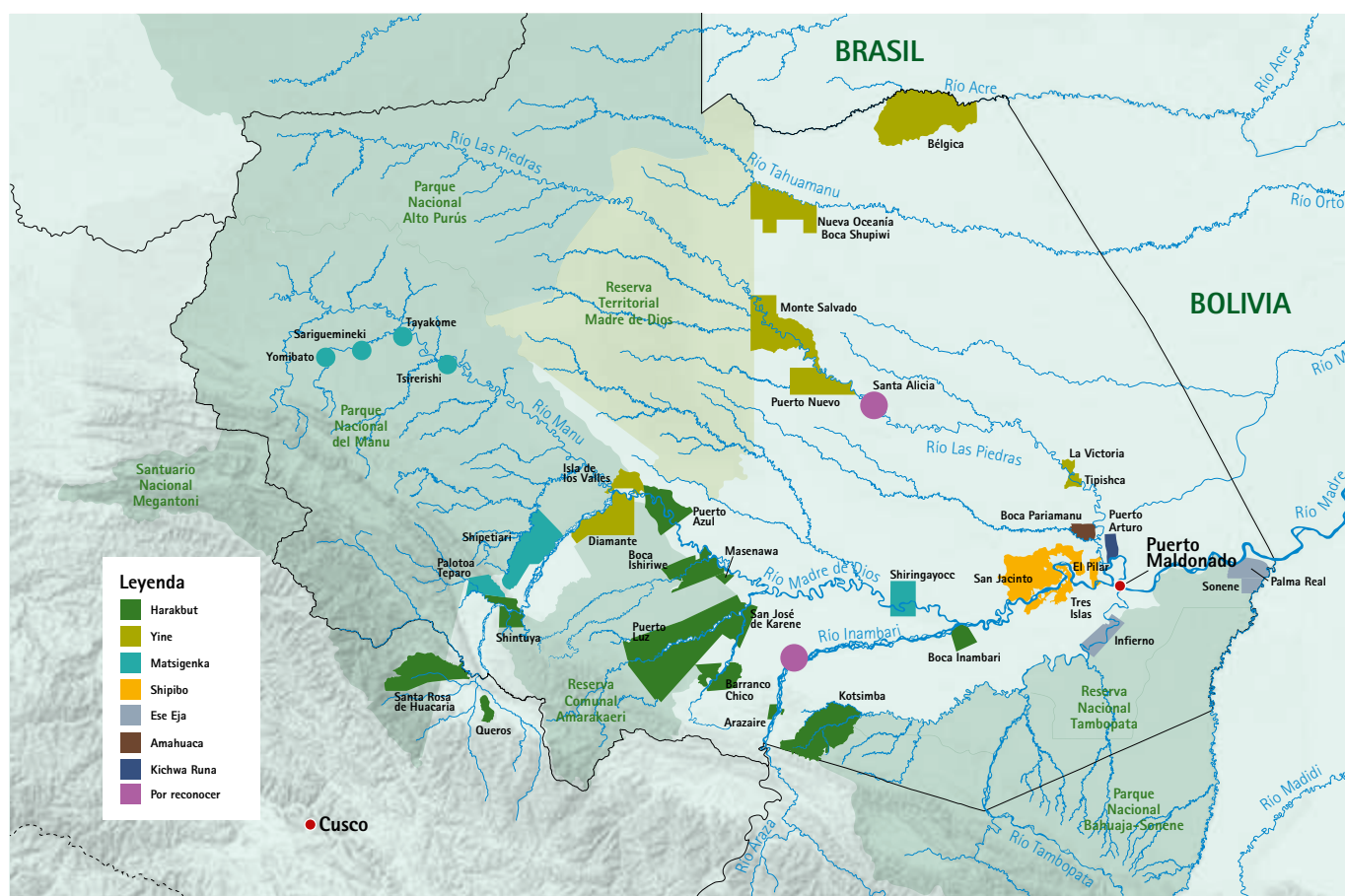
Fuentes: Pacuri y Moore (1992), García (1999); FENAMAD (2002); Huertas (2002 y 2015); García y Limachi (2008). Actualizado a 2019.

Cuadro 5. Localidades indígenas rurales dislocadas y fragmentadas.

Localidad	Río(s)	Familia lingüística	Pueblo Indígena
Bajo Pukiri	Pukiri	Harakbut	Arakbut
Puerto Carlos	Inambari	Harakbut Harakbut	Pukirieri Arasaeri
Alerta	Tahuamanu	Quechua	Kichwa Runa
Sabaluyoc	Las Piedras	Arawak	Iñapari

Fuentes: Moore y Pacuri (1992), García (1999); García y Limachi (2008).

Mapa 1. Localidades Indígenas de Madre de Dios por familias lingüísticas.



Fuente: Área Territorio de FENAMAD (2020).



▲ Matsigenka de Sarigueminiki comprando ocasionalmente en Boca Manu. Foto: Alfredo García Altamirano, 2017.

dos desde el entorno circundante probablemente incide en sus patrones de asentamiento poblacional, con alta movilidad y desplazamiento¹¹.

Parcialmente articuladas a la economía de mercado

El caso al que nos referimos corresponde particularmente a las comunidades nativas Tayakome, Yomibato, Tsirerishi y Sarigueminiki, al interior del Parque Nacional del Manu (PNM). Conforme la normatividad vigente para áreas naturales protegidas, dentro de los parques nacionales no están permitidas actividades comerciales como la extracción de madera. En el pasado, los Matsigenka de dichas comunidades trabajaron como peones para extractores de caoba del río Manu hasta que este se cerró para dichas operaciones a principios del año 1973 para dar lugar a la creación del Parque Nacional del Manu (PNM).

En este caso, la economía territorial indígena tiene más vitalidad y de la misma dependen las familias para su subsistencia cotidiana y donde solo ocasionalmente el comercio e introducción de productos de origen mercantil ocurren. De modo que, podría decirse, esto último es lo complementario, pero no lo fundamental, en tanto dependen de sus actividades productivas tradicionales como la agricultura, caza, pesca, recolección y extracción de recursos silvestres para satisfacer la mayoría de sus necesidades de subsistencia (Shepard e Izquierdo, 2003).

El propósito principal del PNM es la protección de la diversidad biológica. Toda la porción territorial que comprende este Parque son territorios de diferentes pueblos indígenas. Aunque esa condición no fue reconocida legalmente al momento de la creación de esta área natural protegida, en la práctica, el parque protege estas tierras indígenas, aunque también existen tensiones y contra-

¹¹ Huertas, 2002 y 2015; Daniel Rodríguez, comunicación personal, 2015.

dicciones entre las políticas de protección de áreas protegidas y las políticas públicas para pueblos indígenas dentro de dichas áreas.

Sin embargo, existen procesos de cambios más recientes que están presionando adecuaciones que el PNM no está abordando debidamente. Por ejemplo, la población actual de dichas comunidades esta en crecimiento. La población escolar igualmente, y existe necesidad de optimizar los servicios educativos y los de salud en dichas comunidades. Además, existe ahora la necesidad económica de generar ingresos monetarios para obtener herramientas de metal, de pesca y caza, vestimenta manufacturada y medicina occidental (Shepard e Izquierdo, 2003)¹².

Dependientes de la economía de mercado

Corresponde a la totalidad de las comunidades nativas actualmente reconocidas como tales y también asentamientos conformados por indígenas dispersos y fragmentados o que siendo asentamientos indígenas no han sido reconocidos como comunidades nativas.

En todos estos casos las actividades tradicionales de horticultura, caza, pesca y recolección siguen siendo importantes para la subsistencia de los miembros de los asentamientos indígenas. Sin embargo, sus miembros han adquirido múltiples nuevas necesidades que les ha generado la integración a la sociedad nacional, para los cuales se recurre crecientemente a la generación de ingresos monetarios con otras actividades que se realizan dentro de la economía de mercado. Como resultado, existe una creciente dependencia hacia esta última.

Esta situación expresa las transformaciones que han enfrentado los pueblos indígenas a lo largo de las últimas décadas, y que son resultado de múltiples factores entre los cuales podemos identificar el impacto de las economías extractivistas del pasado y del presente y del mercantilismo asociado a estas; el impacto de las políticas públicas para pueblos indígenas; la evolución de la economía regional; y la interacción y conflictos con otros actores

económico-sociales en contextos locales cambiantes.

Hasta los años 1970, los pueblos indígenas amazónicos del país no tuvieron mecanismos legales para proteger sus derechos, sus tierras y territorios¹³. La principal política de Estado que permitió la protección de sus derechos como pueblos indígenas, su reconocimiento legal como “comunidades nativas” y la titulación de tierras, no territorios, fue la primera Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley N° 20653) del 24 de junio de 1974, y su sucesor, el Decreto Ley N° 22175, del 9 de mayo de 1978 (Moore, 1997).

La Ley Forestal y de Fauna Silvestre (D.L. N° 21147), del 9 de mayo de 1975 estipuló que las tierras de capacidad de uso mayor forestal y de protección no se titulen a favor de las comunidades nativas. En adelante, las tierras demarcadas a favor de las comunidades nativas clasificadas como forestales y/o de protección se otorgaron mediante contratos de cesión de uso. El Estado sigue siendo el propietario (Moore, 1997; Chirif y García, 2007).

En la década de 1970, cuando la aplicación de la Ley de Comunidades Nativas en la cuenca del río Madre de Dios se inició, los asentamientos indígenas locales habían modificado para entonces sus antiguos patrones de asentamiento y de residencia dentro de sus antiguos territorios étnicos tradicionales, con el establecimiento de centros poblados con viviendas concentradas y/o dispersas de carácter prácticamente permanente, construidos generalmente alrededor de una escuela y un campo deportivo, en un sitio mayormente accesible a un puerto fluvial. Desde estos nuevos asentamientos locales, sus miembros migraban temporalmente a otras áreas del antiguo territorio étnico especialmente en temporadas de verano para la caza y pesca. O se desplazaban por temporadas a otros asentamientos indígenas para visitar a sus familiares, sin gozar de derechos formales sobre estos espacios territoriales.

Los asentamientos indígenas que lograron su reconocimiento legal¹⁴ pudieron obtener la titulación de tierras de las superficies clasificadas de capacidad de uso agrícola y

¹² Para una lectura complementaria sobre los Matsigenka del PNM ver el artículo “Los Matsigenka. Sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la actualidad” de Liliana Fernandez Fabián, en este mismo libro. Para análisis específicos sobre los conflictos entre los derechos de los pueblos indígenas y las políticas de conservación del PNM ver Camino (2000), Helberg (2001), Yu *et al.* (2013), Rodríguez y Feather (2014) y Rodríguez Castañeda (2018).

¹³ Las leyes de tierras durante la Colonia para las “comunidades de indígenas” andinas no alcanzaron a las sociedades indígenas amazónicas. Igualmente, las leyes de tierras republicanas mayormente no tuvieron impacto entre los pueblos indígenas amazónicos (Moore, 1997).

¹⁴ El proceso de reconocimiento de comunidades nativas, demarcación de sus tierras y posterior titulación en Madre de Dios fue obtenido por la propia acción organizada de los pueblos indígenas (García, 2003b; Moore, 2015).

la cesión en uso de tierras clasificadas de uso forestal y/o de protección. Las titulaciones se hicieron en superficies reducidas¹⁵ que no reflejaban el ámbito real de ocupación comunal, principalmente por el empleo discrecional y limitado de la propia Ley de Comunidades Nativas por funcionarios del Ministerio de Agricultura.

Las comunidades nativas de la provincia de Tambopata, más cercanas a Puerto Maldonado y al ámbito de influencia de la carretera Puente Inambari-Mazuko-Puerto Maldonado –de mayor colonización y presión sobre las tierras y los recursos naturales– son las que, en términos de economía indígena, tienen los mayores impactos negativos, especialmente en la disminución en la provisión de pescado, carne de monte y otros recursos silvestres. Además, siendo los bosques comunales reducidos, con territorios titulados rodeados de parcelas agrícolas de agricultores colonos, las comunidades nativas han experimentado un deterioro progresivo de los recursos bosque y agua en la base material misma de su economía indígena. Al mismo tiempo, han experimentado una recuperación demográfica (Rummenhöller, Lazarte y Cárdenas, 1991).

En el Cuadro 6 se registra la información del proceso de titulación de tierras indígenas en la cuenca del río Madre de Dios, el que señala los diferentes problemas que las comunidades nativas y sus organizaciones han enfrentado en la titulación de tierras indígenas a lo largo de tres décadas hasta el presente. Un proceso aún no concluido^{16,17}.

Las ampliaciones de tierras tituladas de comunidades nativas también enfrentan dificultades, siendo el factor principal, el reducido personal y presupuesto estatal para estas necesidades de las comunidades nativas.

Algunas comunidades nativas reconocidas, como Tayakome, Yomibato, Tsirerishi y Sarigueminike, localizadas al interior del Parque Nacional del Manu no se pueden titular por la legislación vigente sobre derechos de tierras en áreas pro-

tegidas por el Estado. Sin embargo, es territorio indígena matsigenka y de otros pueblos aislados, remotos y dispersos. Otras comunidades como Nueva Oceanía y Puerto Nuevo se encuentran superpuestas por concesiones forestales maderables y su titulación es un proceso que debe resolver previamente la extinción de los derechos forestales otorgados.

La superficie más amplia de los antiguos territorios étnicos tradicionales quedó expuesta a los riesgos de la colonización, a merced del auge y la demanda de los mercados detrás de la extracción intensiva de algunos recursos de alto valor comercial, como la madera o el oro. Esta situación fue atenuada en alguna forma con la creación de áreas naturales protegidas sobre territorios étnicos tradicionales (ver Cuadro 7).

En las comunidades que tienen relativo acceso fluvial o terrestre al principal mercado regional, Puerto Maldonado, la antigua horticultura se ha transformado en una agricultura orientada, en parte, para la producción de cultivos destinados a su comercialización, especialmente plátano, yuca, maíz, naranja, palta y papaya¹⁸. En términos generales, una parte creciente de la pesca, carne de monte o de algunos recursos silvestres recolectados se han destinado a su comercialización. Sin embargo, un patrón común que se observa, consiste en los inequitativos términos del intercambio comercial, de modo que, en forma creciente, se tiene que destinar más productos locales para obtener los mismos productos manufacturados en la economía de mercado.

Entre los productos de origen industrial que son ahora demandados para el consumo diario por las familias indígenas de comunidades nativas, están azúcar, sal, aceite, fideos, conservas, entre otros. Asimismo, en las comunidades nativas, se observa en la última década, un creciente uso de una variedad de otros productos industriales como ropa, gasolina, escopetas y municiones, herramientas como machetes, pero también artefactos domésticos. De modo más

¹⁵ Los manuales de política del Ministerio de Agricultura, desde Lima, promovieron el criterio de asignar determinado número de hectáreas por familia en los procedimientos de demarcación de las tierras de las comunidades nativas, que no estaba ni está estipulado en ninguna parte de la Ley de Comunidades Nativas ni en su reglamento.

¹⁶ Las titulaciones de las décadas de 1970-1990 se hicieron con herramientas mecánicas (wincha, brújula). Actualmente, existen medios más precisos (GPS), de modo que las cifras de tierras demarcadas, tituladas y cedidas en uso para comunidades indígenas señaladas en el cuadro 2, van a experimentar precisiones aunque el proceso de georreferenciación en marcha es muy lento, principalmente por escasez de financiamiento.

¹⁷ Las comunidades nativas Yine reconocidas, Nueva Oceanía y Puerto Nuevo, están pendientes de titulación. Ambas se ubican en áreas donde el Estado otorgó concesiones forestales maderables a terceros. En el primer caso existe un proceso judicial y agresiones de la concesionaria contra el asentamiento indígena. Existen también otras comunidades nativas no reconocidas Yine en el río Las Piedras (La Victoria y Tipishca).

¹⁸ En la década de 1990 esta lista de cultivos para el mercado incluía al arroz, que no es un cultivo ancestral (Rummenhöller, Cárdenas y Lazarte, 1991).

Cuadro 6. Tierras tituladas y cedidas en uso en comunidades nativas del Madre de Dios 1976-2019.

Comunidad	Resolución Titulación	Fecha	Titulado	Cesión	Reservado	Aguas	Total	Prob.
Palma Real	R.D. 2710	1/06/76	9,490.86				9,490.86	1,2
Infierno	R.D. 3909 (11)	22/07/76						
	R.D. 439 (12)	15/11/13	9,701.15	547.01			10,248.16	2,3, 8
Arasaeri	R.D. 1694	13/07/77	658.22			25.02	683.24	1,2,4
Shintuya	R.M. 2497	26/12/78	3,349.00	2,320.00				2
Ampliación Shintuya	R.M. 0926	9/12/85		2,982.00			8,651.00	6
Santa Rosa de Huacaria	R.M. 00335	23/05/85	14,697.75				36,806.25	7
San José de Karene	R.M. 0121	6/05/86	22,309.00	118.00		1,177.00	23,604.00	4
Puerto Luz	R.M. 0125	6/05/86	38,784.00	13,266.00		2,823.00	54,873.00	4
Diamante	R.M. 0432	23/06/86	2,593.75	7,056.00	6,161.55			1,2
Ampliación Diamante	R.D. 048	19/06/03	2,228.94	954.99	669.02		19,664.25	
El Pilar	R.M. 0433	23/06/86	1,964.00	399.50			2,690.00	1,2,4, 9
Boca Inambari	R.M. 0735	5/09/86	2,767.49	3,963.51			6,731.00	2,4, 6
Sonene	R.M. 1028	29/12/87	2,640.00	1,217.60			3,857.60	1,2
Barranco Chico	R.M. 0089 (11)	23/02/88						
	R.D. 104 (12)	29/10/09	9,726.88	2,869.97			12,596.85	4, 8
Puerto Arturo	R.M. 0244 (11)	9/05/88						
		25/06/14	3,769.29	16.62			3,785.91	2,3, 8
Palotoa-Teparo	R.M. 0363	24/04/90	3,294.52	2,888.28			6,182.80	1,2
Queros	R.M. 00184	7/03/90	1,747.66	1,176.34			2,924.00	1,2
Boca Pariamanu	R.M. 0036	13/02/92	3,379.72	1,194.92			4,574.64	9
San Jacinto	R.D. 088	13/06/94	8,378.68	425.15			8,803.83	4, 5, 6
Tres Islas	R.D. 070	13/06/94	24,037.50	4,234.75		334.00	28,606.25	4, 5, 6
Shipetiari	R.D. 316	3/12/96	18,141.00	8,666.00			26,807.00	5
Kotsimba	R.D. 412	20/12/96	24,137.50	4,468.75			28,606.25	4
Boca Isiriwe	R.D. 542	6/11/97	14,130.00	2,470.00			16,600.00	
Shiringayoc	R.D. 465	22/06/98	6,488.00	5,512.00			12,000.00	4
Bélgica	R.D. 087	19/12/02	17,620.02	35,773.98			53,394.00	
Isla de los Valles	R.D. 049	19/06/03	3,030.98	4,058.56			7,089.54	10
Monte Salvado	R.D. 045	28/05/03	2,730.40	33,367.26			36,097.66	10
Puerto Azul	R.D. 107	24/09/10	8,663.58	7,846.51			16,510.09	5, 10
Masenawa	R.D. 034	31/01/13	1,112.84	136.06			1,248.90	10
Santa Teresita	R.D. 460	24/10/14	43.68	32.24			75.92	2, 10
Total: 28 comunidades nativas			261,616.41	147,962.00	6,830.57	4,359.02	440,513.00	

Clave:

1 = Demarcación imprecisa: plano, memoria descriptiva y realidad en el terreno no coinciden.

2 = Territorio demarcado insuficiente y/o no incluye áreas de ocupación comunal.

3 = Colonos incluidos en el territorio comunal, motivo de conflictos internos.

4 = Invadido por mineros auríferos.

5 = Presión sobre bosques comunales por madereros.

6 = Amenazas de invasión de colonos.

7 = Superpone al territorio del Parque Nacional del Manu.

8 = Superficie demarcada georreferenciada y titulación rectificada.

9 = Superficie demarcada en proceso de georreferenciación.

10 = Titulación georreferenciada.

11 = Fecha de titulación original.

12 = Fecha de titulación rectificada.

Fuentes: Área Territorio de FENAMAD, 2015 (adaptado según Pacuri y Moore, 1992; y García, 2001). Actualizado a 2019.

Cuadro 7. Áreas naturales protegidas y pueblos indígenas en Madre de Dios.

Nombre	Base legal	Fecha	Extensión (ha)	Territorios y pueblos indígenas
Parque Nacional del Manu	D.S. 644-1973-AG	29.05.73	1,716,295	Matsigenka, Kugapakori, Yora, Mashco Piro
Parque Nacional Bahuaja-Sonene	D.S. 048-2000-AG	04.09.00	1,091,416	Eje Eja
Parque Nacional Alto Purús	D.S. 040-2004-AG	20.11.04	2,510,694	Yora, Mashco Piro
Reserva Nacional Tambopata	D.S. 048-2000-AG	04.09.00	274,690	Eje Eja
Reserva Comunal Amaraakaeri	D.S. 031-2002-AG	09.05.02	402,335	Harakmbut, Yine

Fuentes: SERNANP¹⁹, 2019; Gray, 1986; Alexiades y Peluso, 2003; Chavarría, 2003; Moore, 2003; Shepard e Izquierdo, 2003; Huertas, 2015. Elaboración propia.

reciente, con la globalización, existe la creciente necesidad de acceder a la telefonía móvil y al empleo del internet, que no puede hacerse en las mismas comunidades sino en centros poblados más cercanos. Los gastos educativos deben también considerarse como parte de las nuevas necesidades creadas dentro de las comunidades nativas desde su integración a la sociedad y estado nacionales. Con las escuelas, los indígenas quedaron comprometidos –con dinero o endeudamiento– a comprar útiles y uniformes. Y con las postas sanitarias, la compra de productos farmacéuticos de origen industrial. Es decir, son muchos los productos de manufactura industrial que las familias indígenas consumen y para ello requieren generar ingresos económicos monetarios que les permita adquirir estas mercancías.

El oro

Entonces, estamos frente a una situación donde se presenta, en forma creciente, una dependencia de las comunidades nativas a la economía de mercado. Las actividades económicas tradicionales no son suficientes pues no pueden proporcionar todos los productos que se consumen actualmente. Aunque el contexto de colonización y creciente expansión de los frentes extractivos penetra en toda la cuenca, la situación es relativamente diferente entre las comunidades alejadas del principal mercado regional, Puerto Maldonado. No todas las comunidades indígenas enfrentan los problemas de mercado de igual forma y en las mismas condiciones. Por ejemplo, entre las comunidades nativas Harakmbut, a pesar de la fuerza y violencia de la penetración de la minería aurífera, la articulación de la economía indígena con la economía de mercado sería a modo de enclave, donde esta última no ha alterado sustancialmente las estructuras sociopolíticas en los

asentamientos indígenas Harakmbut (Moore, 2003) y donde la economía indígena basada en el don y la reciprocidad aún subsiste. Ya hay comuneros con tiendas, más articulados con el circuito mercantil, pero sus dueños siguen participando en los procesos de intercambios recíprocos conforme las normas sociales tradicionales.

La zona de minería aurífera se ubica al sur de la cuenca del río Madre de Dios, y su origen geológico es aluvial, donde por escorrentía de las aguas se han depositado sedimentos con oro y otros metales en polvo, en antiguos y actuales cauces de los ríos que se alimentan de aguas que provienen de la cordillera Oriental de los Andes (ríos Karene, Arasa, Inambari, Malinowski y Madre de Dios) (GOREMAD-IIAP-MINAM, 2009:24-25).

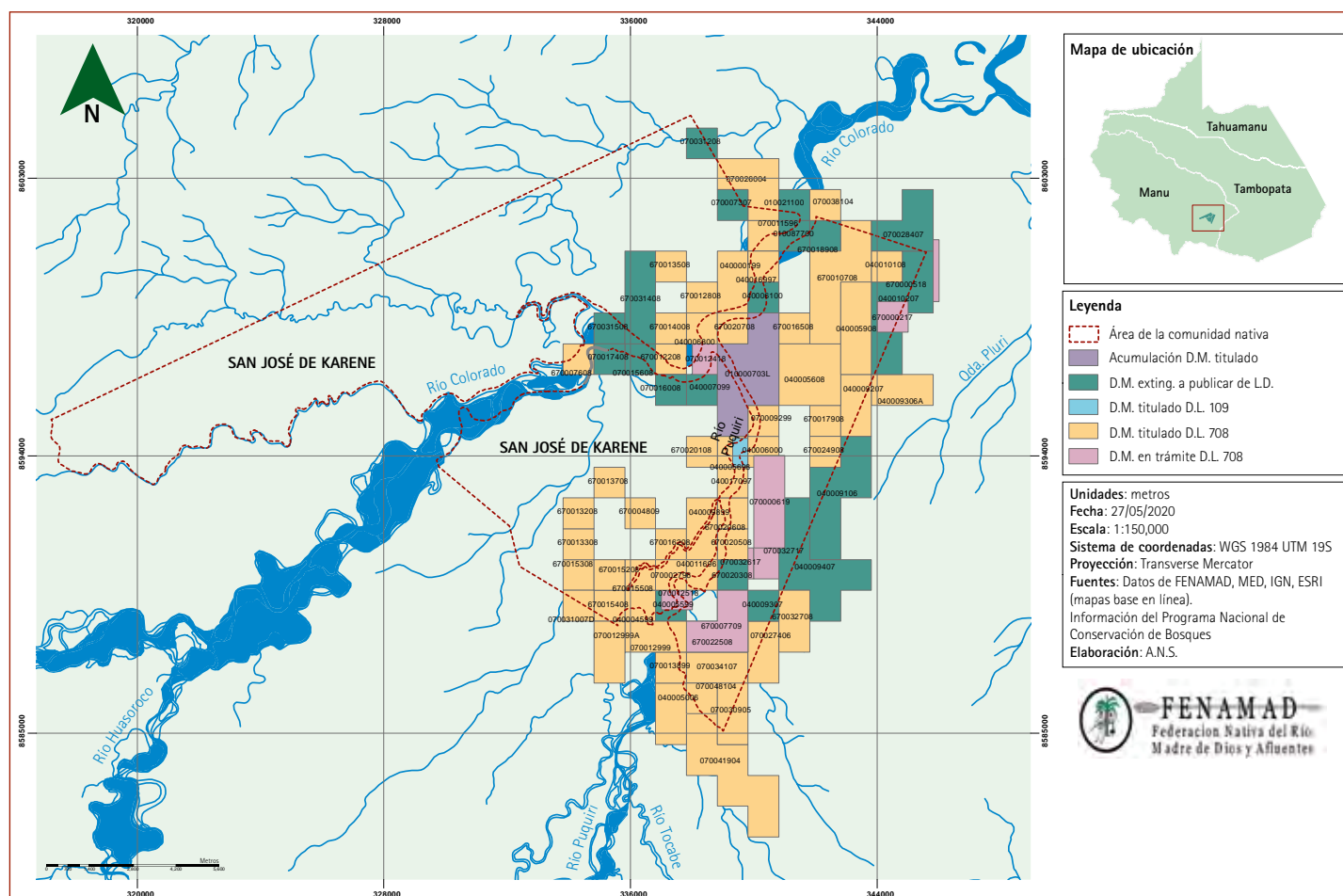
La minería aurífera involucra a diez comunidades nativas²⁰. Los métodos de extracción artesanales utilizados por los indígenas fueron adoptados de los mineros migrantes andinos. Actualmente se extrae el mineral todo el año y se aprovechan menos las playas, para excavar tierra adentro, siguiendo los antiguos cauces de los ríos donde hay sedimentos aluviales con oro. Estos métodos de extracción también fueron adoptados de los mineros foráneos. Incluyen el empleo de distintos tipos de motores que generalmente sirven para impulsar agua con la que se remueve grandes cantidades de tierra y bosque.

Desde la vigencia de la Ley de Promoción Aurífera de 1978 primero, y de la Ley General de Minería de 1991, después, se otorgan derechos mineros a quienes lo solicitan en Madre de Dios. Muchas de las concesiones

¹⁹ <https://www.sernanp.gob.pe/documents/10181/165150/LISTADO+ACTUALIZADO+ANP-Yaguas.+xls.pdf/740a399f-ef52-45f5-a886-05e67917cf4b>

²⁰ Puerto Luz, San José de Karene, Barranco Chico, Shiringayoc, Arasaeri, Kotsimba, Boca del Inambari, Tres Islas, San Jacinto y El Pilar.

Mapa 2: Superposición de derechos mineros dentro del área titulada Comunidad Nativa San José de Karene.



Elaboración: Área Territorio FENAMAD, 2020.

mineras fueron obtenidas por terceras personas dentro de las tierras tituladas de comunidades nativas o aún en tierras de posesión consuetudinaria, cuando las comunidades no habían sido reconocidas legalmente como tales y menos tituladas sus tierras.

En el país, los derechos mineros se otorgan para el usufructo de minerales del subsuelo sin considerar los derechos superficiales sobre tierras y bosques que generalmente pertenecen a otras personas (individuales o colectivas), lo que genera conflictos entre titulares de distintos derechos, pero ubicados en un mismo lugar, es decir, una superposición de derechos. El mapa 2 ilustra

la actual superposición de derechos mineros (zona verde-amarilla) sobre las tierras tituladas de la Comunidad Nativa Harakbut San José de Karene²¹, en el encuentro del río Pukiri con el río Karene (Colorado), en el distrito de Madre de Dios, provincia del Manu.

La estructura legal de derechos de tierras y sustancias minerales es de origen colonial. Frecuentemente se afirma el carácter minero del país. La pequeña minería es regulada por la misma legislación que se ocupa de la mediana y gran minería. El Estado ha intentado formular normas específicas para la minería aurífera aluvial artesanal pero el resultado final es una mezcla de normas

²¹ En 1986, Andrew Gray publicó un documento sobre los conflictos entre mineros auríferos con esta comunidad reportando esta superposición con cuadrículas mineras superpuestas en el área titulada, muy similares a las del mapa 2 (Gray, 1986: 82).

muy complicadas para su aplicación práctica y efectiva. Actualmente no se otorgan derechos mineros en áreas tituladas a favor de comunidades nativas, pero esto no es retroactivo.

Existe una larga historia de conflictos entre mineros, colonos y comunidades nativas (Gray, 1986; Pacuri y Moore, 1992; Mosqueira, 1992; García y Assen, 2004; Urteaga, 2003). Estas últimas han intentado, repetidas veces, desalojar a mineros dentro de sus tierras tituladas. Lo han conseguido parcialmente en algunos casos, desalojando mineros informales que no tenían derechos mineros. Existen hasta ahora muchos mineros con derechos formales adquiridos que siguen trabajando dentro de las tierras tituladas de las comunidades nativas.

Desde los años 1970, los Harakbut de la zona de minería aurífera que se dedicaban a extraer oro lo hacen mediante grupos familiares. Pero, a diferencia de la racionalidad occidental, que demanda un trabajo continuo en jornadas de trabajo previamente establecidas, los indígenas intercambiaban la extracción de oro con el desarrollo de sus actividades de subsistencia. Asimismo, siguiendo el modelo de trabajo aplicado por los patrones mineros, los indígenas utilizaban peones migrantes andinos en las diferentes etapas del trabajo de extracción de oro. Pero, a diferencia de otros mineros que acumulan capital fuera de la región, los indígenas consumen lo que obtienen de la extracción del oro, invitando comida y cerveza a sus paisanos, siguiendo las pautas sociales de la economía indígena basada en el don y la reciprocidad (Gray, 1986; Moore, 2003). Algunos han aprendido a ahorrar y han comprado casas en Puerto Maldonado.

Desde 2011, el gobierno central ha impulsado un proceso de ordenamiento minero consistente en fijar requisitos para aprobar el otorgamiento de derechos mineros basado en el cumplimiento de permisos del titular del derecho superficial y acreditar otras normas ambientales que, en la práctica, no han sido aceptadas y menos acatadas por el sector minero no indígena. Los gremios de mineros informales, especialmente la Federación Minera de Madre de Dios (FEDEMIN) se opuso a esta formalización y promovió a su líder como candidato electoral a la Presidencia Regional. De esta forma, Luis Otzuka Salazar, por el partido Democracia Directa, alcanzó su designación como gobernador regional, en las elecciones de 2014. Mientras fue gobernador (2015-2018) su postura fue de tolerancia a la minería informal. No impulsó al ordenamiento minero, apoyando la desactivación y neutralización de dispositivos



▲ Proceso de extracción de oro en los ríos de Madre de Dios, 2010.
Fuente: Álvarez *et al.*, 2011:7.

regionales ambientales (como la creación de la Autoridad Ambiental Regional), y enfrentando a FENAMAD y también a las ONGs de conservación.

En algunos casos, las presiones externas detrás de los recursos minerales dentro de las tierras tituladas de las comunidades nativas en la zona de minería aurífera, han llevado a establecer acuerdos con socios comerciales para explotar oro, caso de la Comunidad Nativa Kotsimba (Alvarez *et al.*, 2011:23), en una escala mayor que las antiguas operaciones artesanales practicadas por grupos familiares indígenas (Gray, 1986).

Esto se dio en el marco de las decisiones que adoptó el propio gobierno nacional para excluir a las comunidades nativas del llamado Corredor Minero, desde 2012, mediante el D. Leg. N° 1100, cuyo antecedente técnico fue la segunda Zonificación Ecológica Económica (ZEE) del departamento de Madre de Dios, desarrollada en los años 2008-2009 y que permitió también que FENAMAD y las comunidades nativas solicitaran que los territorios indígenas queden fuera del Corredor Minero, este último demarcado por el MINAM.

A su vez, desde 2012 el gobierno nacional viene realizando interdicciones a la minería informal e ilegal en zonas fuera del Corredor Minero. Si bien FENAMAD y las comunidades nativas pretendieron poner a buen recaudo los territorios indígenas delimitándolos fuera del Corredor Minero, esta decisión ha ocasionado que las comunidades nativas en la zona de minería aurífera que quedó fuera del Corredor, sean tratadas como informales e ilegales para la actividad aurífera. Situación muy diferente antes de las normas de 2012 sobre interdicción a la minería ilegal, que se ha complicado con operativos policiales (incluso militares) bajo supervisión del Ministerio Público.

Todo esto ha generado una situación compleja para las comunidades nativas que se dedican a esta actividad. Si bien siguen enfrentando a otros mineros invasores o antiguos titulares con derechos mineros otorgados dentro de las áreas tituladas, la interdicción en La Pampa ha empujado a mineros ilegales a desplazarse a otras áreas y ahora comunidades nativas como San José de Karene y Puerto Luz están recibiendo esta ola de mineros desplazados. Además, en comunidades nativas como El Pilar, Kotsimba y San José de Karene se han realizado interdicciones sin considerar los derechos territoriales y colectivos que las asisten.

FENAMAD ha persistido en promover una legislación específica para la minería en comunidades nativas, sin mayor éxito por el momento, dada la poca acogida política en el Congreso de la República y en el mismo Gobierno Central, no obstante, la propia publicidad al tema realizada por el Ministerio del Ambiente.

Madera, castaña y shiringa

Un problema general es el conflicto entre la economía indígena tradicional con la economía de mercado, en términos de las contradicciones prácticas que existen entre los valores culturales que representa la economía del don y los intereses que inspiran los negocios mercantiles (Smith, 2002). Estos conflictos se observan en la forma en cómo se conducen los negocios mercantiles más comunes dentro de las comunidades. Por ejemplo, las primeras experiencias de tiendas de abarrotes instaladas en las comunidades chocaban con el hecho de que los propietarios del

negocio perdían porque toda su parentela pedía productos a la tienda que no pagaba o demoraba en pagar.

Debido a que dentro de las comunidades nativas la generación de estos ingresos económicos se resuelve ordinariamente a nivel familiar, y no a nivel comunal, cada familia debe resolver qué debe producir, cosechar o extraer para vender al mercado. Pero, la venta individual de algunos productos a intermediarios o en mercados locales cercanos, siempre es desventajosa para el productor local. Esta clase de problemas se presentan también en la extracción y comercialización de los recursos forestales de madera, castaña (*Bertholletia excelsa*) y shiringa (*Hevea brasiliensis*), que detallamos.

Los problemas alrededor de la madera están relacionados con el manejo del recurso forestal y su comercialización, generalmente saqueado por cuenta de intermediarios en condiciones de debilidad organizativa interna comunal. Con la antigua Ley Forestal y de Fauna Silvestre (Ley N° 27308), las comunidades nativas tituladas formularon Planes de Manejo Forestal y Planes Operativos Anuales o, en ausencia de estas herramientas, se obtenían permisos para aprovechamiento de madera en áreas agrícolas. Pero el problema de manejo forestal subsistió (extraer madera de modo desordenado) y sin responsabilidades conexas por cuenta del comerciante o intermediario forestal. Además del precario dominio de los volúmenes extraídos, la comercialización de la madera se hacía a precios irrisorios (Rummenholler, Cárdenas y Lazarte, 1991). Los trabajos del proyecto Forestal Indígena (FORIN)²² entre algunas comunidades nativas, especialmente de la parte baja de la cuenca del río Madre de Dios, fortalecieron algunas capacidades internas sobre mediciones de volúmenes maderables, pero la no continuidad de esta intervención en el sector maderable, dejó en alguna forma incompleta la intervención realizada²³.

Con la nueva Ley Forestal y de Fauna Silvestre, N° 29763 y sus reglamentos, incluyendo el D.S. 021-2015-MINAGRI, para la gestión forestal y de fauna silvestre en comunidades nativas y comunidades campesinas, se han fijado procedimientos administrativos y penalidades por incumplimiento

²² Proyecto para varias federaciones regionales indígenas, miembros de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), patrocinado por las ONG Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF, siglas en inglés), Cooperación y Desarrollo (CESVI, siglas en italiano) y Educación para el Desarrollo (Ibis, Dinamarca) entre 2004-2009.

²³ La experiencia continuó principalmente para recursos forestales no maderables (ver más adelante el caso de la Asociación Forestal Indígena-AFIMAD).

de la normatividad forestal. Se han introducido regulaciones como la intervención de regentes forestales, contadores y abogados. A pesar de las regulaciones existentes, pocas experiencias de extracción forestal maderable en comunidades nativas están encaminadas²⁴, subsistiendo el problema del desorden en la extracción del recurso como en el oportunismo de terceros en su comercialización.

De otro lado, la distribución natural de la castaña abarca toda la cuenca del río Madre de Dios, pero las mayores concentraciones están en la provincia de Tambopata y parcialmente en la provincia de Tahuamanu²⁵. En algunos casos, al interior de las comunidades, se adoptan a veces algunas decisiones comunales; por ejemplo, relacionadas a la temporada de zafra, pero la recolección de la misma no es comunal sino realizada por cada familia de forma individual. Por lo mismo, uno de los problemas que siempre han enfrentado las comunidades nativas que comercializan castaña es que, precisamente, esa forma de comercialización no es la más beneficiosa. Los compradores –generalmente habilitadores– fijan los precios del producto con cada recolector. Esto socava la unidad comunal para asumir la comercialización (Rummenh ller, Cárdenas y Lazarte, 1991).

Además, suelen vender la castaña en cáscara, porque el pago es más rápido e inmediato que venderla pelada, con el consiguiente resultado de obtener menos ingresos económicos (Rummenh ller, Cárdenas y Lazarte, 1991). Por último, en el caso de la castaña se reflejan los problemas de la dependencia económica que afecta a los pueblos indígenas y no indígenas dedicados a esta actividad, respecto de la economía mundial. El precio que la castaña tiene cada año en el mercado local, sea en cáscara o pelada, depende de su precio en el mercado internacional y de los negocios de los exportadores. En la cadena económica de la castaña, esta obtiene más valor si además es procesada. A nivel local

este procesamiento solo alcanza actualmente para algunos pocos derivados artesanales. La transformación industrial de la misma y para la obtención de otros derivados cuya comercialización permita mayor valor agregado no ocurre en Madre de Dios sino fuera del mismo. Otro factor es el precio reducido cuando la castaña es secada artesanalmente, porque no elimina el hongo de la aflotoxina, que la excluye del mercado europeo (Newing, 1991).

La shiringa (*Hevea brasiliensis*), cuya distribución natural de rodales se concentra especialmente en la provincia de Tahuamanu, enfrenta actualmente su paulatino desuso. Existen los árboles naturales, pero no se cosecha su resina para producir jebe, debido a los precios bajos y escaso mercado. Solamente la Comunidad Nativa Yine Bélgica realiza pequeñas operaciones comerciales de recolección de jebe y su comercialización en los últimos años.

Perspectivas de la economía indígena

Una perspectiva sobre la economía indígena fue propuesta en 2009 por el economista Hernando de Soto, del Instituto Libertad y Democracia (IDL) en su documental *El misterio del capital de los indígenas amazónicos*. En este, propuso ideas similares expuestas en otros trabajos suyos²⁶ y por el presidente Alan Garc a²⁷ que se resumen en lo siguiente: que los indígenas amazónicos renuncien a sus títulos de tierras colectivos para individualizar la propiedad comunal y convertir las tierras ancestrales en mercancía, vía hipotecas, arriendos y venta; capitalizarse y disponer de dinero para invertir en diversas iniciativas de desarrollo. Esta visión es «*esquemática y elemental, que para nada tiene en cuenta las diferentes opciones de vida, ni tampoco las negativas experiencias previas de indígenas que, llevados por la ilusión del progreso, renunciaron a su heredad colectiva para poner sus tierras en el mercado*» (Chirif, 2015:31-32)²⁸.

²⁴ El caso más avanzado parece ser el de la Comunidad Nativa Yine Bélgica, debido a que esta trabaja la extracción de madera en sociedad con una empresa privada forestal, a una escala mayor que los volúmenes que movilizan el resto de comunidades nativas con una Declaración de Manejo (DEMA).

²⁵ Las comunidades nativas en cuyos bosques existen concentraciones de árboles de castaña susceptibles de extracción y con valor comercial son: Inferno, Palma Real, Sonene, Tres Islas, San Jacinto, Puerto Arturo, El Pilar, Boca Inambari, Monte Salvado y Puerto Nuevo. En los últimos años, otras comunidades nativas (Boca Isiriwe y Masenawa), con cierto stock de castaña, est n ingresando a su recolección y comercialización, con apoyo del ECA-RCA.

²⁶ *El otro sendero* (1986) y *El misterio del capital* (2000). El autor plantea que la propiedad informal en el país tiene que ver con las migraciones y con una normatividad que no favorece la formalización. Propugna facilitar la titulación de la propiedad informal y, mediante esta, el acceso al mercado financiero.

²⁷ Durante su segundo mandato, Alan García publicó, en octubre de 2007, en el diario *El Comercio*, un artículo titulado “El síndrome del perro del hortelano”. Su tesis principal es que dentro de las áreas tituladas de las comunidades nativas hay millones de hectáreas de “tierras ociosas” que deben liberarse y negociarse, “ponerse en valor”. Estas tierras vendidas “en grandes lotes traería tecnología de la que se beneficiaría también el comunero”. Otros artículos posteriores reiteran esta idea de convertir las tierras (y recursos) indígenas en mercancías a negociarse en el mercado.

²⁸ Otros analistas han examinado críticamente los postulados de Hernando de Soto, a propósito de este documental. Una compilación de varios de estos análisis se publicó en el sitio web especializado Boletín Temático Servindi N  66, octubre de 2009. http://www.servindi.org/pdf/Serv_66_DeSoto.pdf. De otro lado, los análisis más incisivos y documentados del discurso de Alan García han sido realizados, entre otros, por Montoya (2009b) y Smith (2009).

Otra perspectiva es la que parte del reconocimiento de que la situación de la economía indígena actualmente es crítica, precisamente por el contexto histórico y actual de la economía de mercado. Como resultado de las múltiples transformaciones ocurridas hasta el presente, los actuales asentamientos indígenas (comunidades nativas) están operando como unidades económicas al interior de las cuales ningún grupo doméstico individual ejerce derechos de propiedad privada sobre alguna parte de ellos y donde la producción de las diferentes unidades domésticas se sigue intercambiando al interior del asentamiento local. Sin embargo, se reconoce que existe un deterioro del orden moral tradicional (Smith, 2002) en lo que concierne tanto a las formas de comercialización de recursos de los bosques como a las normas de reciprocidad debilitadas por la creciente dependencia de consumo de productos industriales.

Ante ello, se han ensayado y prosiguen desarrollándose, diversas experiencias en la Amazonía que plantean, en términos generales, la necesidad de hallar un equilibrio entre las normas sociales de la economía indígena tradicional con las exigencias de la economía de mercado (Smith, 2002). En este caso, estas experiencias indígenas procuran un desarrollo autónomo de las comunidades indígenas locales considerando el contexto económico capitalista en que están inmersas (Montoya, 2009a; Chirif, 2015).

En Madre de Dios existen experiencias económicas de las comunidades nativas que enfrentan debilidades y amenazas cuyo contrapeso podrían ser las fortalezas y oportunidades resultantes de sus capacidades internas y de factores del contexto.

Las amenazas

Como hemos descrito, los problemas que enfrenta la economía territorial indígena se deben, en lo sustancial, a factores externos que los pueblos indígenas no controlan. Si en el pasado los amplios territorios permitían acceso a diversos recursos silvestres a lo largo de cada año, las actuales áreas tituladas son insuficientes para la reproducción tradicional de la caza, pesca y recolección. La creciente colonización de la región implica mayores presiones sobre las tierras y bosques, que afectan la disponibilidad y calidad de estos recursos.

Diversos analistas coinciden en que megaproyectos como el asfaltado del Corredor Vial Interoceánico Sur pueden ser una oportunidad para el desarrollo de las comunidades nativas. Sin embargo, lo que se observa es, sobre todo, su

papel propulsor de mayor migración, colonización e invasiones de territorios titulados, además de otros problemas sociales como el cambio acelerado del uso de la tierra, litigios, pérdida de valores culturales, prostitución, etc., anticipado por algunos observadores (Dourojeanni, 2006).

En general, el actual contexto socioeconómico para los pueblos indígenas en Madre de Dios es adverso, en tanto la principal corriente económica neoliberal que influye en las políticas públicas en el país corre paralela a la promoción de industrias extractivas (carreteras, hidroeléctricas, hidrovías, hidrocarburos, minería, biocombustibles) mientras que, a la vez, las demandas por resolver la titulación de comunidades nativas pendientes o las necesidades de ampliación territorial de muchas otras, no tienen prioridad en la agenda estatal.

Las debilidades

En el contexto de la economía de mercado, los “negocios” comunales realizados por las comunidades nativas, no han prosperado (Smith, 2002). En general, las comunidades soportan muchas presiones, de tal modo que cada comunero y su entorno familiar quiere hacer negocio de cualquier forma, a veces en conflicto con las propias normas comunales. Esta es una de las principales debilidades que se afrontan actualmente en los asentamientos locales indígenas.

En el caso de las comunidades nativas que se ubican en la zona de minería aurífera, estas debilidades tienen algunas connotaciones particulares. La necesidad de obtener ingresos económicos de la minería aurífera ha llevado, en algunos casos, a arreglos entre las comunidades nativas y los mineros migrantes. En general, estos arreglos consisten en un pago semanal que realizan los segundos a la comunidad por permitir la extracción de oro dentro de sus tierras. Los ingresos obtenidos son administrados por la junta directiva comunal (presidente, tesorero, etc.) y el destino de estos ingresos resueltos en asamblea. En algunos casos, con los recursos generados de esa forma, las familias indígenas se han beneficiado con algunas inversiones para la mejora de las viviendas, casos de El Pilar y San Jacinto, o se han impulsado otros proyectos productivos, casos de Boca del Inambari y Tres Islas. Pero también ocurren controversias internas por el gasto de esos ingresos realizados por los directivos a espaldas de las asambleas comunales.

Un tema controversial es el impacto ambiental y social de la minería aurífera dentro de las comunidades nativas que se dedican a esta actividad. Según datos de la Gerencia de Recursos Naturales y Gestión del Medio Ambiente del

Gobierno Regional Madre de Dios (2014) las comunidades nativas con más superficie afectada por las operaciones de minería aurífera son Barranco Chico (río Pukiri), Arasaeri de Villa Santiago (río Inambari) y San José de Karene (río Karene o Colorado). En estos tres casos, entre el 10 y 15% de la superficie titulada está deforestada. En reacción a esta otra debilidad, es interés en varias comunidades nativas de la zona de minería aurífera regular internamente esta actividad, mediante zonificaciones territoriales internas.

Otro tema controversial es la división de las opiniones políticas indígenas causadas dentro de las comunidades nativas alrededor de la Reserva Comunal Amaraeri (RCA) desde que la empresa Hunt Oil inició sus trabajos de prospección sísmica dentro de la misma, una vez que el consorcio que esta empresa lidera obtuviera en 2005 los derechos legales para realizar esta actividad en el Lote 76 que se superpone totalmente a la RCA y tierras tituladas de varias comunidades nativas.

Hunt Oil aprovechó las contradicciones que entonces existían dentro de las propias comunidades respecto del aprovechamiento comercial de la madera en la RCA, asunto ampliamente resentido en las comunidades (Álvarez, Alca, Galvin y García, 2008). La empresa sacó ventaja de que las líneas para sus estudios sísmicos se ubicaban dentro de las tierras tituladas de las comunidades nativas Shintuya y Puerto Luz para negociar directamente con ellas. Hunt Oil excluyó a COHARYIMA y FENAMAD, organizaciones representativas indígenas de dichas negociaciones, no obstante que al principio de su presencia en la región esta empresa procuró un acercamiento hacia FENAMAD. La empresa utilizó la argucia legal de que la propia normativa de las comunidades nativas preconiza la decisión autónoma de las mismas, para justificar sus negociaciones por separado. Esto influyó en la profundización de la división de opiniones políticas dentro de las aldeas indígenas (pro-empresa y anti-empresa), con huellas perdurables hasta el presente dentro de la estructura organizativa del movimiento indígena.

El posible hallazgo de hidrocarburos dentro de la Reserva Comunal Amaraeri y su extracción comercial ya ha planteado discusiones dentro de las comunidades nati-

vas y también entre autoridades locales y regionales. De confirmarse ello, se abrirá una nueva etapa económica en la región y para los pueblos indígenas.

Las oportunidades

Dado que el contexto de economía de mercado es el predominante, las oportunidades para un desarrollo autónomo de la economía territorial indígena parecen severamente limitadas por este factor.

Llosa (1996) encontró en el análisis del carácter promisorio –dentro del mercado capitalista– de algunos recursos para los pueblos indígenas, que existían contradicciones para alcanzar tal carácter, y que se requería examinar las condiciones económicas, ecológicas, sociales y tecnológicas que lo favorecían o lo inhibían. Su análisis no encontró respuestas definitivas, considerando el vasto, complejo y multifacético escenario de las comunidades nativas atravesadas por procesos de cambios²⁹. El caso de los emprendimientos indígenas en la región en torno al turismo (ecoturismo, turismo vivencial), se aborda en un capítulo aparte³⁰.

En alguna forma, las oportunidades se presentan como consecuencia de nuevos elementos del contexto. En otros, como cierta disputa por afirmar la presencia y autonomía de los pueblos indígenas. Este es el caso de los servicios ambientales, los proyectos REDD+, y el desarrollo del enfoque REDD+ Indígena Amazónico (RIA)³¹ que ha tomado fuerza en los últimos años.

Los pueblos indígenas dependen de las tierras, bosques y aguas de su entorno y comparativamente con otras realidades, las comunidades nativas tienen importantes bosques en pie que permiten almacenar carbono. Por tanto, en los últimos años, diversas empresas privadas y organizaciones no gubernamentales (ONGs) están procurando desarrollar proyectos de Reducción de Emisiones Producidas por la Deforestación y Degradación de Bosques (REDD). Originalmente, era solo RED (Reducción de Emisiones Producidas por la Deforestación). Luego se agregó el propósito de encarar la degradación de bosques. REDD es un mecanismo de conservación en el que los inversores

²⁹ Este análisis (1996) incluyó, en Madre de Dios, la revisión de los casos de la Comunidad Nativa Infierno y su contrato de asociación en participación para la explotación de actividades ecoturísticas entre la Comunidad Nativa Infierno (Ese Eja) y la empresa Rainforest Expeditions SRLtda, y de la extracción y comercialización de castaña por la Comunidad Nativa Puerto Arturo (Kichwa Runa).

³⁰ Con José María Valcuende del Río examino los negocios turísticos con comunidades nativas en otro artículo: "Turismo y pueblos indígenas amazónicos", que forma parte de este mismo volumen.

³¹ Debo estas líneas a la contribución de Claudia Gálvez Durand-Besnard (2013a y 2013b), a partir de sus investigaciones sobre el tema realizadas en 2014 por encargo de FENAMAD.

provenientes de países industrializados proponen a países en vías de desarrollo adoptar medidas a fin de reducir las emisiones de carbono derivadas de la deforestación y degradación de bosques.

El tema es sumamente complejo y no existe un solo enfoque sino múltiples perspectivas. Ahora, existe REDD+, que además de conservar los bosques, propugna su manejo y el mejoramiento de los niveles de carbono forestal. Existe también la propuesta de REDD+ Indígena Amazónica (RIA), que vendría a ser el enfoque propio de los indígenas sobre este tema, basado en una visión holística en cuanto a los múltiples servicios ecosistémicos que brinda el bosque, no solo la captación y monetización de carbono. Esta propuesta se expresa en planes de vida como el punto de partida para el ordenamiento del territorio y la planificación de acciones de mitigación y adaptación al cambio climático, y está enmarcada en el respeto a los derechos de los pueblos indígenas y el beneficio directo, incluyendo procesos de consulta previa, libre e informada. Es decir, una perspectiva no únicamente monetarista o lucrativa, que predomina en los enfoques desarrollistas analizados críticamente más arriba (Hernando de Soto, Alan García).

A mediados de 2011, en la parte baja de la cuenca del río Madre de Dios, dos comunidades nativas (Infierno y Bélgica) –con la intervención de ONGs y empresas privadas– iniciaron experiencias REDD+, antes de que FENAMAD y COHARYIMA, con el soporte de AIDSESP y COICA, organizaran un amplio debate con las comunidades nativas miembro y la asistencia de casi todas las ONGs que en ese momento tenían propuestas REDD+, para tomar posición frente a la eclosión de estas, que tenían como foco importante los bosques protegidos dentro de las tierras tituladas de comunidades nativas. En esa ocasión, AIDSESP compartió una experiencia de otro pueblo indígena de Loreto que fue sorprendido con un contrato inequitativo donde este perdía sus derechos sobre sus recursos a cambio de un incierto negocio de mercado de carbono³². Seguidamente, las organizaciones indígenas hicieron un llamado a

las comunidades a evitar acuerdos REDD+ hasta no tener claridad sobre su marco regulatorio y también por la insuficiencia de información y poca transparencia en cómo se estaban proponiendo esta clase de acuerdos³³.

Progresivamente, FENAMAD y COHARYIMA avanzaron con el tema, a partir de un espacio de trabajo de las propias organizaciones indígenas para desarrollar el enfoque RIA, diferenciado de otras instancias de trabajo³⁴. FENAMAD, COHARYIMA y ECA-RCA impulsaron una iniciativa piloto RIA en la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA), con importantes avances conceptuales y metodológicos. Junto con AIDSESP y COICA han socializado estos avances, especialmente en conferencias de las partes (COP) de la Convención Marco sobre el Cambio Climático³⁵. Actualmente, la Mesa RIA es coordinada por COHARYIMA.

En el marco de acuerdos COP, diversos organismos internacionales están desarrollando diferentes mecanismos de trabajo y de financiamiento para gobiernos en intervenciones relacionadas a los climas y bosques, de tal modo que el tema REDD+ se ha complejizado. Por ejemplo, el Programa Nacional de Conservación de Bosques y Cambio Climático del Ministerio del Ambiente está financiando proyectos de comunidades nativas con el compromiso de conservación de ciertas porciones de sus territorios titulados a cambio de rendiciones económicas de las inversiones realizadas.

Aunque algunas ONG han buscado encaminar sus iniciativas dentro del enfoque RIA que FENAMAD, COHARYIMA y ECA-RCA propugnan, en la práctica existen dificultades. Además de los problemas en la circulación de información, también existe poco interés en algunas comunidades, síntoma de las incertidumbres que tienen muchos comuneros por el tema.

En la parte alta de la cuenca del río Madre de Dios, una empresa logró suscribir contratos con comunidades nativas Matsigenka y Yine en el año 2015, en los términos siguientes:

³² Esta experiencia, que se enunció posteriormente como un exitoso caso de lucha indígena contra un “pirata del carbono”, tuvo gran impacto entre la audiencia indígena.

³³ Para más detalles, ver Espinoza y Feather (2011). Sobre el mismo tema ver también los estudios de caso mundiales recopilados en el Informe RRI (2010).

³⁴ Entre los años 2010-2015 estuvo muy activa una Mesa de Servicios Ambientales (MSAR) conformada por ONGs e instituciones públicas, en la cual participó FENAMAD. Los registros de los debates MSAR brindan una perspectiva favorable para un espacio de trabajo indígena. De esa forma, FENAMAD impulsó la creación de la Mesa RIA, lo cual se logró recién en 2013, mediante Ordenanza Regional 018-2013 del Consejo del Gobierno Regional de Madre de Dios de fecha 15 de abril de 2013.

³⁵ Las reuniones COP son de los Estados, pero las organizaciones indígenas han logrado organizar reuniones paralelas para promocionar su propuestas y alternativas propias a la crisis climática mundial.



▲ Mesa de trabajo RIA Madre de Dios. Participantes de sistematización de la experiencia a diciembre 2018. Foto: FENAMAD.

«...La COMUNIDAD cede al DESARROLLADOR sus derechos para desarrollar y vender los servicios provistos por el bosque comunal...». Esto implica que los servicios ambientales de los bosques comunales ya no son propiedad de las comunidades nativas sino del socio comercial, en evidente conflicto con el enfoque RIA. Este es el principal hallazgo de recientes investigaciones realizadas por COHARYIMA, FENAMAD y AIDSESP para esclarecer los términos de los acuerdos establecidos entre esa empresa y las comunidades concernidas³⁶.

Las fortalezas

La principal fortaleza de la economía territorial indígena en Madre de Dios es la unidad organizativa de las comunidades indígenas en sus asentamientos locales y en torno a FENAMAD y, dentro de esta, al trabajo organizativo que despliegan actualmente COINBAMAD y COHARYIMA en su seno, para hacer frente a las ame-

nazas del contexto, para revertir las debilidades internas dentro de las propias comunidades y para aprovechar las oportunidades que se presentan.

Dentro de FENAMAD, especialmente en el ámbito de COINBAMAD, se ha conformado una Asociación Forestal Indígena de Madre de Dios (AFIMAD), con base a la experiencia del proyecto FORIN, pero para impulsar instrumentos de gestión de recursos forestales no maderables (castaña) incluyendo su certificación orgánica. AFIMAD es una asociación civil sin fines de lucro³⁷, registrada desde 2008 y aunque no forma parte, formalmente, de la estructura orgánica de FENAMAD, en la práctica es la unidad técnica productiva de dicha institución que trabaja en torno a los problemas productivos de las comunidades y busca soluciones en forma conjunta para incrementar su productividad y sus ingresos económicos así como generar empleos.

³⁶ Mesa RIA MDD (2018, 2019) (informes de ayuda memoria de las sesiones del 13/12/18 y 08/02/19).

³⁷ Son miembros de AFIMAD las comunidades nativas Palma Real, Sonene, Puerto Arturo, Tres Islas, Boca Pariamanu, Monte Salvado, Santa Teresita y Puerto Nuevo. Las comunidades Shipetiari, Isla de los Valles y Mberohue-Puerto Azul, en la provincia del Manu, se incorporaron en 2017-2018.



1



2



3



4



5

1. Acopio de castaña en Palma Real. Foto: AFIMAD, 2016.
2. Producción de tablillas de madera en Tres Islas. Foto: AFIMAD, 2016.
3. Participación en una exposición de artesanías en Palma Real. Foto: AFIMAD, 2016.
4. Piscigranja en Palma Real. Foto: AFIMAD, 2016.
5. Agroforestería con cacao en Boca Pariamanu. Foto: AFIMAD, 2016.

AFIMAD trabaja con el enfoque de cadenas productivas de diferentes productos forestales y responde a mercados de los productos legalmente constituidos como los orgánicos y de comercio justo para la castaña, para lo cual ha establecido acuerdos y obtenido soporte técnico de varias ONG para actividades de capacitación, apoyo a la búsqueda de mercado y soporte e inversiones en proyectos ejecutados en coordinación con las comunidades miembro de AFIMAD según las líneas productivas seleccionadas (castaña, madera, artesanías, agroforestería, piscicultura). Existen avances piloto y progresos con plantas secadoras de castaña, almacenes y planta piloto para procesamiento de castaña y ungurahui, y generación de una marca comercial OHEE (para derivados). El proceso de trabajo es directo entre las comunidades miembro de AFIMAD y las instituciones que cooperan, siendo el soporte administrativo de AFIMAD pequeño y en parte autofinanciado.

Ya hemos señalado líneas arriba la importancia de los planes de vida para, por ejemplo, organizar la implementación del enfoque RIA y la gestión territorial. En el marco de la ejecución de la experiencia RIA en la RCA, se logró formular planes de vida a nivel de asentamientos locales (comunidades nati-

vas) para casi todas las comunidades socias de la ECA-RCA. En la parte baja, varias otras comunidades nativas han sido apoyadas por otras ONGs para formular sus planes de vida³⁸.

El proceso de trabajo para formular planes de vida se basa en recuperación del pasado para analizar la situación actual a partir del cual se trazan directrices generales del desarrollo de los pueblos indígenas. La dirección del proceso va por cuenta de las propias organizaciones indígenas con el apoyo técnico profesional externo de instituciones públicas o privadas, siendo un núcleo de su proceso de formulación, otros procesos paralelos de revitalización cultural y fortalecimiento organizativo (Boca Pariamanu, 2014).

Un referente fundamental de los planes de vida de las comunidades nativas de Madre de Dios y de FENAMAD es el trabajo desarrollado por AIDSESEP para formular su propio Plan de Vida Plena inspirado en el concepto del “buen vivir” (AIDSESEP, 2003). FENAMAD ha impulsado también su propio Plan de Vida desde 2012. A 2019, FENAMAD, COHARYIMA y COINBAMAD cuentan con Planes de Vida. Sin embargo, la eclosión de Planes de Vida de comunida-



▲ Marca comercial para productos forestales.
Foto: AFIMAD.



▲ Taller para revisar el borrador del mapa de uso actual de su territorio comunal en Boca Pariamanu, 2014. Tomado de Plan de Vida de Boca Pariamanu 2014-2018:54.

³⁸ Al presente se registra que 21 comunidades nativas (de un total de 37) contaban con planes de vida. En algunos casos, estos requerían actualización (FENAMAD, 2019).

des nativas no ha seguido un mismo enfoque conceptual compartido y la implementación no es siempre tema de interés de las instituciones que posibilitaron su formulación. Menos de organismos públicos. Sin embargo, el camino seguido hasta el momento parece importante para articular las diversas iniciativas de desarrollo que llegan a las comunidades nativas desde el Estado o de las ONG, de modo que los recursos financieros que se dirigen a estas últimas, tengan mejor aprovechamiento y rendimiento.

Conclusiones

Las transformaciones que las sociedades indígenas de Madre de Dios han experimentando hasta el presente ilustran las tensiones y contradicciones entre las pautas sociales tradicionales normadas por la reciprocidad con las crecientes presiones de una economía de mercado en expansión que intenta envolverlas. Los indígenas se manejan en ambas esferas económicas, pero en un contexto donde la economía de mercado parece estar socavando crecientemente las bases materiales de la economía indígena.

Los balances sobre la economía indígena señalan la importancia que tiene actualmente su gobernanza (Smith, 2002; AIDSESP, 1997; Helberg, 2008, s/f) en términos de no dejar los asuntos económicos, especialmente los relacionados a la economía de mercado, en manos de los propios actores mercantiles: comerciantes, inversionistas, empresas forestales, empresas petroleras, etc. La

comprensión de la importancia de este control social sobre algunos factores externos a su desarrollo es cada vez más un imperativo que los pueblos indígenas y sus organizaciones están considerando. Varios de los asuntos revisados indican que los problemas de la economía indígena dentro de la economía de mercado no son asuntos meramente monetaristas sino político-sociales, incluyendo las políticas públicas.

La experiencia de FENAMAD, con sus organizaciones intermedias COHARYIMA y COINBAMAD, pero también con sus instancias técnicas como AFIMAD y el ECA-RCA enfrentan adicionalmente el reto de persistir y asegurar su unidad orgánica, frente a múltiples presiones externas por dividirlos, además de las propias tensiones internas que ha adquirido el desarrollo de la institucionalidad indígena en un contexto político regional y nacional donde prevalece el caudillismo y el clientelismo.

De estas experiencias, se constata que las sinergias con otros procesos socioeconómicos y políticos regionales – especialmente con otros sectores sociales, como agricultores y castañeros afectados al igual que los indígenas por los mismos factores del contexto mercantil-capitalista – han servido, en el pasado, para neutralizar algunas amenazas del contexto como también para avanzar y alcanzar algunos logros resultantes de la acción colectiva común.



▲ Comuneros de Sonene en el río Heath. Foto: Christian Quispe, 2018.

Referencias citadas

AIDSESEP (Asociación Indígena para el Desarrollo de la Selva Peruana)

- 1997 *Plan maestro de desarrollo económico sostenible en los pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. Lima. Documento de Trabajo.
- 2003 *Consolidado marco de plan de vida de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. Lima. Documento de Trabajo.
- 2004 *Desafíos para una economía indígena integral: hacia un desarrollo con identidad*. Documento de Trabajo. Congreso Forestal AIDSESEP. Lima: AIDSESEP, WWF Perú, Forest People Program.

Aikman, Sheila

- 1983 Informe Preliminar sobre los hallazgos arqueológicos del Río Karene (Río Colorado) Madre de Dios. *Amazonía Peruana*. 4(8):93-101. Lima: CAAAP.

Alexiades, Miguel; Peluso, Daniela

- 2003 La sociedad Ese Eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia. En: García Altamirano y Huertas Castillo, eds., pp. 111-126.

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

- 2008 The difficult invention of participation in a protected area: The case of the Amarakaeri Community Reserve (Peru). En: *Parks, Protected Areas and Global Change: Participatory conservation in Latin America, Africa, Asia and Europe*. Marc Galvin, Tobias Haller, eds., pp. 111-144. NCCR North South Perspectives 3, Berna.

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

- 2011 *Minería aurífera en Madre de Dios y contaminación por mercurio: una bomba de tiempo*. Informe. Lima: MINAM-IIAP.

Boca Pariamanu

- 2014 *Plan de Vida de la Comunidad Nativa Boca Pariamanu. Período 2014-2018*. Puerto Maldonado: Comunidad Nativa Boca Pariamanu, COINBAMAD, FENAMAD.

Camino, Alejandro

- 2000 *Población indígena y áreas protegidas: patrimonios resguardados, intereses en conflicto*. Lima, Defensoría del Pueblo.

Chavarría Mendoza, María C.

- 2002 *Eshawakuana, sombras o espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral Ese Eja*. Tomo II.
- 2003 Aproximaciones para una etnografía Ese Eja. En: García Altamirano y Huertas Castillo, eds., pp. 185-203.

Chavarría Mendoza, María C., Sánchez Schwartz, Fernando

- 1991 *Ejatojabatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos*. Lima. Inédito.

Chirif, Alberto

- 2015 Situación y amenazas actuales contra los indígenas amazónicos del Perú. *Estructura Salvaje, Revista de*

Análisis Social y Debate Académico 4(4):13-35. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Chirif Tirado, Alberto; García Hierro, Pedro

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

De Soto, Hernando

2000 *El misterio del capital. Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo*. Lima: El Comercio.

De Soto, Hernando; Gherzi, Enrique; Gibellini, Mario e Instituto Libertad y Democracia

1986 *El otro Sendero. La revolución informal*. Lima: ILD. 3ra ed.

Dourojeanni, Marc

2006 *Estudio de caso sobre la carretera Interoceánica en la Amazonía sur del Perú*. Lima, Bank Information Center.

Eori (Centro Eori de Investigación y Promoción Regional)

1990 *Borrador de Lineamientos de política para el desarrollo de la selva de Madre de Dios*. Documento presentado a la Secretaría de Planificación del Gobierno Regional Inka. inédito.

Espinoza, Roberto; Feather, Conrad

2011 *La realidad de REDD+ en Perú: entre el dicho y el hecho... análisis y alternativas de los pueblos indígenas amazónicos*. Lima: Forest Peoples Programme (FPP), CARE (Central Asháninka del río Ene), FENAMAD y AIDSEP.

FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes)

2002 *Algunas evidencias de la presencia de Pueblos Indígenas en situación de aislamiento en los ríos Los Amigos, Las Piedras, Tahuamanu, Yaco y afluentes en Madre de Dios (de 1980 al 2002)*.

2017 *Informe de las organizaciones indígenas en el Grupo de Trabajo de la Comisión Mutisectorial Transectorial para la Categorización de la Reserva Territorial Mashco Piro, Yora, Amahuaca y otros de Madre de Dios*. Documento elaborado para el Ministerio de Cultura. Junio. Documento de trabajo. Puerto Maldonado.

2019 *Plan de Vida Plena amazónica regional de Madre de Dios 2019-2023*. Puerto Maldonado.

Flores Marín, José Antonio

1987 *La explotación del caucho en el Perú*. Lima: CONCYTEC.

Fuentes, Aldo

1982 *Parentesco y relaciones de producción en una comunidad Harakmbut en el Sur-Oriente peruano*. Lima: CAAAP. inédito.

Gálvez-Durand Besnard, Claudia

2013a *Estudios de casos de afectación de derechos indígenas vinculados a proyectos REDD en la región Madre de Dios*. Puerto Maldonado: FENAMAD. Documento de trabajo.

2013b *Estrategia de intervención "gestión holística de territorios de vida plena" o REDD+ Indígena Amazónico*. Puerto Maldonado: FENAMAD. Documento de trabajo.

García Altamirano, Alfredo

- 1999 *Análisis de ocupación y transformación del espacio generada por diferentes actividades productivas-extractivas en la Región de Madre de Dios. Informe de Consultoría. Zonificación Ecológica Económica de la Región de Madre de Dios (ZEE-MDD)*. Iquitos: IIAP.
- 2001 *Comunidades Indígenas en Madre de Dios: informe final. Estudio de gestión urbano-regional de inversiones para el departamento de Madre de Dios*. Puerto Maldonado: Ministerio de Transportes y Comunicaciones, Vivienda y Construcción-Viceministerio de Vivienda y Construcción, Instituto Nacional de Desarrollo Urbano (INADUR).
- 2003a *Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional*. En: García Altamirano y Huertas Castillo, eds., pp. 18-35.
- 2003b *FENAMAD 20 años después: Apuntes sobre el movimiento indígena amazónico en Madre de Dios*. En: García Altamirano y Huertas Castillo, eds., pp. 274-310.
- 2013 *Diagnóstico Institucional Perú para la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial*. Documento Técnico. Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA) / Brasilia. <http://www.otca.org.br/piaci/componentes/comp03>

García Altamirano, Alfredo; Assén Guerra, Percy

2004 *La problemática minera aurífera y los pueblos indígenas en la región de Madre de Dios 1978-2003*. Puerto Maldonado: Documento de Trabajo TReeS Perú/Defensoría del Pueblo. Inédito.

García Altamirano, Alfredo; Huertas Castillo, Beatriz, eds.

2003 *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento de Trabajo 32. Lima, FENAMAD, IWGIA. http://www.iwgia.org/publicaciones/buscar-publicaciones?publication_id=336

García Altamirano, Alfredo; Limachi Huallpa, Luis

2008 *Zonificación ecológico-económica del departamento de Madre de Dios. Socioeconomía*. Puerto Maldonado: Gobierno Regional Madre de Dios, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP).

Godelier, Maurice

1976 *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.

GOREMAD-IIAP-MINAM (Gobierno Regional Madre de Dios, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana y Ministerio del Ambiente)

2009 *Macro Zonificación Ecológica Económica del Departamento de Madre de Dios*. Escala 1:250,000.

Gray, Andrew

- 1986 *Y ¿después de la fiebre del oro...? Derechos humanos y autodesarrollo entre los Amarakaeri del Sudeste de Perú*. Documento IWGIA 5. Copenhague.
- 2002 *Derechos indígenas y autodesarrollo: Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y Programa de los Pueblos de los Bosques (FPP).

Helberg Chávez, Heinrich

2001 *Política con poblaciones en el Parque Nacional del Manu*. En: *El Manu y otras experiencias de Investigación y manejo de bosques neotropicales*. Lily Rodríguez, APECO, eds., pp. 213-214. Cusco: ProManu-UNESCO.

2008 Economía intercultural, La nueva armonía. En: *Proyecto de Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible*. Convenio UNMSM-Universidad de Saskatchewan (Canadá). Lima.
s/f. *La nueva economía indígena*. Inédito.

Hobsbawm, Eric

1987 Introducción. En: Karl Marx, *Formaciones económicas pre-capitalistas*. Buenos Aires: S. XXI editores.

Huertas, Beatriz

2002 *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.

2015 *Corredor territorial de pueblos indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial Pano, Arawak y otros*. Diagnóstico y fundamentos antropológicos. Lima: AIDSESP.

Lathrap, Donald Ward

1973 The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the most tropics of pre-Columbian South America. *World Archaeology* 3(2):170-186. La Haya.

Llosa, Jaime

1996 *Recursos promisorios para los pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. Informe de la Misión de Estudio. Documento de Trabajo FIDA-CAF. Lima: Programa Regional de Apoyo a los Pueblos Indígenas de la Cuenca del Amazonas,

Lossio Quichiz, Julio

2002 *La región de las oportunidades perdidas: centros poblados, booms y sistemas de mercados en Madre de Dios (1893-1993)*. Tesis de Licenciado en Economía. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Mauss, Marcel

2009 [1925] *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Bruma. Buenos Aires: Katz Editores.

Montoya, Rodrigo

1980 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú: un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima, Mosca Azul editores.

2009a Perú: evangelio capitalista en la Amazonía, según Hernando de Soto. <http://servindi.org/actualidad/opinion/17056>

2009b *Con los rostros pintados. Tercera Rebelión Amazónica en el Perú (agosto 2008-junio 2009)*. Lima: Ediciones Lucha Indígena.

Mesa RIA MDD

2018 Informe de Ayuda Memoria. Sesión de Trabajo 13-12-18

2019 Informe de Ayuda Memoria. Sesión de Trabajo 08-02-19

Moore, Thomas

1981 SIL and a new-found tribe: the Amaraeri experience. En: *Is God American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Søren Hvalkov, Peter Aaby, eds. pp. 133-132. Copenhagen, Londres: IWGIA, Survival International.

1996 *La situación de los pueblos indígenas de la selva peruana frente a la prospección/explotación de hidrocarburos y recursos minerales en sus territorios*. Informe para la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Proyecto Perú: Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible. Inédito.

- 1997 *Propiedad y Desarrollo en la Amazonía Peruana*. Puerto Maldonado: Centro Eori de Investigación y Promoción Regional. Conversatorio: Derechos de Propiedad y Desarrollo Rural en el Perú. GRADE, Lima, 11 de diciembre de 1997. Inédito.
- 2003 [1985] La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera. En: García Altamirano y Huertas Castillo, eds. p. 58-90.
- 2015 Los orígenes de la FENAMAD y el proceso de consolidación territorial de las comunidades nativas en Madre de Dios". *Estructura Salvaje, Revista de Análisis Social y Debate Académico* 4(4):61-80. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mosqueira, Guillermo

- 1992 *La economía del oro en Madre de Dios*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Serie Estudios y Debates Regionales Andinos 84.

Newing, Helen

- 1991 *Investigación sobre Impactos del Reglamento Europeo 1525/98EC sobre aflotoxinas*. Inédito.

Pacuri Flores, Felipe; Moore, Thomas

- 1992 *Los conflictos entre el pueblo Arakmbut y los mineros auríferos*. Puerto Maldonado: Centro Eori. Inédito.

Patiachi, Yesica

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

Quijano, Anibal

- 2014 'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder. En: *Descolonialidad y Bien Vivir: Un nuevo debate en América Latina*, pp. 19-33. Lima: Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria.

Rodríguez Castañeda, Sandra

- 2018 *Conservar la naturaleza / Gobernar la población. Imaginarios, espacio y políticas en el Parque Nacional del Manu*. Tesis para optar el Título de Licenciada en Antropología. Lima: PUCP.

Rodríguez Fernández, Daniel; Feather, Conrad

- 2014 A refuge for People and Biodiversity: the case of Manu National Park. South East Perú. En: *World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights*. Stefan Disco y Helen Tungendhat, eds., pp. 459-486. Documento N° 129. Copenhague: IWGIA. En: https://www.iwgia.org/images/publications//0698_orld_Heritage_Sites__FINAL-eb.pdf

RRI (Iniciativa de Derechos y Recursos)

- 2010 *El final de las tierras baldías: bosques, conflicto y cambio climático*.
En: <https://rightsandresources.org/wp-content/exported-pdf/endofhinterlandspanishfinal.pdf>

Rummenholler, Klaus

- 1988 Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita. *Perú Indígena* 12(27): 13-33. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- 2003 [1984] Los Santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual. En: García Altamirano y Huertas Castillo, eds., pp. 314-228.

Rummenholler, Klaus; Lazarte, María Isabel; Cárdenas Timoteo, Clara

- 1991 *Diagnóstico situacional de comunidades nativas de Madre de Dios: propuestas para un etnodesarrollo*. Lima: Instituto Indigenista Peruano. Mimeografiado.

San Román, Jesús

1994 *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación, Práctica Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

Shepard, Glenn; Izquierdo, Carolina

2003 Los Matsigenka de Madre de Dios y del Parque Nacional del Manu. En: García Altamirano y Huertas Castillo, eds., pp. 18-35.

Smith, Richard Chase

1995 Tradición y cambio: el horizonte económico de los indígenas amazónicos. En: *Amazonía: Economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Richard Chase Smith, Natalia Wray, eds., Quito: COICA y Oxfam América.

2002 El don que hiere: reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena. En: *El cuidado de los bienes comunes y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*. Richard Chase Smith y Danny Pinedo, eds., pp. 155-179. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto del Bien Común.

2009 Bagua: la verdadera amenaza. En: *Revista Poder*. Julio 48-53. Lima.

Torralba Serrano, Adolfo

1979 Los Harakmbut: nueva situación misionera. *Antisuyo* 3:83-141. Lima.

Urteaga, Patricia

2003 La minería y los pueblos indígenas de Madre de Dios. En: García Altamirano y Huertas García, eds., pp. 315-339.

Wahl, Lissie

1987 *Pagans into Christians: The Political Economy of Religious Conversion among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru, 1902-1982*. Tesis Doctoral en Antropología. New York: City University of New York.

Yu, Douglas W.; Shepard, Glenn H., Jr.; Ohi-Schacherer, Julia; Levi, Taal

2013 Resolviendo el conflicto "parque-personas" en el Manu, con la estrategia Ocupar la Amazonía. En: *Reporte Manu 2013. Pasión por la investigación en la Amazonía peruana*. San Diego Zoo Global Perú, ed., pp. 342-368. Lima: Wust Ediciones.



▲ Un visitante rema en una cocha de Madre de Dios como parte de una experiencia turística. Foto: Gabriel Herrera.



Turismo y pueblos indígenas amazónicos¹

José María Valcuende del Río
Alfredo García Altamirano

Introducción

El análisis de las relaciones que se han producido entre las poblaciones indígenas y el turismo se puede hacer desde diversas perspectivas analíticas, en este caso nos interesan cuatro aproximaciones: (1) la construcción de la imagen del “indígena” en el producto turístico; (2) el papel de los indígenas como receptores de turistas; (3) las relaciones que se establecen entre empresas turísticas, turistas y población local; y (4) las consecuencias económicas y culturales de la actividad turística en el seno de las poblaciones indígenas.

Evidentemente, estas perspectivas analíticas están fuertemente influenciadas por la visión sobre el papel de los propios pueblos indígenas y, por tanto, sobre la significación del turismo en el desarrollo de estos pueblos². Pero más allá de estas diferentes perspectivas, la mayor parte de las investigaciones inciden en varios hechos: las enormes dificultades que han tenido y tienen las poblaciones indígenas en insertarse en el mercado turístico;

el reparto desigual de los beneficios entre operadores y poblaciones indígenas, pero también entre los propios indígenas; y por último, la centralidad de esta actividad en su proceso de inserción en la economía monetarizada (Valcuende, Murtagh y Rummenhüller, 2012).

En este capítulo vamos a aproximarnos al significado que ha tenido el turismo para las poblaciones amazónicas indígenas de las regiones de Madre de Dios y del Cusco, a partir de algunas experiencias turísticas emblemáticas, que han sido analizadas en diversos trabajos de investigación, a los que remitimos a los lectores para un conocimiento pormenorizado (García, 2011; Valcuende y de la Cruz, 2009; Valcuende, Murtagh y Rummenhüller, 2012; Valcuende, 2017; Valcuende y Ruiz, 2019). Una aproximación en la que se evidencian, de una forma especialmente clara, las contradicciones señaladas por Alfredo García, en este mismo libro, entre la economía indígena y la economía de mercado.

¹ Este trabajo se enmarca en las líneas de investigación del proyecto Retóricas de la naturaleza y turismo de base local: estrategias de sostenibilidad (CSO2012-33044), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Este texto fue redactado en 2017, realizándose algunas modificaciones puntuales en junio de 2019. Dadas las limitaciones de espacio no hemos podido desarrollar todas las experiencias turísticas indígenas, en todo caso, ponemos a disposición del lector una amplia bibliografía que le permitirá profundizar en las características del turismo con poblaciones indígenas en la Amazonía peruana.

² Chaumeil (2012) nos aproxima a las diferentes perspectivas en relación al turismo y realiza una sugerente propuesta al analizar “la ideología turística” como un fenómeno que se aproxima a “lo religioso” en el caso amazónico.

Turismo y poblaciones indígenas en Madre de Dios

La actividad turística en la región de Madre de Dios ha ido ganando en importancia en las últimas décadas, siendo Puerto Maldonado, junto a Iquitos, uno de los puntos de referencia del turismo amazónico en el caso peruano. Pero más allá de la importancia económica de esta actividad, el turismo es hoy percibido como una de las posibles alternativas a una economía depredadora con el medio. No es extraño, por tanto, que las sociedades indígenas amazónicas busquen hacerse un espacio en un mercado que presenta, como veremos posteriormente, una especial complejidad.

En el caso de Madre de Dios, el producto turístico se ha conformado a partir de una imagen que se centra en la venta de los importantes recursos naturales, en una región que cuenta con parques naturales de una enorme importancia, que constituyen “marcas” turísticas realmente significativas³. El turista, cuando se aproxima a la Amazonía, busca fundamentalmente ver paisajes, plantas y sobre todo animales. A diferencia de la región de Loreto donde “lo indígena” forma una parte central del producto turístico, en Madre de Dios, la imagen de los indígenas es utilizada como un aderezo al denominado “turismo de naturaleza”, generando un valor añadido a la imagen central del producto turístico. De hecho, la visita a poblaciones indígenas es ofertada habitualmente por algunos operadores como complementaria, a partir de una rápida aproximación a la “cultura” indígena, pero apenas se ha logrado desarrollar el etnoturismo y el turismo vivencial como productos turísticos específicos.

Las áreas indígenas tienen un especial interés por su riqueza ecológica y cultural, y también por sus potencia-

lidades científicas y turísticas, dos fenómenos que están íntimamente unidos⁴. Es por ello que, desde el inicio de la actividad turística en la región, los empresarios turísticos (formales e informales) han buscado alianzas con las poblaciones indígenas⁵. En algunos casos han propiciado visitas a las poblaciones indígenas; en otros, llegaron a acuerdos empresariales de diverso tipo con algunas de estas comunidades.

Las relaciones entre empresarios foráneos e indígenas no han estado exentas de conflictos⁶, especialmente cuando se potenciaba la representación de estos últimos como un producto pensando en función del imaginario del turista⁷. Esto ha derivado puntualmente en la conformación de pequeños enclaves, que reproducen la imagen ideal que espera el turista, como ha sucedido en el río Madre de Dios, donde se han documentado casos de familias indígenas que son incluidas en las visitas turísticas de diversas agencias (Valcuende, Murtagh y Rummenholler, 2012)⁸, aunque a diferencia de lo sucedido en la Amazonía norte peruana este tipo de prácticas ha sido minoritario⁹.

Como hemos señalado, la relación entre el turismo y las poblaciones indígenas no ha estado exenta de conflictos, algo que dicho sea de paso también sucede con los intentos de los colonos de desarrollar experiencias turísticas (Valcuende y De la Cruz, 2009). Las razones de estos conflictos son diversas.

La primera razón está relacionada con la vinculación que se ha establecido entre conservación y turismo; un hecho que se ha visto como una amenaza por parte de las poblaciones locales que realizan actividades consideradas difícilmente compatibles con la actividad turística: caza y

³ Para una aproximación a las imágenes ofertadas por el turismo en Madre de Dios ver Beltran (2012).

⁴ En la conformación del producto turístico en Madre de Dios ha sido central el papel jugado por algunos científicos, especialmente biólogos, que dieron a conocer el valor de algunos recursos científicos que, en algunos casos, terminarían derivando en recursos turísticos (ver Munn, 1985). De hecho, una parte significativa de las visitas que reciben algunas poblaciones indígenas, canalizadas fundamentalmente por ONG y empresas, están relacionadas con la presencia de científicos, estudiantes y voluntarios.

⁵ Los acuerdos formales e informales entre empresas y comunidades son numerosos, podemos citar además de los desarrollados en el texto, entre otros a Diamante, Sonene y Palma Real. Para este último caso, ver Biffi (2006) y Murtagh (2006).

⁶ Valcuende, Murtagh y Rummenholler (2012) analizan algunos de estos conflictos en el caso de Madre de Dios, en los que se pone en evidencia las diferentes lógicas de acción de las empresas turísticas y de las propias comunidades.

⁷ La instrumentalización de la imagen del indígena como atractivo turístico es antigua, aunque en los últimos años está generando nuevos problemas como es el contacto que se está produciendo entre turistas y poblaciones en aislamiento voluntario, cada vez más próximas a áreas frecuentadas por turistas. Para un análisis de esta problemática ver Murtagh (2012).

⁸ Las páginas web de diferentes empresas anuncian la visita a “una familia nativa” Ese Eja en el río Madre de Dios. Inkaterpa propone la visita a una “chacra nativa” también en el río Madre de Dios, y en el “Servicio de consultoría para la elaboración del Plan Maestro de desarrollo turístico de la Región Madre de Dios” (2008) se menciona un acuerdo de colaboración entre Indian Lodge y una familia nativa, en este caso, en el río Las Piedras.

⁹ Para un análisis de las consecuencias de la “turistización” de las poblaciones indígenas en la Amazonía norte ver Chaumeil (1984, 2009) y Plasencia (2007).



◀ Familia ese eja en el río Madre de Dios enseñando a los turistas la cultura "ancestral". Foto: José Luis Fernández Sánchez, 2008.

pesca (actividades centrales desde el punto de vista económico y cultural para los pueblos originarios), y otras como la extracción de madera, oro e hidrocarburos, a las que no han sido ajenas las propias poblaciones indígenas (ver en este mismo libro el texto de Alfredo García). Esta confrontación de intereses se evidencia en la disputa por un territorio donde confluyen lógicas a veces difícilmente compatibles¹⁰, lo que habitualmente se ha puesto de manifiesto en la división interna de las comunidades y que en ocasiones el turista sea visto como un potencial peligro (Valcuende y De la Cruz, 2009). Bien es cierto, que estamos asistiendo a un cambio de mentalidad en algunas poblaciones, especialmente en aquellas en la que la comercialización de los productos agrícolas apenas es rentable o bien en las áreas en las que la madera es ya un recurso escaso¹¹.

No es casual que algunas ONG, la cooperación internacional y empresas privadas hayan intentado desarrollar diversas experiencias turísticas con poblaciones indígenas. El turismo ha sido, y es visto, como una actividad

que posibilita las políticas de conservación y al mismo tiempo permite la obtención de ingresos extras para las poblaciones locales, en general, y las poblaciones indígenas en particular, pero también como una forma de implementar otras actividades económicas vinculadas a las políticas de conservación (incluyendo ahora el pago por cuotas de carbono), como imagen de marketing que permite vender dentro del producto turístico la propia sostenibilidad y la preservación ambiental, e incluso justificar actividades menos sostenibles¹².

La segunda razón por la que el turismo es una actividad controvertida, está relacionada con la confrontación de lógicas entre el turismo y unas poblaciones que recientemente se han incorporado a una economía monetizada. Este hecho está en la base de los constantes problemas que se han generado entre las empresas turísticas y las poblaciones locales, que parten de perspectivas no necesariamente coincidentes en cuanto al significado de la propia actividad e incluso de los recursos (Ver Valcuende, Murtagh y Rummenholler, 2012).

¹⁰ Son numerosos los trabajos que ponen en evidencia las tensiones entre lógicas conservacionistas y productivistas. Oliart y Biffi (2010) analizan este proceso en la Reserva Comunal Amaraeri y Shepard *et al.* (2010) lo hacen en el Manu.

¹¹ El caso de la Comunidad de Kotsimba es un buen ejemplo de las estrategias de algunas comunidades que intentan explotar algunas áreas de gran interés, desde el punto de vista turístico.

¹² De hecho, no deja de ser paradójico el apoyo a iniciativas turísticas por parte de petroleras, como sucede en el caso de la Amazonia ecuatoriana (Carpentier, 2012). En el caso de Madre de Dios, la extracción de hidrocarburos se ha justificado como una forma de posibilitar, por ejemplo, la protección de la Reserva Comunal Amaraeri frente a otras actividades como la extracción aurífera y de madera.

Por un lado, las poblaciones indígenas no han estado habituadas a tratar con los turistas, vistos básicamente como una fuente de ingresos; por otro, hay una cierta desconfianza de las poblaciones indígenas en relación a las empresas turísticas. Su experiencia histórica ante el foráneo, con habituales abusos, les hace especialmente recelosos ante cualquier iniciativa promovida bien por empresas o por ONG. Y es que las situaciones estructurales de partida marcan relaciones de poder bien definidas y difícilmente superables, más allá de las buenas intenciones de las organizaciones gubernamentales e incluso de algunas empresas.

Experiencias turísticas en poblaciones indígenas

Posiblemente la experiencia turística más conocida a nivel internacional, que ha implicado un mayor número de investigaciones y publicaciones ha sido Posada Amazonas (Stronza, 2000, 2003, 2005, 2007, 2010; Pérez y Revilla, 2003; Stronza y Gordillo, 2008; Hill y Hill, 2011; Ramos, 2011; Huaita, 2012; Sarasara, 2014; Valcuende, Murtagh y Rummenhöller, 2012, entre otros) que surge a partir del acuerdo suscrito en 1996 entre Rainforest Expeditions SRL (RFE) y la Comunidad de Infierno, conformada por una población de Ese Eja, colonos y mestizos. El acuerdo suscrito, bajo la forma de asociación entre la empresa y la comunidad, que ha sido cumplido sistemáticamente, tenía una duración prevista inicialmente de 20 años, con una distribución de 60 y 40% de las ganancias entre la comunidad y la empresa turística, respectivamente. El contrato, que debía haber expirado en 2016, se ha ido prorrogando vía adendas, fijándose la última prórroga hasta 2029. En los primeros cinco años no hubo utilidades (ingresos menos costos) que distribuir, pero en los siguientes sí se ha convertido en un aporte económico importante para las familias de Infierno. Desde 2014 está operando otro albergue de la propia comunidad, surgido en base a la experiencia de trabajo en sociedad con RFE. Pero ¿Cuáles han sido las consecuencias de la actividad turística desarrollada por la comunidad en colaboración con esta empresa privada? Para Ramos (2011:31) los cambios positivos experimentados por la comunidad se plasmarían entre otros hechos en:

«Mejora de la infraestructura de salud, educación y transporte. La gente habla y hace más por la

conservación. Hay una mayor preocupación por las cosas relacionadas con la empresa. Hay un mayor sentido de identidad y la autoestima con respecto a la cultura local. Hay una mayor igualdad de oportunidades para el trabajo de hombres y mujeres. Hay un mayor capital humano y habilidades en la comunidad. Hay más gente preocupada por los efectos y resultados. Existe una mayor capacidad para gestionar proyectos entre los líderes de la comunidad (...)».

Entre los efectos negativos, Ramos (2011:31) señala:

«Lejanía de la familia. Aumento de los celos y sospechas contra quienes trabajan en la empresa. Pérdida del espíritu comunal, especialmente respecto al trabajo comunal. Ahora hay un interés en las ganancias individuales a través del empleo remunerado y no del trabajo de la comunidad. Algunos han llegado a ser dependientes de los beneficios del turismo y han abandonado otras actividades generadoras de ingresos».

Posada Amazonas es representativa de las inevitables relaciones de dependencia, dadas las diferencias estructurales que se generan entre las empresas del sector y unas poblaciones que no pueden acceder directamente al mercado turístico, y todo ello a pesar de la implicación de una parte de la comunidad en la actividad turística y de unos esfuerzos que deben derivar en la capacitación de la propia comunidad para gestionar todo el proceso turístico, una vez que finalice el acuerdo con la empresa. Aunque como muestran los hechos, hasta la fecha la comunidad sigue dependiendo de la empresa, y no se ha conseguido un desarrollo autónomo del turismo comunitario.

Estas relaciones de dependencia no solo se producen entre empresas y comunidades, se evidencian también en la relación de las propias comunidades con las ONG (como sucede en el caso de Palotoa-Teparo) o incluso entre los trabajadores externos contratados y estas, como sucede en el caso de Casa Matsigenka, vinculada a las poblaciones de Tayakome y Yomibato. Conviene que nos detengamos en este caso dado su carácter emblemático¹³.

¹³ En este mismo libro, Liliana Fernández Fabián, en el capítulo titulado "Los Matsigenka: sostenimiento desde la colonización hasta la actualidad" analiza el caso de la Casa Matsigenka.



◀ **Dirigente de FENAMAD, Jilberto Yojajé, izquierda, visita la Casa Matsiguenka. Comuneros de Tayakome y Yomibato realizan reparaciones a la infraestructura. Febrero de 2017. Foto: Alfredo García Altamirano.**

El Albergue Matsiguenka está ubicado en Cocha Salvador, dentro del Parque Nacional del Manu. Es propiedad de las comunidades nativas Matsigenka de Tayakome y Yomibato. Se inició en 1999 y hasta 2004 tuvo el apoyo inicial del Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), la Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza (APECO) y de un proyecto de la Agencia Alemana de Cooperación Técnica (GIZ) y del Fondo de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (FANPE). Ha sido un negocio multicomunal administrado, hasta hace muy poco tiempo, por personal contratado no indígena. Existen utilidades distribuidas anualmente conforme las necesidades comunales y familiares de ambas comunidades. Este albergue opera desde 2000 y solo recibe pasajeros para pernoctar, el personal Matsigenka no se ocupa habitualmente de brindar alimentación, guiado e interpretación (los turistas que llegan a la Casa Matsiguenka por cuenta de otras agencias envían sus cocineros y guías). Este hecho se traduce, en la práctica, en la generación de pocas utilidades y, por consiguiente, en el aporte de escasos recursos. Sin embargo, su antigua administradora consideraba que desde 2011 en adelante se logró conseguir nuevos clientes (otras agencias) e incrementar el número

de pasajeros, lo que se reflejó en el incremento de los fondos que se distribuyeron anualmente a ambas comunidades. Esta administración cesó en 2018; desde entonces y por primera vez, una joven indígena matsigenka está asumiendo el rol de administradora¹⁴.

Otra de las experiencias que fuera emblemática en relación al turismo con poblaciones indígenas es Wanamei¹⁵; un caso que puede ayudarnos a entender la complejidad del desarrollo turístico centrado en poblaciones indígenas. La empresa comunal Wanamei Expeditions contaba con el apoyo de FENAMAD y COHARYIMA, y fue impulsada por un proyecto del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Las negociaciones con las comunidades se iniciaron en 1998 y la experiencia turística funcionó con interrupciones entre 1999-2002 y 2006-2008, con intentos posteriores de reflotar el proyecto de desarrollo turístico (Ver Jicca y Kjaerby, 2003). Este proyecto integró a ocho comunidades pertenecientes a la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA): Shintuya, Shipetiari, Diamante, Puerto Azul, Boca Isiriwe, San José de Karene, Puerto Luz y Barranco Chico, con poblaciones fundamentalmente

¹⁴ Para un análisis pormenorizado de la Casa Machiguenga ver: Rummenhöller (1998, 2000, 2012), Herrera (2006, 2007), Puygrenie (2007), Ohl-Schacherer *et al.* (2008), Valcuende, Murtagh y Rummenhöller (2012) y Yu *et al.* (2013).

¹⁵ Para un análisis en profundidad sobre la experiencia de Wanamei y otras experiencias vinculadas con poblaciones indígenas en el área de influencia en el Manu ver: Rummenhöller (2012), y Valcuende, Murtagh y Rummenhöller (2012).

Harakmbut, Matsiguenga y Yine. La idea de esta empresa multicomunal era a través de una red de albergues, «(...) vender servicios turísticos en la RCA y así apoyar al financiamiento de las necesidades familiares, comunales y el manejo y control de la RCA. Los ingresos para las familias llegan directamente a los comuneros involucrados como compensación para su servicio de coordinadores comunales, guías, cocineros, motoristas y a través de la venta de víveres en las comunidades» (Jicca y Kjaerby, 2003:86).

Sin embargo, pese a la enorme inversión realizada y la conformación de una oficina en Cusco, los logros fueron desalentadores. Tras numerosos intentos por activar el turismo, todos infructuosos, la empresa dejó de operar definitivamente en 2011. Álvarez (2012:185-186) indica entre los problemas para su funcionamiento los escasos réditos obtenidos. Solamente las personas implicadas en los servicios turísticos obtuvieron algunos beneficios por lo que la mayor parte de las comunidades no llegaron a asumir este proyecto como suyo. Pero a esto hay que sumar infraestructura de comunicación deficiente, escasez de servicios en las comunidades, divisiones internas que generó el turismo a nivel comunitario, falta de experiencia en el tratamiento de los turistas (que ocasionó algunos problemas en los tours organizados), altos costos operativos, dificultades para acceder al competitivo mercado internacional y falta de articulación entre diferentes experiencias turísticas indígenas que hubiesen podido dar una imagen bien definida en el mercado turístico. En relación a este último punto señalan Valcuende, Murtagh y Rummenhüller (2012:7):

«El proyecto Pusharo Lodge de Palotoa no tiene ningún vínculo con las otras comunidades; la empresa bicomunal Casa Matsiguenka nunca tuvo relación con la empresa Wanamei y viceversa. Factores como las dificultades en las comunicaciones pueden ayudar a explicar los problemas de articulación de estas experiencias en algunas áreas. Pero la fragmentación de las iniciativas comunales responde también a otros intereses, relacionados con las formas de intervención por parte de diversas ONG que se centran fundamentalmente en su "clientela" y "en su proyecto", frente a otros proyectos competidores,

así como de los intereses de algunos operadores turísticos, que ven en los indígenas una competencia desleal por el apoyo económico recibido por parte de las ONG y la cooperación internacional».

Sin embargo, pese a este fracaso, una parte de las poblaciones indígenas siguen viendo al turismo como una fuente potencial de recursos y de la misma forma que son muchas las iniciativas que han desaparecido, otras tantas han surgido en los últimos años. Este resurgimiento de las experiencias turísticas se explica en buena medida por las dificultades para acceder al mercado a través de actividades tradicionales, por el progresivo acceso a mayores niveles de formación reglada de una parte de esta población (que se ha titulado en carreras diversas, algunas de ellas directa o indirectamente vinculadas con el turismo) y por la experiencia adquirida por estas comunidades en proyectos fracasados.

Si tuviésemos que destacar actualmente algunas de las experiencias que nos pueden ayudar a entender las características actuales del turismo con estas poblaciones podríamos mencionar: Infierno, Shintuya, Santa Rosa de Huacaria, Queros, Boca Pariamanu, cada una de ellas con potencialidades y problemas específicos¹⁶.

En Infierno han ido surgiendo pequeñas iniciativas turísticas al margen del acuerdo empresarial firmado por la comunidad. De forma progresiva se percibe la necesidad de fomentar otras iniciativas de turismo de base local. Este fenómeno se ha producido también en Boca Pariamanu, que después de tres años de actividad ha conseguido crear su propio albergue, con una casa-habitación con unas 16 camas y una cocina-comedor, en un proyecto que involucra, de una u otra forma, a toda la comunidad.

Uno de los casos más emblemáticos es el de la Comunidad Nativa de Shintuya, dada su larga vinculación con la actividad turística, donde algunas familias reciben turistas para tours más cortos y cercanos dentro del territorio comunal y sitios adyacentes fuera de la Reserva Comunal Amaraakeri, a modo de pequeñas operaciones microeconómicas que, parece, se acomodan mejor que los grandes macroyectos, a las condiciones y capacidades locales.

¹⁶ A estas experiencias habría que añadir el caso de la Comunidad Matsigenka de Shipetiari que está desarrollando el turismo comunal. Liliana Fernández, en este mismo libro, señala que esta comunidad se ha especializado en el turismo "místico". En 2015 y 2016, la proximidad de indígenas en aislamiento voluntario supuso una interrupción temporal de la actividad turística, que se ha retomado.



◀ Instalaciones del antiguo Centro Ñape-Albergue Baawaja, en la comunidad de Infierno. Tomado de: <https://www.facebook.com/baawaja/>.

Shintuya ha sido una de las comunidades pioneras en turismo¹⁷. Han sido numerosos los intentos por implementar actividades de este tipo, pero también los fracasos. Sin embargo, la experiencia de una parte de la población se ha ido consolidando en nuevos proyectos, como el desarrollado actualmente por una familia en Aguas Calientes¹⁸. Un interesante atractivo que presenta una indudable potencialidad y que parece haber conseguido un espacio en el área de amortiguamiento o zona cultural del Parque Nacional del Manu. El desarrollo de esta experiencia que está sustentada en la mano de obra familiar manifiesta varios hechos. Hasta ahora, el turismo, a diferencia de otras actividades, ha tenido un carácter eminentemente comunal. El turismo ha sido entendido como un recurso colectivo, que se sustenta en toda la comunidad y del que se considera debe beneficiarse también toda la comunidad, pero en la práctica esta idea que ha sustentado las intervenciones de diferentes instituciones, encuentra habitualmente varios problemas, sobre todo en aquellas comunidades que presentan una significativa heterogeneidad.

La comunidad ha ejercido habitualmente una imagen de marca tanto para conseguir fondos económicos como

para situarse en el mercado. Sin embargo, no todos los comuneros han participado de la misma forma en la actividad turística y, de hecho, el desarrollo de estas pequeñas actividades empresariales no cuenta precisamente con el apoyo de una buena parte de la población, que simplemente las entiende como un potencial recurso económico, sin que ello suponga contraprestaciones. Esto ha llevado a potenciar posturas de carácter individualista, ya que la comunidad, lejos de convertirse en un potencial se entiende, en algunos casos, como un lastre para la profesionalización del sector, ya que no todos los actores participan de la misma forma en la actividad turística.

Este progresivo proceso de “individualización” de la actividad turística se pone en evidencia no solo en Shintuya, sino también en otras comunidades. Por un lado, y a medida que encontramos un grupo que tiende a especializarse con los turistas, estos a veces actúan al margen de la propia comunidad; un proceso lógico si tenemos en cuenta que hablamos de personas que buscan convertir el turismo en su fuente de sustento central y que utilizan habitualmente sus redes informales para ello. Por otro lado, tenemos constancia que algunos operadores en

¹⁷ Álvarez (2012:185) indica cómo un antropólogo en 1999, «(...) logró organizar a algunos indígenas de la Comunidad Nativa de Shintuya, que con anterioridad ya habían ingresado a esta actividad de manera independiente, para que pudieran beneficiarse del turismo».

¹⁸ Son muy escasos los estudios que analizan la problemática turística en Shintuya. Entre los trabajos que abordan esta temática nos encontramos con el realizado por Rummenholler (2012) y el de Barnes (2013) que se aproxima a las percepciones sobre el turismo de una parte de la sociedad local.



► Santa Rosa de Huacaria es una población que tiene una larga relación con el turismo.
Foto: José Luis Fernández, 2013.

ciertas comunidades trabajan al margen de las estructuras comunitarias, negociando directamente con familias particulares, lo que fomenta las divisiones internas.

Otra de las comunidades que cuenta ya con una cierta experiencia turística es Santa Rosa de Huacaria¹⁹. Cobran una pequeña entrada por visita y actualmente ofertan la posibilidad de alojarse en la comunidad. Progresivamente, se va consolidando esta actividad a partir del asesoramiento de algunas ONG y de las visitas programadas por diferentes instituciones y empresas. Han construido un centro para la venta de artesanías con el apoyo de ACCA, que supone también un ingreso añadido para algunas familias. La creación de una reserva de animales junto a otras instalaciones que es denominada “parque temático” que ha sido propiciada por el Gobierno Regional del Cusco, con la que se pretende fomentar la actividad turística y que por el momento parece paralizada.

El apoyo de la iniciativa turística ha sido acompañado por la mejora de infraestructuras y la realización de activida-

des desarrolladas, fomentadas o asesoradas por ONG: piscigranjas, agua potable, etc. Santa Rosa de Huacaria tiene unas peculiaridades que le hacen realmente interesante, y en la que convive una población dispersa poco vinculada con el turismo, y unas 16 familias que englobarían a unas 60 personas, implicadas más directamente en una actividad que adquiere un carácter complementario a otro tipo de ingresos.

Entre los elementos que la Comunidad de Santa Rosa de Huacaria destaca en relación a otras experiencias turísticas está la “autenticidad”, un aspecto que consideran central en relación a otro tipo de experiencias turísticas indígenas. Progresivamente, por lo menos a nivel discursivo, se va produciendo una valoración de los saberes locales y se advierte de la necesidad de recuperar los conocimientos “ancestrales” que son especialmente valorados por los turistas, entre estos el uso del ayahuasca, un elemento de atracción de especial interés²⁰. En este sentido conviene detenernos brevemente en el importante papel identitario que juega la actividad turística.

¹⁹ Los datos relativos a esta comunidad son de 2015.

²⁰ Debemos mencionar que el uso de la ayahuasca se ha convertido en un atractivo importante para un segmento del mercado turístico. No es casual que en comunidades como Shipetiari, Infierno, Santa Rosa de Huacaria se oferte el consumo de esta planta, y que algunos especialistas oferten sus servicios fuera de sus comunidades de origen, bien para turistas bien para empresas que trabajan con turistas. El ayahuasca fue introducida en estas comunidades en la segunda mitad del siglo XX; no ha sido hasta entonces un elemento definitorio de sus culturas.



◀ Queros es una de las comunidades que se ha esforzado más para que el turismo sea una de sus actividades económicas. Foto: José Luis Fernández, 2013.

Para algunas poblaciones indígenas el turismo ya no solo significa la posibilidad de conseguir ingresos económicos, supone también una apuesta por la conservación ambiental y el mantenimiento de unas señas de identidad, que encuentran dificultades de reproducción en las generaciones más jóvenes. La identidad adquiere un sentido recursivo y enlaza esta nueva actividad precisamente con algunos de los elementos definidores de los pueblos indígenas: su vinculación con la naturaleza, el mantenimiento del medio y la reivindicación de una serie de tradiciones que adquieren valor y son resignificadas precisamente a partir de la mirada del otro, es decir, del turista (Valcuende, 2003), en un claro proceso, a veces no consciente, de patrimonialización de elementos, costumbres e incluso de un medio que ha dejado de ser una realidad cotidiana para convertirse en “extraordinaria”. La actividad turística se plantea en este sentido como una estrategia que es al mismo tiempo económica e identitaria. No podemos olvidar que la actividad turística es una pluriactividad, que implica el desarrollo de otras actividades complementarias, por ejemplo, la artesanía (como así ha sucedido en Palma Real o Santa Rosa de Huacaria), o el uso y cultivo de plantas medicinales (como se ha señalado en el caso de Shipetiari y de otras experiencias turísticas que incluyen entre sus atractivos jardines botánicos).

Santa Rosa de Huacaria es un buen ejemplo de cómo ha funcionado hasta ahora el mercado turístico vinculado con las poblaciones indígenas. Los investigadores, aventureros, voluntarios y personas que buscan tener contacto con el ayahuasca, han sido la base fundamental de este turismo, que progresivamente tiende a formalizarse y a desarrollar actividades de carácter complementario. Sin embargo, tal y como nos comentaban en la última visita realizada en julio de 2015, sigue habiendo varios problemas para la consolidación de esta experiencia: falta de implicación de las generaciones más jóvenes o el carácter aún reducido e irregular de los ingresos proporcionados por el turismo.

También en Kosñipata nos encontramos con otra de las experiencias turísticas que mantiene una cierta continuidad desde 2007 en el desarrollo del turismo que, en este caso, se oferta como turismo vivencial. Nos referimos a la población Wachiperi y mestiza de Queros. Al igual que ha sucedido en otras experiencias turísticas, la vinculación con diversas ONG ha sido un aliciente para potenciar la actividad turística. Sin embargo, en este caso hay un elemento de especial interés, y es el papel activo jugado por algunos jóvenes de la comunidad que desde el principio fueron los impulsores del turismo. En este sentido, es importante aproximarnos a su perfil sociológico para entender el relativo éxito o por lo menos la continuidad de esta actividad.

Nos encontramos con un grupo muy vinculado con el ámbito urbano y con unos niveles importantes de formación, lo que les ha permitido comprender los mecanismos de la sociedad global y propiciar redes: dos aspectos centrales que están en la base del fracaso de otras experiencias turísticas inducidas. A este factor hay que unir un hecho que ha sido un potencial pero que al mismo tiempo constituye uno de los problemas fundamentales de esta experiencia turística: las pequeñas dimensiones de una población que se autodefine como “los últimos Wachiperi”.

Este hecho ha facilitado la articulación del grupo, limitando los conflictos que se producen en comunidades más heterogéneas y de mayores dimensiones. Sin embargo, al mismo tiempo, este carácter reducido hace depender la actividad turística de un pequeño grupo, que habitualmente debe requerir la presencia de otros miembros de la comunidad para poder desarrollar las actividades turísticas. Progresivamente, Queros intenta profesionalizarse e incorporar a otros jóvenes formados en la universidad, aunque con poco éxito. Queros actualmente se ha conformado formalmente como empresa, lo que muestra el interés en el mantenimiento de la actividad turística. Este interés responde, al igual que sucede en otras experiencias turísticas, a la necesidad de fomentar actividades económicas complementarias a medida que las actividades tradicionales encuentran serias dificultades para su desenvolvimiento.

Recapitulando y mirando al futuro

Desde el origen de la actividad turística, el indígena amazónico contribuyó a conformar una imagen atrayente para los turistas. Pero no fueron precisamente los indígenas los que históricamente más se beneficiaron de la explotación de esta imagen, ya que solo podían aspirar a obtener los beneficios del turismo informal o de las visitas puntuales programadas por algunos operadores turísticos, salvo algunas excepciones de acuerdos entre empresas y comunidades a las que nos hemos aproximado. En este sentido, conviene categorizar las diferentes experiencias turísticas a las que nos hemos aproximado en este texto, vinculadas con las sociedades indígenas amazónicas de Madre de Dios.

Un primer modelo de desarrollo turístico que se inicia de forma puntual en las décadas de 1960 y 1970, está relacionado con el turismo de carácter informal. Los turistas entran en contacto, al margen de las empresas establecidas, con poblaciones indígenas. Sin duda, este fue el origen de este tipo de turismo, y es un tipo de actividad que se ha seguido desarrollando de forma minoritaria. Contrariamente a lo que se puede pensar, algunos autores como Rummenhüller defienden que, en el contexto de la economía indígena, esta es una de las formas de turismo más beneficiosas, dado que tiene un carácter minoritario y puntual, lo que hace del turismo una actividad de bajo impacto, complementaria a otras actividades “tradicionales”; es un tipo de turista que demanda menores servicios y, por último, los beneficios revierten directamente a los indígenas (Valcuende, Murtagh y Rummenhüller, 2012).

El segundo modelo de experiencias turísticas a las que nos hemos aproximado en este texto se desarrollaría a partir de las décadas de 1970 y 1980. Las primeras empresas que empezaron a operar en los ríos Tambopata y bajo Madre de Dios llevaban pasajeros a sus albergues que se instalaron en las cercanías de las comunidades nativas Ese Eja Palma Real e Infierno y, como parte de su paquete turístico, incluían paseos a las viviendas y chacras, sin ningún marco de acuerdo formal entre empresa y comunidad de carácter transparente respecto de los beneficios económicos que traía este turismo a las comunidades. Los turistas caminaban por el poblado, tomaban fotos, incomodando la privacidad de la aldea. A cambio de ello recibían, ocasionalmente, y a voluntad de la empresa, algunas retribuciones. Este tipo de arreglos donde el vínculo entre empresa y comunidad toma clara ventaja a favor de la primera, recuerda a lo que la literatura antropológica, ha descrito como el fenómeno del *habilito*²¹, ya que la empresa turística procuraba beneficiarse económicamente ofreciendo como parte de su atractivo turístico expresiones vivas de la cultura Ese Eja, sin clara contraprestación económica para dichas comunidades.

Este modelo conllevó numerosos conflictos de los empresarios con las comunidades²² y con la propia FENAMAD.

²¹ Adelanto de dinero o víveres mediante el cual se compra anticipadamente un producto industrial (sobrevalorado), a cuenta de salarios (subvalorados). El trabajador quedaba “enganchado” porque estaban permanentemente endeudados. Ver artículo “Economía indígena en Madre de Dios: continuidades, cambios y perspectivas”, sección Transformaciones económicas en las sociedades indígenas amazónicas, para un mayor detalle de las características de este fenómeno.

²² En uno de los casos este conflicto se agravó en 1977 con la creación de la Zona Reservada Tambopata (ZRT) superpuesta parcialmente al área titulada de la comunidad nativa Infierno. La custodia de la ZRT fue encargada a una empresa turística (Chavarría y García, 1994).

Las sociedades indígenas amazónicas se resistían a ser subsumidas en una economía mercantil, que las dejaba en una clara situación de desigualdad. Asimismo, ya en un periodo posterior, podemos incluir en este segundo modelo la experiencia fallida, entre la Comunidad Nativa Ese Eja de Sonene y otro socio empresarial que funcionó entre 1999-2004 y que se desactivó por discrepancias en la gestión del negocio entre las partes.

A los modelos de la informalidad y de *arreglos precarios empresa/comunidad* le siguieron algunas experiencias que formarían parte de un tercer modelo, que se desarrolla también a partir de la década de 1990, y que parte de acuerdos más equitativos entre empresas y comunidades indígenas. El caso de la Comunidad de Infierno, con sus luces y sombras, ejemplifica un modelo que implica en la parte organizativa y en los beneficios a la propia comunidad.

Es también en los años 1990, cuando comienza a desarrollarse un cuarto modelo: experiencias de autogestión de las propias comunidades, con resultados muy desiguales. Unas experiencias en las que han jugado un papel muy importante las ONG. Las dificultades de articular comunidades muy heterogéneas con características diversas y el carácter inducido de estas iniciativas, entre otros factores, se tradujo en el fracaso de estas experiencias, como sucedió en el caso analizado de la empresa multicomunal Wanamei Expeditions. Por otro lado, la supuesta implicación de la comunidad en algunas de estas experiencias lo ha sido más en la teoría que en la práctica, como así sucedió hasta 2018 en el caso de la Casa Matsiguenka o de otra de las comunidades a las que nos hemos referido: Palotoa-Teparo²³. Ahora bien, algunos hechos muestran un cambio de tendencia de cara al futuro en los que conviene detenerse.

Aunque es verdad que muchas experiencias turísticas no han conseguido los resultados esperados, también lo es que, a pequeña escala, las poblaciones indígenas han ido percibiendo la importancia de esta actividad. El contacto con empresas y ONG ha contribuido también a fomentar el interés por el desarrollo de iniciativas en este rubro y a habituar a las poblaciones indígenas al contacto con los visitantes. La experiencia acumulada y los mayores niveles de formación educativa de algunos indígenas son

factores claves para comprender las pequeñas iniciativas surgidas en comunidades como Shintuya, la continuidad de experiencias como las de Santa Rosa de Huacaria o Queros, e incluso el surgimiento de nuevas iniciativas como es el caso de Shipetiari, en el que se pone en evidencia los problemas operativos del desarrollo de experiencias turísticas en determinadas zonas, o el caso al que también nos hemos referido de Boca Pariamanu.

A medida que asistimos a la progresiva incorporación de las poblaciones indígenas amazónicas a la sociedad nacional y a la conformación de un grupo formado en institutos y universidades, el turismo es percibido como una realidad plausible de ser canalizada, ahora sí de forma efectiva, por las propias comunidades. Este proceso, como hemos señalado anteriormente, está motivado por razones económicas, como la crisis por la que atraviesan algunas de las actividades extractivas, pero también por la necesidad de reafirmación identitaria, especialmente entre las poblaciones más jóvenes. Queros o Santa Rosa de Huacaria evidencian la preocupación por recrear unas señas de identidad, que también son fundamentales a la hora de singularizar el producto turístico en el mercado.

Aunque el turismo ha generado, en algunos casos, divisiones internas en comunidades, también ha reforzado el discurso identitario en muchas de ellas (véase el caso de Queros y Huacaria) e incluso se ha garantizado la continuidad de la comunidad, frente a los intentos de reestructuración comunal, como así ha sucedido en la Comunidad Nativa de Infierno.

Sin embargo, aún es preciso solventar algunos problemas para que los importantes recursos turísticos con los que cuentan las comunidades indígenas puedan ser rentabilizados en el mercado turístico. El primero de ellos es definir el papel que debe jugar la propia comunidad en incentivar la actividad turística. Algunos datos apuntan a una creciente tensión entre iniciativas individuales y comunitarias que es preciso solventar. La imagen de las comunidades como realidades unitarias y homogéneas ha sido un problema a la hora de diseñar estrategias turísticas (Ver Valcuende, Murtagh y Rummenhøller, 2012). La segunda cuestión está relacionada con la propia definición del producto turístico, que en ocasiones tiende a reproducir unos mismos tópicos, que se repiten en diferentes comunidades: realización de

²³ Para un análisis más en profundidad de esta experiencia ver en este mismo libro el capítulo de Liliana Fernández Fabián.

fuego de forma tradicional, tiro con arco, etc. Si bien es cierto que el turismo puede contribuir a reforzar los referentes de identificación indígenas, en ocasiones estos se acaban convirtiendo en una imagen simplificada, preparada para el consumo turístico. Un tercer problema, que no hemos podido desarrollar en este texto, está relacionado con los riesgos que esta actividad puede suponer para las poblaciones indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial (Ver Murtagh, 2012).

Pero si las tensiones internas en el seno de las comunidades vinculadas a actividades difícilmente compatibles con la actividad turística es un problema, también lo es la falta de articulación de las experiencias turísticas desarrolladas en las diferentes comunidades, que podrían constituir un producto complementario, pero que en la práctica se perciben como competidoras. Esta fragmentación ha dificultado la consolidación de las experiencias turísticas, en una economía mercantil que fomenta la competencia, favoreciendo a las empresas foráneas. Un proceso en el que el turismo no es una excepción, tal y como muestra en este mismo libro Alfredo García al analizar la imbricación de la economía indígena en la economía de mercado, y que en algunos casos también ha sido favorecida por la competencia interna de las propias ONG (Valcuende, Murtagh y Rummenholler, 2012).

Este hecho, nos lleva al último factor que consideramos interesante resaltar, más allá de la categorización realizada en este último epígrafe. La dependencia de las comunidades indígenas de las empresas y las ONG se manifiesta en una escasa capacidad de gestión por parte

de las propias comunidades, y en el control efectivo de las empresas y de las ONG de las actividades turísticas y otras actividades asociadas a las mismas, en función de diversos intereses. Es por ello por lo que, en muchas ocasiones, se ha producido una lectura simplista a la hora de aproximarnos a los numerosos fracasos de las actividades turísticas, traducidos como falta de capacidad de las poblaciones indígenas. Como hemos defendido en otros trabajos, esta supuesta falta de capacidad habitualmente ha sido un mecanismo de resistencia frente a la redefinición económica, política y cultural que inevitablemente conlleva la implementación de la actividad turística.

A pesar de los problemas examinados en las relaciones entre poblaciones indígenas y empresas turísticas, actualmente, otras comunidades, que no hemos examinado en detalle, están identificando potenciales recursos turísticos y desarrollando iniciativas ecoturísticas, ya sea a partir del modelo de asociaciones con empresas turísticas o del modelo autogestionario²⁴. Un incentivo asociado a la producción de artesanías, restaurantes de "comida típica", productos agroforestales procesados y bailes tradicionales²⁵.

El turismo como alternativa de futuro, solo puede ser entendido con una participación real de las propias comunidades, un hecho que ya está empezando a suceder en algunos de los casos a los que nos hemos aproximado y que posiblemente pueda convertir a esta actividad en una alternativa real a la fuerte depredación que amenaza la supervivencia de la Amazonía, y con ello, a la supervivencia de las sociedades indígenas amazónicas.

²⁴ Además del ya citado caso de Kotsimba están las comunidades nativas Mberohue-Puerto Azul, Masenawa, Boca Isiriwe, Puerto Luz, Barranco Chico, Arasaeri, Tres Islas, El Pilar, Santa Teresita y Bélgica.

²⁵ Esto último en el marco de acciones de revitalización cultural indígena propiciadas de modo conjunto entre FENAMAD, la Dirección Desconcentrada de Cultura de Madre de Dios y la Subgerencia de Comunidades Nativas y Participación Ciudadana de la Gerencia de Desarrollo Social del GOREMAD entre 2018-2019.



▲ Comida matsigenka en el albergue Pankotsi de la comunidad Shipetiari. Foto: Gabriel Herrera, 2018.

Referencias citadas

Álvarez, Álex

2012 *La propiedad compleja, gobernanza de la tierra y conservación en la Amazonía: la Reserva Comunal Amarakaeri, Madre de Dios, Perú*. Tesis Doctoral. Institut de Hautes Études Internationales et du Développement. Ginebra.

Barnes, Dylan

2013 El papel del ecoturismo en la comunidad nativa de Shintuya, Alto Madre de Dios, Perú: Las percepciones de la misma comunidad. Cusco, Programa SIT. Peru: Pueblos Indígenas y Globalización.
https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=barnes+2013+shintuya&btnG=

Beltran Costa, Oriol

2012 La naturaleza en venta. Imágenes culturales y mercado en el turismo amazónico del sur del Perú. En: *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. José María Valcuende del Río, coord., Pasos 6:123-157. Tenerife.

Biffi, Valeria

2006 Los dilemas de la representación y la etnicidad desde el turismo cultural. Experiencias turísticas en una comunidad Ese Eja de Madre de Dios. *Revista de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* 4(4). Lima.

Carpentier, Julie

2012 El turismo comunitario y sus nuevos actores: el caso de las petroleras en la Amazonía ecuatoriana. En: *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. José María Valcuende del Río, coord., Pasos 6:123-157. Tenerife.

Chaumeil, Jean Pierre

1984 *Entre el zoo y la esclavitud: los Yagua del oriente peruano en su situación actual*. IWGIA Documento N° 3. Copenhague.

2009 El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 38(1):61-74.

2012 Ideología turística en el mundo amazónico. Ensayo sobre una nueva religión. En: *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. José María Valcuende del Río, coord., Pasos 6:157-173. Tenerife.

Chavarría Mendoza, María; García Altamirano, Alfredo

1994 *Estudio socioeconómico sustentatorio para la ampliación territorial de la Comunidad Nativa Infierno*. Presentado a la Dirección Sub-Regional de Agricultura de Madre de Dios. Puerto Maldonado, FENAMAD.

García, Alfredo

2011 *Impacto social del ecoturismo entre pueblos indígenas de Madre de Dios*. II Congreso Nacional de ecoturismo. Cultura e Identidad. Puerto Maldonado. UNAMAD (inédito).

Herrera, Jessica

2006 *Lessons from the Equator Initiative: The Casa Matsigenka Community-Based Ecotourism Lodge Enterprise in Manu National Park*. Perú.

https://umanitoba.ca/institutes/natural_resources/pdf/Jessica_paper_edited_March_2006.pdf

2007 *A little Lizard among Crocodiles. Ecotourism in the Peruvian Rainforest*. Tesis (M.A.). Winnipeg: Departamento de Antropología, Universidad de Manitoba.

Hill, Jennifer L.; Hill, Ross A

2011 Ecotourism in Amazonian Peru: uniting tourism, conservation and community development, *Geography* 96 (Part 2):75-85.

Huaita, Ana María

2012 Ecoturismo y desarrollo humano: el caso de una asociación privada con la Comunidad de Infierno. *Turismo y Patrimonio* 7 (diciembre):23-31. Lima: Universidad San Martín de Porras.

Jicca, Mateo; Kjaeby, Claus

2003 Wanamei Expeditions. *Lyonia* 4 (1):81-86.

Munn, Charles

1985 Ciencia y turismo en la Reserva de la Biosfera del Manu. *Boletín de Lima* 42:9-26. Lima.

Murtagh, Chantelle

2006 *Ecotourism in the native Community Palma Real*, s/p. inédito.

2012 En busca de las tribus perdidas. El caso de la Amazonía peruana. En: *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. José María Valcuende del Río, Coord., Pasos 6:91-123. Tenerife.

Ohl-Schacherer, Julia; Mannigel, Elke; Kirkby, Chris; Shepard, Glenn H., Jr.; Yu, Douglas W.

2008 Indigenous ecotourism in the Amazon: a case study of 'Casa Matsigenka' in Manu National Park, Peru. *Environmental Conservation* 35:14-25. Cambridge.

Oliart, Patricia; Biffi, Valeria

2010 *Territorio indígena: conservación y desarrollo. Discursos sobre la biodiversidad en la Amazonía peruana*. Lima: Instituto del Bien Común.

Pérez, Felipe; Revilla, Jesús

2003 Posada Amazonas. *Academia, Revista Latinoamericana de Administración* 31:87-115. Bogotá: Cladea.

Plasencia, Rommel

2007 Turismo y re-creación étnica en la selva peruana. *Investigaciones Sociales* 11(18):401-430. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Puygrenier, Fany

2007 Jardin interdit au coeur de l'Éden. Conflits d'intérêts dans le Parc National du Manu (Pérou). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (3):407-426.

Ramos, Irene

2011 *Informe casos Perú. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR). Borrador Final*. http://www.rightsandresources.org/documents/files/doc_4745.pdf. Fecha de acceso: 19/08/2015.

Rummenholler, Klaus

1998 *Proyecto desarrollo del albergue Matsigenka por comunidades nativas del Parque Nacional del Manu (fase 1): Guía para el monitoreo social y cultural*. Lima. Inédito.

2000 *Documentación y evaluación de la fase inicial del proceso de conceptualización y coordinación de las comunidades Matsigenka de Yomibato y Tayakome para hacer funcionar la empresa Albergue Matsigenka*. Proyecto FANPE. Río Branco. Inédito.

2012 De la expectativa a la desilusión: turismo comunitario en la región del Manu (Perú). En: *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas*. José María Valcuende del Río, coord., Pasos 6:199-231. Tenerife.

Sarasara, Andrea

2014 El planeamiento estratégico del turismo ecológico en América Latina: el caso de Posada Amazónica del Ecuador y del Perú. *Gestión en el Tercer Milenio, Revista de Investigación de la Facultad de Ciencias Administrativas*, UNMSM, Vol. 15, (29):77-87.

Shepard, Glenn H., Jr.; Rummenholler, Klaus; Ohi-Schacherer, Julia; Yu, Douglas

2010 Trouble in paradise: Indigenous populations, anthropological policies, and biodiversity conservation in Manu National Park, Peru. *Journal of Sustainable Forestry* 29(2):252-301. Londres.

Stronza, Amanda

2000 *Because it is ours: Community-based ecotourism in the Peruvian Amazon*. Disertación PhD, University of Florida, Gainesville.

2003 *Trueque amazónico: Lessons in Community-based Ecotourism*. <http://www.cepf.net/Documents/trueque.amazonico.pdf>

2005 Hosts and Hosts: The Anthropology of Community-Based Ecotourism in the Peruvian Amazon. *National Association for Practice of Anthropology Bulletin* 23:170-190. Arlington.

2007 The Economic Promise of Ecotourism for Conservation. *Journal of Ecotourism*. 6(3). En: <http://dx.doi.org/10.2167/joe177.0>.

2010 Commons management and ecotourism: ethnographic evidence from the Amazon. *International Journal of the Commons* 4(1): 56-77. Igitur, Utrecht.

Stronza, Amanda; Gordillo, Javier

2008 Community views of Ecotourism. *Annals of Tourism Research* 35(2):448-468. New York. doi:10.1016/j.annals.2008.01.002.

Valcuende del Río, José María

2003 Algunas paradojas en torno a la vinculación entre patrimonio cultural y turismo. *Cuadernos Técnicos. Antropología y patrimonio*, pp. 96-109. Sevilla: Consejería de Cultura.

2017 Experiencias turísticas indígenas en Madre de Dios (Perú). *Gazeta de Antropología* Vol 33 (1).

Valcuende del Río, José María; De la Cruz Quispe, Liz

2009 Turismo, poblaciones locales y organizaciones no gubernamentales: un estudio de caso en Madre de Dios. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 7(2):176-196.

Valcuende del Río, José María; Murtagh, Chantelle; Rummenhöller, Klaus

2012 Turismo y poblaciones indígenas: espacios, tiempos y recursos. *Scripta Nova* 16(410):1-14.

Valcuende del Río, José María; Ruiz Ballesteros, Esteban

2019 Trapped in nature: discourses on humanity in processes of environmental naturalization. *Journal of Political Ecology*. Vol 26: 184-201.

Yu, Douglas W.; Shepard, Glenn H., Jr.; Ohi-Schacherer, Julia; Levi, Taal

2013 Resolviendo el conflicto “parque-personas” en el Manu, con la estrategia Ocupar la Amazonía. En: *Reporte Manu. Pasión por la Investigación en la Amazonía Peruana*, San Diego Zoo Global Perú, ed., pp. 342-368. Lima: Wust Ediciones.





SECCIÓN 4

TESTIMONIOS





Miguel Pasha, Ese Eja Comunidad Nativa Infierno

Soy Miguel Pasha Toyeri, de la comunidad Baawaja o Infierno. Cuando se formó esta comunidad había una familia Mariche, cuando en vida fue, don José Mariche. *«Hijo –me decía– yo también soy tan igual como ustedes, pero de otro grupo tribal»*. No me dijo de dónde: *«pero yo vine acá a Madre de Dios a trabajar en el tiempo del caucho. Me han traído cuando era joven y aquí en Madre de Dios he formado mi hogar»*. Estaba casado con la señora Elvira Econema. También era de otro pueblo. Entonces salen los hijos, las hijas. Más que todo, los hijos llegan a tener su familia y ahí salen las hijas, sus nietos de don José Mariche, ya ellos no quieren ser parte del grupo indígena. No, no quieren ser Ese Eja.

Bueno, hay otra familia que también son Tegway; no conozco muy bien de qué pueblo son ellos, pero también son igual como cualquier grupo étnico. Hay una de las Tegway que vive con uno de Camaná, con un mestizo negro.

Después, hay otra que vivía con un tal Aurelio Amasifuen, que ya murió. Ahora ya está viuda esa señora, pero las hijas ya por ahí se han repartido; no quieren saber. Bueno, a nosotros no nos importa si se van o no se van, lo que nosotros queremos es rescatar las costumbres y no perder más que todo la lengua. Por eso es que nosotros siempre estamos preocupados. Ojalá que se llegue a realizar más a fondo para rescatar las costumbres y la lengua Ese Eja. Sería bueno un curso, pero aparte de eso yo también estoy un poco preocupado, necesitaría que se prepare una profesora en lengua Ese Eja. Pero para

que pueda enseñar la lengua de los *baawajakuiñaje* [originales del río Baawaja o Tambopata]. De repente hasta la escritura puede haber uno o dos. Uno de ellos puede ser don José [Mishaja].

Yo, al menos, he tenido bastante voluntad de aprender y lo sé. Lo que me faltaría es más conocimiento para cómo poder enseñar, pero para la enseñanza de la lengua, nombres, cosas. Hay algunas palabras que no se utiliza por motivo que no hay casi nadie con quien conversar porque vivimos dispersos y nos olvidamos. A veces me preguntan y, claro, no es porque yo no sé, porque una lengua cuando no se usa continuamente, uno se va olvidando.

Otras familias, Tegway, Mariche, Amasifuen. De Amasifuen los hijos que han quedado. Las hijas realmente ya no viven, solamente la viuda. Después, hay una hija que también está ahí. La señora de Amasifuen se llama Soledad Can Tegway. Bueno, te voy a contar la historia. Lleva ese apellido Can, porque apellido Can es español. Esos españoles vinieron también en aquellos tiempos, se han quedado Valdez, Can y muchas otras familias, en el tiempo de caucho. Entonces ahí la agarra a la mamá, que es la suegra de Amasifuen. Le hace una hija, que se llama Soledad, por eso se llama Soledad Can. Entonces sale con el apellido Can y por el hecho que lleva ese apellido Can; por eso es que las hijas se creen que no son cualquiera.

Se creen españolas, porque realmente cuando el humano es fallo de conocimiento, ignoramos varias cosas.

Tenemos un buen apellido, pucha nos creemos, deja de ser indígena, quiere ser otra persona, y eso ocurre mayormente en la selva. Yo, de eso soy enemigo, yo tengo este orgullo que llevo mi apellido, donde sea lo digo, en todas partes que he andado yo siempre les he dicho, todos me preguntaban.

Yo soy Pesha Toyeri, pero hay, mayormente, por ejemplo, mi señora, madre de mis hijos, también son venidos de allá. Se apellida Arimuya. Dos hermanos han venido también en aquellos tiempos. Uno que se llama Fernando, el otro Marcel Arimuya. Han venido a Madre de Dios, formaron su hogar aquí en Madre de Dios. Su señora se llamaba... No me acuerdo. Y de ahí salen los hijos: Agustín, sale Julio, que es su papá de mi señora, sale Honorato, sale José, sale Lizardo, sale Romelia, Tacilda y la Isabel. Arimuya, Julio Arimuya llegó a casarse con una de las Pérez, se llamaba Aurora Pérez Chávez. Se casa. Ahí sale quien es mi cuñado, Alberto, Julio y la Albertina, tres. Muchacha nomás se ahogó. Estaba encinta, más criatura que llevaba en su poder y se ahogó.

La mamá de mi esposa se ahogó en la boca del río Piedras. De esa manera, ellos se quedaron huérfanos y han crecido huérfanos de mamá.

Mi esposa es Albertina Arimuya Pérez. Y también, como le digo, su abuelo, eran tres de allá. Han venido. Como le digo, en aquellos tiempos de la explotación del caucho han traído bastante gente del oriente, Shipibo, Kukama, Kukamiria se han venido y se quedaron acá. Por eso, ahorita en la comunidad de Tres Islas ahora puro Shipibo, en la comunidad de San Jacinto también son Shipibo. Me han dicho que hay Esa Eja allá, pero no les conozco.

Porque hay una chica ahí, señora ya, que quiere recuperar su idioma, porque se murió su padre. Ellos están con ansias de recuperar su idioma. Viven en Tres Islas. Por ahí vive, no me acuerdo quién es. En El Pilar sí había Ese Eja, Jarango, todo eso, pero ya no hay nadie. El único Shipibo que queda que está viviendo ahí es Ricardo Cusurichi, pero él también está viviendo... También Luis Sapaá, que vive con una de mis primas. Él es de Sonene.

Después hay varios que están viviendo, Félix Kuakibehue, también es Ese Eja, en El Pilar. Ya viejo ya. Sus hijos viven en el pueblo. Manuel es *baawajakuiñaji*.

Había en Chonta un señor Valera que tenía su tienda, Él era mestizo. De Camaná ha venido Hernán Arróspide Va-

lencia. Tiene varios hijos, uno que se llama Óscar Arróspide, el otro Gilber Arróspide y Johny Arróspide, que vive con una Ese Eja. Se llama Sumilda Mishaja Mariche. Viene a ser mi sobrina, más o menos. Ya de tercer grado.

En la familia Arróspide había un niño que tenía síndrome de Down. Ya murió. Ese era pues de la Sumilda, de nacimiento nació así, ya murió. Tenía unos cuatro años; así más o menos se ha muerto. Otros niños así, la Marta Mishaja, así ha muerto también. Nació así; ha muerto también de no sé cuantos años.

Manuel Campana. Vivía solo y bien aislado. Era hijo de un serrano. Su papá era de Paucartambo. Él mismo me contaba, su mamá de Ixiamas [en Beni, Bolivia].

Era Tacana y vino. Campana se casó, pero aparte de eso tenía más hombres antes de Campana, por ejemplo, tiene otro hermano de Manuel Campana, Lorenzo Yañez. Su hermano de Campana es. Por su madre, de otro hombre.

No vive en la comunidad. Bueno y así ya ha venido gente de otro sitio, han llegado a vivir a Puerto Maldonado. Unos son de Bolivia, otros son de Ecuador, así de diferentes partes.

Los primeros *wanamas* [gente de la sierra] que vinieron a la comunidad de Infierno fueron, Ciriaco Velásquez es uno de ellos, pero ya no vive, ya murió. De Apurímac. Después, otro serrano era Inocencio Yucra. No sé, yo creo es de Cusco también.

Y Cala. Ese último ha venido, pero los primeros que han sido son otros. Pero Cala, ese último prácticamente son comuneros. De acuerdo a ley dice, pero yo sinceramente no estoy de acuerdo con mucha gente que no tiene conocimiento, pero pegándose a la Ley de Comunidades Nativas, es bien claro, porque para aceptar, aunque sea comunero, primeramente, tiene que ser calificado. Por eso, las autoridades quieren que primero presenten su certificado de conducta. De repente puede ser criminal, ratero. No sabemos cómo puede ser todo eso. Entonces se le considera. Por eso, la directiva no es cualquier persona, tiene que ser una persona que tenga conocimiento. Por eso, antes de aceptar tiene que llamarle a una reunión exclusivamente de la directiva donde tiene que explicar cuál va a ser su compromiso por comportarse y trabajar de acuerdo a lo que dice, como cualquier ciudadano, tiene que ayudar, tiene que participar en las reuniones, en el

trabajo colectivo y estar de acuerdo donde la ley misma le va a decir que es comunero. Está considerado como nativo. Si no está de acuerdo, pues tiene las puertas libres, tampoco no podemos hacer atajo.

Bueno, sinceramente en la ley no dice que hay que parcelar. Porque el territorio es de todos, el comunero puede hacer donde mejor le parezca, pero siempre un poco consentido por la directiva para que haga su actividad agrícola. Pero ahora se hizo lo siguiente, como vivimos cerca de la población, está a cuarenta minutos nomás en carro, entonces dale su parcela donde el comunero va a hacer su actividad, aproximadamente unas treinta hectáreas, a pesar de que esas treinta hectáreas nunca por nunca lo vamos aprovechar. Ahora si queremos hacer depredación de bosque para ocupar las treinta hectáreas es por gusto. Eso yo, sinceramente, con lo que he caminado en otras partes, porque para obtener producción, así sea planta cítrica, palta, plátano, yuca, no necesitas hacer, pues, semejante.

Para chacra. Claro, plátano, basta una o dos hectáreas, hasta tres hectáreas, hasta cuatro, pero lo que se hace difícil es para mantener, pero hay que estar ahí. Para ser agricultor hay que tener herramientas completas, tener su podadora y otras herramientas.

Como, por ejemplo, acá en otros lugares los cítricos son manejados, no dejan crecerlos altos, ni la palta, bajo nomás y le fumigan para que no le entre hormiga, otros insectos que le hace feo, limpiecito, como lo ve usted en el mercado, limpiecito por qué, porque está manejado eso. Lamentablemente tiene que ser así. Ahora hay que fumigar para eliminar el gorgojo negro; la yuca, igualito. Cada planta debe ser una nomás, no tres, cuatro troncos porque le quita la fuerza.

Sí, naranja igualito. Hay que podarlo, palta también hay que podarlo. Todo eso necesita en Madre de Dios. Las autoridades no se preocupan; por eso, la producción de agricultura es mala a pesar que tenemos bastante terreno. No es buena producción: arroz, por ejemplo, así como trabajamos nosotros arroz tradicionalmente, rozar, tumbar palo, luego sembrar a contra carga, ¿cuánto bota? 1,800, 2,000 kilos. Cuando echan bien, sin embargo, cuando es manejado bajo riego, ¿sabes cuántos kilos bota por hectárea? 8,000 a 10,000 kilos. Yo he visto por San Martín. Así lo trabajan, porque los ingenieros agrónomos están con ellos. Claro, yo soy de la idea de que enseñen, para tener buena producción. Hay dos caminos: la directiva tiene que

relacionar con las autoridades, por ejemplo, el Ministerio de Agricultura, INRENA, que nos apoye con los técnicos, con los agrónomos en el campo, la forma de sembrío, el manejo, que no le entre hormigas. Pero para eso necesitas capital. Yo creo que la comunidad podría garantizar con el albergue para un préstamo, para tener todas esas herramientas para manejar.

Es que ahora los comuneros se han malacostumbrado. Como reciben cada fin de año su utilidad, «no, es mi plata». Cada año deja 600 mil, 500 mil soles. Entonces, con esa plata se puede hacer una buena producción, una súper producción en Infierno, pero para eso tienes que estar ahí. Ahora, aparte de eso, la directiva tiene que moverse, con esa plata moverse, venir a Lima, a Arequipa a buscar mercado para vender naranja, plátano, tantas cosas que produce, porque Maldonado una entera le haces atorar.

Sobre precios. Hay dos cosas, hay rescatistas que tienen su puesto de venta en mercado o también venden en las calles, pero hay rescatistas... Por decir, usted tiene su puesto en el mercado, yo soy rescatista, yo te voy a decir: «*señora Coca, yo voy a rescatar plata de yuca. Bueno de todo. De ahí usted me compra*». Pero de eso que yo lo rescato, yo voy a pagar 8 soles por racimo o 10 soles por racimo, depende del tamaño. La yuca, 40 soles, la saca de 50 a 60 kilos. Entonces yo a usted le vendo a 50, usted me paga 50, de cada cosa estoy ganándome siquiera 10 soles, 5 soles o de repente más.

De todo eso, de cada cosa estoy ganando, de eso ellos viven. Por eso, estas serranas son astutas. Nunca dicen: «*ha subido plátano porque no hay*», como nos falta mucho vendemos ya por salir más rápido, carne, sachavaca, venados.

Todavía cazan sachavaca para vender al pueblo. Sí, porque sino cómo va a vivir. Por eso le voy a decir, allá compra a cuatro soles el kilo de huangana y venden Maldonado. Está a ocho soles el kilo de huangana, pero como estas rescatistas compran y venden a otro a 8 soles, de repente compran a cuatro soles, a usted le venden en seis soles; de repente, me estoy ganando dos soles por kilo. Saben vivir bien, bueno tienen razón porque no vamos a trabajar por trabajar, hay que trabajar para ganar algo, siquiera para poder vivir, pero así lo hacen. Por eso es que a mí no me pasa así nomás. Ahora la prohibición de caza, de pesca.

Nosotros vivimos colindante con la Reserva, sí pues, de la Reserva Nacional [Tambopata]. Ahora, de la prohibición yo

estoy de acuerdo con lo de la Reserva, porque si no fuese la Reserva, también Tambopata estaría ahorita destruido. Pero el Estado o el Gobierno debe pensar antes de poner en Reserva un sector. Primeramente, ver qué cantidad de gente ribereña vive ahí, qué cantidad de pueblos indígenas están dentro de esto, hacer un estudio de acuerdo a eso, porque le vamos a quitar su derecho de caza, pesca, todo eso, porque de eso viven esa gente. Haga un préstamo grande para poder apoyar o mejor dicho reemplazar sus actividades tradicionales, no regalar, sino un préstamo a largo plazo con mínimo de interés, de repente por tres años, 15 años. Pero ese comunero, o ese ribereño o esa población indígena ya no va a pensar: «*ahora tengo que matar un venado para comprarme siquiera un pantalón*», ¿por qué?, porque tiene plata. Aparte de eso, tiene que estar, como le digo, de parte del Gobierno, tiene que estar técnicos agrónomos para que le enseñe a producir.

No hay jóvenes Ese Eja que estudian para técnicos agrónomos. Ahorita no hay, pero es importante. Claro, para poder defender los derechos, de toda carrera. Abogado para defender los derechos indígenas; ingeniero, también para ver los territorios; contador, para ver los ingresos de las empresas, cómo está funcionando o no; un administrador de empresas, un ingeniero forestal, todo se necesita por lo menos siquiera cada mes, cada año que vaya. Entonces sí, los indígenas cambiarían de forma de cómo vivir, pero así como estamos es para lamentar.

Por ejemplo, la caza. Es que la huangana no está en un solo sitio. La huangana se traslada. Hoy día la hemos encontrado en tal sitio, al día siguiente ya no está. Tres, cuatro, cinco días, una semana, está aproximándose diez, quince kilómetros lejos o más.

Bueno, lo primero, que cuando uno ve huellas de huangana o su olor mismo, lo primero es a cazar. Agarra su escopeta, cartucho o lo que hay. Si se deja matar, si hay diez cartuchos y se dejó matar, los diez los dispara, porque tiene la idea de comercializar. No lo mata para comer. Comerá, pero mayormente todo es para negocio. Tanto como colonos y Ese Eja lo hacen igual: la necesidad.

A veces se dejaba localizar el tigre. Como el tigre es un animal feroz que come gente porque la atacan, entonces lo primero es matarlos. Ese Eja le odiaba al tigre: «*hay que matarlo*». Cuando ya llega a valer su cuero para negocio, peor ya ha sido buscado. Ponían trampas para chapar tigres, tigrillos.

La trampa para tigrillo solamente es inventada por los colonos. Una trampa que es muerte y la otra de lazo que se hace de cable acerado donde se ponía carnaza y el tigrillo viene, le agarra bien el cuello o el cuerpo y como es acero no lo puede romper así nomás.

Claro, los colonos han traído la trampa, la otra también. Ahora el invento de otra trampa es cajón. Hay que juntar varios palos de este grosor, más o menos, poner más o menos metro y medio de largo, de este ancho más o menos, a esta altura: no sobra tu palo. Acá bien clavado. Allá también bien clavado. Tiene su entrada. La carnaza se pone adentro. He ensartado en un palo que tenga gancho y acá esta su peligro. El peligro viene de allá: por la entrada el palo pesante puede ser pona verde, pesante, de este grosor. Ahí se viene descolgando, viene por encima. La carnaza está adentro y el tigrillo va, entra. Como está la carnaza, no tiene otro lugar por donde entrar. Jala y, al jalar, como el peligro está apenitas aquí en la soga, le jalas y dispara y ya se encerró solito. Bueno, eso hemos aprendido también de colonos.

Ahora, ¿hay tigres cerca de la comunidad de Infierno? Sí, ahora, por ejemplo, con la prohibición de la reserva, que está prohibido matar, miramos nomás. Pero es peligro también para el ser humano. Por eso, si a una mujer lo encuentra o a un hombre mismo si lo encuentra sin arma, se viene encima. Cómo uno puede defenderse. Eso dicen muchos. En la comunidad no hay gente que ha muerto por ataque de tigre, pero en Sonene si ha habido ataque.

Esta trampa para tigrillo que pone Zelený dice que se llamaba *ejeti sipiji*, una trampa con lazo, ya usted no le conoce. Antes dice que se cazaba en grupos, ¿alguna vez ustedes han ido a cazar en grupos?, o sea, ¿más de una persona, tres, cuatro? ¿en grupos? [Pregunta la entrevistadora]

Para cazar, lo que yo sé es lo que he visto: que antes, por ejemplo, aparecía huangana. No solito lo mataban, sino que se pasaban la voz todos. Todos se iban con su flecha. Y el que sabía más la forma adonde corre la huangana cuando siente a la gente. Por ejemplo, aquí está la huangana y por aquí está lleno: «*oye, tú vas a ir adelante, el otro por otro lado, tú vas a, primeramente, picar*». Todo está ya casi rodeado. Empieza a picar, grita, la huangana se viene. Ahí aprovechan los otros: cortar pasaje y eso es para cazar en grupo. Ahora, cazar sachavaca no es en grupo. Solo cuando se la vio. También decían para cazar maquisapa, decían en grupo.

También hacen grupo para matar maquisapa para la fiesta, ahora último que se hace. Cuando ya hace veinte, treinta, cuarenta años, cuando se organiza una comunidad en un lugar así como Infierno, Palma Real, tienen su territorio donde hay diez mil, veinte mil, depende. Ahí sí, por decir, llega su aniversario. Bueno, hay que hacer fiesta. No tenemos plata para comprar carne de res, para hacer parrillada, no sé qué tanta cosa: se van al monte: «*Tú estás designada. Para tal fecha necesitamos. Tráete una sachavaca para la fiesta*». Ahorra, hacer masato también. Pero ahorita, ya no. Eso de pensar que en la fiesta vas a hallar masato, no. Vas a hallar cerveza.

Antes la fiesta era puro masato. Mi mamá hacía masato, mis tías. Para hacer masato, se cocinaba bastante yuca, se machucaba. De ahí, bien machucado, procura que no caiga agua cruda porque se malogra. De ahí, le mascaba una parte, le movían bien, dejaban para dos tres días hasta que se fermente. Cuando está fuerte, ahí ya. Entre nosotros hacíamos cosho de pona. Ahí hacían que esté lleno, un aproximado de 50 a 100 kilos, más o menos así, porque tiene que haber harto.

Y ya empezábamos a hacer la fiesta. Ahí invitaban las mujeres. Nos emborrachábamos. Fuerte estaba. Se necesitaba unos cuatro o cinco días para que estuviera bueno. Ahora ya no hay eso. Ya no. Solamente ahora se hace masato que esté un poco fuertecito, pero cada uno en su casa. Pero para fiesta, poco. Ya no hay eso.

Antiguamente se hacía, por ejemplo, se cazaba una sachavaca, venía a avisar, se iban todos para que traigan su pierna, su espinazo, la cabeza, su menudencia, su hígado, su corazón, porque grande es. Toda su menudencia, no dejaban nada. Estando ya en la casa ahí le lavan todo, en el monte no se podía.

Cuando llegan a la casa, la señora ya empieza a cortar la carne para poder asar. Lo siguiente era, no sé cómo era, pero en mi grupo... Por decir, yo he cazado. Yo solamente como he cazado, ¿qué cosa tenía que traer? Nada más que espinazo, nada más. No puedo agarrar el resto. Y una vez que cada uno ha llevado, cuando está asado, entero el asado, sin pedacear, le llamaba a todos para que vengan a comer. Nosotros cocinábamos yuca, plátano, todo cociná-

bamos. Una vez que comían todos, ya quedaba un pedazo, ya eso se repartían.

Bien, les daba a esos hombres que han venido a comer, le daba. En el monte le cortaba en cuatro pedazos, dos brazos, dos piernas, aparte el espinazo y la cabeza, después la menudencia que es el mondongo, trae acá aparte todo, traían, la mujer se dedicaba a asar, hacían barbacoa, una vez que está asado ya invitaban a todos para que venga a comer, pero antes de eso, primeramente preparaban la yuca cocinada, plátano, chapo, todo eso, después de haber comido, lo que quedaba la mujer repartía a cada una de las personas que han venido, cada uno su pedazo llevaba. Se daba a todos.

He escuchado, los Toyeri se ponían una conchita en la nariz, se hacían una perforación, sí. Lo que mi viejo contaba era, cuando era chico había una persona, chonta especialmente preparado para hacer hueco, por algo que se supone que duele, le golpeaba y la persona que le perforan tenía que hacer dieta para que no se infecte, una vez que se sana ya empezaba a poner ese arete que hacían de concha del agua, lo hacían bien bonito, una especie de corazón o de estrella o bien le ponían redondo nomás. Eso se llamaba *bejo*.

Compadre Vicente, uno que cantaba, Vicente Nabatsewe que era de La Torre. Cantaba sachavaca, pero ellos cantaban solamente cuando hacían fiesta. Se ponían de acuerdo todos, se juntaban para pescar. Si no hay barbasco con *macote* en el monte. *Macote* se llama, juntaban cinco, seis tercios o de repente más y se ponían de acuerdo: «*vamos a echar barbasco al río*», echaban, no permitían que antes que muera a los chicos estén molestando porque si no, no va a morir, entraban todos cuando ya te decían los viejos: «*ahora sí ya pueden entrar y juntar*», con flechas picaba, lo que está muerto recogía, como por ejemplo el sabalo, el boquicho, la carachama y muchos otros peces pequeños.

Se cortaba el barbasco entre todos, hombre y mujeres. Hay que machacar, poner un palo donde se va a machacar, porque encima nomás lo que tiene es corteza, después adentro es puro palo, la corteza nomás.



José Tijé, Arasaeri

Comunidad Nativa Villa Santiago¹

Yo, verdaderamente, no puedo negarme ni tampoco decir que es mentira, a mí me han traído, no sé si bajo el vientre de mi madre, de Arasa, pero yo he nacido en Loromayo, acá. Mis paisanos Arasaeri eran de Camanti, Marcapata. Camanti, mi abuela, me contaba la historia diciendo: «Mira, hijo, más antes nuestra historia de arasaeri era muy alegre porque antes vivíamos solos en río Arasa, por eso dicen arasaeri, "indígena de Arasa"» ¿por qué? Porque mis abuelos han puesto su nombre Arasa. Arasa quiere decir "agua fría".

Dentro de esos miles de años que han vivido mis paisanos, el año 1400 han aparecido la gente de afuera, los serranos por la bajada de Marcapata. Los Arasaeri hacían mitayo, pescaban y una mañana encontraron una pareja de serranos, con su vestidura de poncho y con su quenita. Entonces, los Arasaeri, se han atrevido a conquistarle, a agarrar a los dos, y después de conquistarlos los han tenido tiempo ahí a los dos.

Y hablaban solamente por mímica, ellos hablaban quechua y los Arasaeri, en su idioma. Entonces el serrano dijo: «un mes voy a mi tierra a la sierra», entonces, le han dado permiso a esos dos. Se han ido y se han regresado dentro de tres meses. Entonces recién se han duplicado, han ba-

jado de la sierra más serranos. Los Arasaeri, dijeron «ese que arde en la altura es un serrano, no hay que matarlo, hay recogerlo, ellos también son humanos, hermanos somos», y lo han recogido. Y así en esa forma se han civilizado entre serranos y arasaeri. Y han vivido tiempo, años con ellos, se han multiplicado han tenido familia.

Después de eso, la conquista del Perú, que no sé cuál de ellos habrá entrado, porque no sabemos nada de dónde habrán venido y unos gringos se han aparecido de ahí, por la misma cabecera de Arasa. Entonces, ya viendo los nativos en número, ellos comenzaron a molestar a mis paisanas, a mis abuelos de Arasa. No pasó poco tiempo, vino la enfermedad que es sarampión. Como los paisanos decían: «Fierro trae enfermedad cuando se malogra, cuando se quiebra fierro es una enfermedad». No querían recibir fierro. Tenían unas piedras que habían traído de la sierra esos serranitos, unos cuchillos bonitos medio amarillentos, eso les daban a todos, pero no a los que han venido a la conquista. En eso mis paisanos se han contentado, han hecho fiesta, ya comenzaron a bailar como diciendo *taqueminchi*, bailaban con su pañuelito y antes bailaban también haciendo rondas, cantaban y se han acostumbrado.

Como estaba diciendo, cuando llegaron los gringos llegó la enfermedad, menos de un año han fallecido cientos de

¹ Testimonio grabado por María C. Chavarría y Klaus Rummenholler, el 11 de octubre de 2014 en la Comunidad Nativa Arasaeri Villa Santiago, en el río Inambari.

cientos, al ver que estaban muriendo todos sus paisanos, han podido escaparse de ahí, de Arasa, de Marcapata y El Diamante, donde está el pueblito Quincemil, por ahí vivían ellos, ese sitio. De ahí, unos se han compartido, no sé dónde estarán, pero la mayor parte se han muerto y una familia nomás se han venido, han cruzado por donde está la carretera quebrada Guardián, esa carretera que viene del primer puente de Quincemil, ahí han llegado, ahí también han vivido más o menos unos diez años.

De ahí se han bajado en balsa, en Shinescato [actualmente Nusiniscato] que es en nuestro dialecto *iguatoe*. Neote es un río donde estaban los carreteros, donde han terminado los mineros en Alabamba. En todo ese cerro había monte, los mineros tenían pampa, ahora está desierto, y ahí vivía Kalinowski. Tenía ganadería. De ahí sí se han desaparecido total, unos se habrá ido a otra parte o habrán muerto, qué será.

Y una familia Tijé, mi papá, mi hermana, mi tío, mi abuela hemos comenzado a bajar de Nusiniscato hacia Arasa a Inambari, que quiere decir "río de madre", en idioma "río madre". Llegamos ahí en el Loromayo, ese se llama el dialecto *Aguasigüepura*. Ahí se han quedado mis paisanos, o sea una familia. De ahí la gente ha venido de Maldonado, de afuera, una herradura había, mulas entraban, mineros.

Del Loromayo hemos ido al frente de Kimiri, ahí hay una isla; ahí hemos estado casi tres años, y ahí ya estuve yo grande. Mi abuelo me contaba toda la historia y lo poco que yo sé es lo que estoy hablando, no sé mucho. De Kimiri hemos encontrado a un tal japonés de la Segunda Guerra Mundial², se habían venido, no sé por dónde habrán venido, pero han aparecido ahí donde es el puerto Mazuko y ahí tenía su chacra, su casa y trabajaba todo lo que era verdura, arroz, maíz y animales de aves, eso nomás tenía Masuko. Por eso yo cuando era chico escuchaba: «*Chico, yo llamando Zanko*³, *Masuko es mi apellido, yo soy Masuko Zanko, otro nombre no tiene*», esos dos nombres nos

decían, ahora pioneros que viven en Mazuko dicen que es José Mazuko, no es José Mazuko, solamente ponían dos nombres, ellos se han identificado con José, mentira, no es, eso han sacado ellos. Después de eso, explotación hacía Mazuko San, en balsa llevaba su producto a Puerto Maldonado, ahí sí recién han llegado sus paisanos y día y noche han trabajado, hacían su casa. Y en eso que ha llegado se ha descubierto en la boca de Kimiri a la minería, y ahí sí han poblado, en la boca de Kaichí han poblado, para acá han poblado, en Kimiri Chico también han poblado, gente cualquier cantidad, de dónde venían, de Puerto Maldonado, no había carretera ni nada, en 14 metros de canoa traían víveres de Maldonado, tres, cuatro, cinco canoas llegaban. Quince, veinte días llegaban a Puerto Maldonado a pulso.

En el río Lambar. Nunca había motor antes, eso sí he visto yo. Más o menos tres años ha durado eso, y de ahí se han esparcido todos, otros se han ido a Maldonado y Mazuko San creo que ha fallecido.

Seguramente está enterrado por acá. En eso nosotros ya estábamos despiertos y vino un misionero que se llama padre José [Álvarez] e hizo donde está en pueblo Punki, en altura, ahí abajito hay un pastal, un campo. Ahí ha venido a formar una misión⁴. Y ahí nos ha llamado a nosotros porque éramos chicos, nos ha llamado para que vayan a la escuela, y ahí hemos estudiado un año, o dos años, no recuerdo. De ahí me he ido al Cuzco, ahí estuve poco tiempo, cuando he venido del Cuzco, mi madre falleció cuando yo he tenido seis años y nos hemos quedado con mi papá nada más.

Mi mamá se llamaba Teresa Sakarene. Por eso yo me llamo José Tijé Sakarene, pero en mi documento no reza eso, sino reza Huarayo⁵. De ahí hemos llegado cuando ya falleció mi mamá, hemos bajado acá al frente del mirador, arriba donde vive Mendoza. Ahí hemos vivido más o menos unos dos años más, de ahí hemos bajado más casi a

² Un buen número de familias nikkei se refugiaron a las zonas más remotas como Madre de Dios, cuando estaban perseguidos durante la II Guerra Mundial. Los de Puerto Maldonado se refugiaron en el río Tambopata. El verdulero Mazuko probablemente fue uno de ellos [Nota de Thomas Moore].

³ Probablemente, Masuko san, que sería la forma en japonés de señalar que su nombre es Masuko.

⁴ El misionero dominico José Álvarez Fernández informa sobre su primer viaje a los ríos Inambari y Arasa, poblado por el pueblo Arasaeri, los días 18 de junio al 15 de julio de 1930, procedente de la Misión Lago Valencia. "Una excursión por el río Araza" (*Misiones Dominicanas del Perú* 13(63):60-69, 1931), fecha anterior a lo que relata José Tijé aquí. En 1933, el padre José Pío Aza publicó "La tribu Arasaeri y su idioma", donde aparece por primera vez un resumen del mito 'anamei y el primer registro del idioma Arasaeri (*Misiones Dominicanas del Perú* 15(77):139-144) y comenzó a ampliarlo en 1935 con "Vocabulario Arasaeri o Mashco" al publicar su vocabulario Arasaeri (*Misiones Dominicanas del Perú* 17(90):190-193) y, más completo como librito de 36 páginas titulado *Vocabulario Español-Arasaeri* (Lima: Sanmartí y Cia.). La incorporación de los Arasaeri y otras parcialidades Harakbut en la Misión San Miguel de los Mashcos en el lugar llamado hasta hoy Punkiri en el bajo río Kaichihe, tras varias expediciones, ocurrió en 1944 (Álvarez Fernández, José, 1944, "La misión de San Miguel de los Mashcos en la actualidad". *Misiones Dominicanas del Perú* 25(145):245-256). Es probablemente esa la experiencia que está relatando José Tijé aquí [Nota de Thomas Moore].

Puerto Carlos, más abajo, casi cerca a Ponal. De Ponal hemos vivido un año, de ahí hemos surcado al lado del señor Eusebio Coral, tenía su lote, era un viejito que vivía con su familia. Después hemos pasado más arriba, en altura vivíamos, y entonces Eusebio Coral nos dijo: «Este es mi terreno, así que ustedes pueden irse de acá», de ahí nos hemos retirado a una quebradita.

No se peleaban. Les decía que se vaya y se iban. De ahí, como éramos grandes, mi hermano y yo hemos pensado qué vamos a hacer si mi papá solo cómo vamos a tenerlo, queríamos ir a otra parte, «no, acá nomás estamos». Ahí en Puerto Carlos más arriba nomás estábamos. Y hemos venido a ver dónde se puede hacer, porque yo ya había estado pensando cuando hemos ido a la escuela, a la misión en el convento, cuando ya estoy en el segundo, tercer año de primaria, estoy hablando en 1953, ese tiempo he estudiado yo, me dijo «*mis hijos tienen que estudiar*». En balsa bajamos nosotros, mi hermano y yo, en el mes de abril, una balsa que traía una carga de Arasa y en esa balsa grande hacemos campamento y nos vamos a la misión del convento, cada vacación veníamos aquí.

En El Pilar [donde fueron a estudiar] los chicos pasábamos una parte bien, una parte mal. En la parte de educación nos trataba bien, la parte de alimento más bien pésimo era, todo cuestión de vestidura, cuestión de salud nos trataba bien. Hemos aprendido a trabajar hueras, hortalizas, injertos, eso nos han enseñado los curas.

En invierno hemos venido acá a hacer chacra, en 1954, al Puerto. Pero una intención ya teníamos planificada, yo siempre he querido hacer comunidad, entonces hemos hecho un croquis con el padre Nemesio [Martínez] y él ha dibujado y con eso hemos hecho hasta que terminamos nuestra primaria. Una vez que hemos terminado, hemos pedido seguir y nos ha negado el cura, nos dice que «no, ustedes ya están grandes, ustedes pueden conseguir sus compañeras, si ustedes quieren ser misioneros y ayudar, sí podemos apoyar».

En ese tiempo no había apoyo, si no tienes plata, no. Hemos venido al lado de mi papá y hemos hecho casa, ya teníamos chacra, tenemos sembrado esto, para terminar ya teníamos todo, yo aparte hice mi chacrita de maíz, de todo. Cuando estábamos acá colocando todo, ha pasado la carretera, y

hubo también un crimen. Mi cuñado Manuel Yuringo a su paisano mismo lo ha asesinado acá en la carretera por venganza, no puedo decir que sí. Y así sucesivamente hemos formado una comunidad campesina de pequeños agricultores con la gente que ha llegado, y en tres años más hemos cambiado nombre, Comunidad Nativa Arasaeri, eso vamos a formar, y a la gente hemos dividido, «*ustedes para acá, otro para este lado, otro para otro lado, nosotros vamos a quedar acá en la comunidad nativa*». Cuando ya había titulaciones, ya no había su nombre de los allegados, solamente la familia Tijé nada más, eso ha pasado. Eso le puedo contar, Klaus, la historia, ahora, moderno que ha nacido como estoy contando Thomas Moore, nos ha apoyado bastante y le agradezco a él, y él me decía: «*José, vamos a hacer, ya tenemos bastante chicos, vamos a poner un colegio en Puerto Maldonado, secundaria, ahí van a estudiar, vamos a formar una Federación*», «ya», le dije. Yo con él y con otros más de Infierno, con Miguel Pesha.

Con él nos hemos reunido. En ese tiempo había el presidente Manuel Kuakibehue, después ha sido presidente Miguel Pesha, después otro, no sé quién, en ese hemos caminado para formar una Federación Nativa en Puerto Maldonado. Thomas dijo: «*Aquí hay becas para los alumnos que han terminado su secundaria*». Como yo tenía dos sobrinos, Fernando y Javier, y después los restos de Amaraeri. «*En Lima van a estudiar*», dijo Thomas. Y yo le digo a mi hermano: «*Qué tal a tu hijo lo vamos a mandar a estudiar a Lima, y ese no es estudio secundaria, sino va a estudiar en universidad, y ya depende de él qué cosa quiere estudiar, no podemos dirigir, es el deseo de la persona*». «*Primero es mi hijo, yo no quiero*», entonces yo le digo a Fernando: «*Fernando, escápate de acá, vas a ir a Lima*». Felizmente se ha animado, se fue con Thomas Moore e inmediatamente se fue a Lima para que estudie. Por eso yo le digo a mi hermano: «*Gracias a Thomas Moore que ha conseguido becas para tantos niños de la selva, de Quillabamba también ha conseguido*».

Y se han ido como cuatro, de acá se han ido cuatro, de ahí dos, nativos machiguengas. Acá también su hermana de la Gloria tenía uno que ha estudiado también en Quillabamba, también se ha ido, pero no ha estudiado. Y así ha sido la historia. Cuando ya hemos sacado titulación de esta comunidad Arasaeri vino la fiebre de minería, ¿qué pasó?, todos nuestros territorios han denunciado, después de que

⁵ Probablemente, error de los sacerdotes que le dan como apellido materno el exónimo “huarayo” (Ese Eja) aunque su madre era Arasaeri [Nota de los editores].

todos estamos saliendo en periódico: es prohibido denunciar dentro de territorio de comunidades nativas, pero Minería ha aceptado todo y han hecho lo que han querido.

El territorio de la comunidad que ya estaba titulado, con todos sus papeles en regla. Eso es lo que ha pasado, ya nosotros hemos carecido bastante, porque a la machada, a la prepo no quieren. «*Si quieren les voy a dar el aporte, si no, no, me cuesta; he pagado al Estado así que ustedes nada, cuestión de minería*». ¿Qué vamos a hacer nosotros? Tenemos que humillarnos y tener un poco de conocimiento. En qué vamos a rescatar ya, que nos dé siquiera regalías. De ahí hemos ido nosotros, nos quejamos en la FENAMAD, cero; nos vamos a autoridades de aquí, cero. A dónde nos vamos a ir a quejar, no teníamos por dónde, eso es lo que ha pasado en cuestión de minería.

Y ahora qué hacemos aquí en la playa, ya pues, ahora vamos a hacer siquiera algo, nosotros vamos a estar ahí mirando y delante de nosotros van a estar trabajando, capaz también nosotros vamos a trabajar, ¿sí? una parte, pero hemos puesto, no nos pagan, no quieren pagar nada, esos han hecho lo que han querido, ya es tiempo de que nos paguen y mira si están... «*no puedo pagar porque nos cuesta*». Y así la gente, dicen los de Mazuko, esta comunidad nativa es minera, no trabaja tanto, así conforme hay denuncia, ¿te das cuenta?

Le baja al suelo, qué vamos a hacer, antes de todo que haya denuncia, han venido coreanos cuando era presidente [de la Comunidad] Gloria [Tijé], qué hizo, quería ser dueño de todo.

No hablaba español. Lo han llevado a Lima, le han podido aumentar denuncias, porque esta era la denuncia. ¿Cómo se llama cuando hemos ido a Lima a recabar derechos de la minería? Rey 6, Rey 5 nos ha pasado, todo para Lima con documento con el doctor Felipe Pacuri, él sabe muy bien cómo ha sido. De ahí, como estoy diciendo, había fiebre de denuncias de minería, ha dispuesto mismo el Estado para que nosotros estamos como invadido. Cuando nos han preguntado ACCA, creo, ¿Acá en Villa Santiago hay plan de vida? Yo le digo: «*Plan de vida no hay, a los mineros sí*», y en esa forma nosotros mismo hemos pensado cómo vamos a hacer, ella con su esposo, yo solo, mi hija hemos comenzado a hacer chacra el anteaño pasado, sembramos plátano,

yuca, cacao, actualmente hay bastante. Y último este años, no sé qué empresa que está dando a formar piscigranja, ahora hay huecos fresquito que no sé qué empresa ha hecho. Tres cuatro pozos ha hecho, el resto no tenemos nada. En eso estamos nosotros ahora, por eso estoy diciendo que no sé qué pensamos porque no tenemos terreno para vivir y la gente acá estamos produciendo más. El año pasado, hay una señorita que nos ha prometido: «*Donde ustedes han vivido durante tantos años pueden rescatar, hay terrenos libres, son doce mil hectáreas*», nos ha propuesto, y en catastro, en Quincemil, donde vivían mis abuelos. Entonces, tal sitio es una pampa y son 12 mil hectáreas y llega a San Gabán, y creyendo que es verdad, yo le hecho reunir a toda mi familia que viven en Alerta, en Puerto Maldonado, que viven en Lamparillo, han venido aquí, hemos ido más de cincuenta, no sé cuántos hemos ido.

Habla su hija: «*Y nos pone una traba tremenda, que ya está parcelado, la gente ahí viviendo, nos ha dicho qué cosa más nos queda a nosotros. Que el alcalde a nombre de Arasaeri está sacando presupuesto en Cusco. Y eso ha venido la señorita de ambiental la vez pasada y nos ha dicho*».

La señora ha venido acá a investigar por qué Arasaeri vive acá y de dónde ha nacido Arasaeri. Entonces, nosotros le hemos dado la información, Arasaeri ha nacido en Quincemil, en Quintamante, Marcapata, todo eso le corresponde, de ahí ha venido toda la familia acá a vivir. Como sus padres vivían allá y toda la familia, y como han muerto ellos querían rescatar eso, Arasaeri querían rescatar de Arasa. Y qué hace el alcalde, junta puro minero, como él le interesa que también era minero, dice: «*No, no podemos dar a esa comunidad*», pero cómo le dan a San Lorenzo, San Lorenzo es puro *wahaiipi* [personas de origen andino]. Ahora en Cusco eso están investigando y van a agarrar con Puerto Maldonado de cabeza a cabeza, por qué Arasaeri está así y por qué San Lorenzo es nativo, porque todos son de Acomayo, acomainos son, yo le digo: «*Señorita, usted pregúntele ¿qué etnia habla?* [sic], *te va a decir, en cambio nosotros no*», Entonces, el nombre también están utilizando de San Lorenzo, de nosotros⁶. Nosotros podemos ir a San Lorenzo a desalojarlos a esos, así le hemos dicho a ambiental, entonces ambiental dice que hay que coordinar en Puerto Maldonado y hay que investigar, y el día 12 van a estar investigando a San Lorenzo, qué nativos son, qué etnia.

⁶ San Lorenzo y Huacumbre son dos asentamientos mineros de puneños que se hicieron reconocer, falsamente, como comunidades nativas Amaraeri. No son reconocidos por FENAMAD [Nota de los editores].

Puro *wahaipi*, sicuaniños, cusqueños, solo un viejito que ha hablado con ese dialecto y ese viejito ya murió hace años, eso es lo que estamos reclamando, el nombre no pueden poner en otro sitio y hacer pasar de nativo y ellos no son nada, ellos son de la sierra, así sí podrían ser, y eso es lo que estamos reclamando, y la respuesta nos la van a dar de aquí a quince días ha dicho, nos va a dar la respuesta para poder ver.

Yo les digo, mis paisanos en cuestión de drogas, no usamos ayahuasca. Ayahuasca usan por parte de Ucayali, nosotros para curar enfermedades que teníamos tomaban toé⁷.

En Arasaire es *hayapa*⁸ y eso tomaban y volaban igual, pero ese remedio es más sano que ayahuasca, ese ayahuasca no es planta de cultivos, ese es del monte, ese remedio es del diablo, eso estoy diciendo yo, en mi dialecto estoy hablando.

Todo es diablo. Así que por eso nosotros no usamos, tampoco yo no sé tanto de eso. Sí sé curar con hojas, pero no tomar, no vale, te vuelves loco, piensas una cosa, otra cosa, la ayahuasca te engaña muchas cosas, hasta a mí mismo cuando me han invitado me he enfermado, casi muero, desde ahí, ahí nomás. A mi esposa cuántas veces he podido hacer sanar con ayahuasca, no ha podido sanar, he gastado plata y no ha sanado, se ha fallecido. Por eso yo no creo en ayahuasca, ayahuasca es del diablo, y eso estoy contando en mi dialecto.

¿Nosotros no criamos *hayapa*? Allá hay abajo, pero no criamos. Es malo para los chiquitos. Es espíritu fuerte. El toé es espíritu fuerte, es como un humano y no vale eso, por eso es que no criamos. Claro que es bueno, él toé cuida casa, en cambio el ayahuasca no cuida, el toé se tiene que sembrar allá con mucho cuidado, cualquier persona ratera, enemigo que viene, te llama tu nombre, cuando volteas no hay nadie, de ahí te asustas tú mismo. Una vez así ha pasado, yo tenía lo que me ha dado Wachiperi.

A veces se ponía como víbora, de noche el arbolito se hacía como víbora, y a los chiquitos siempre hacía asustar a mis hermanitos, de ahí lo ha mandado cortar, y con lo que le ha cortado mi mamá casi se muere.

Nosotros, mi papá y yo curamos, tengo dos mil pacientes que curo, tengo hartas plantas para curar, tengo para las infecciones, tengo para todo. Para el susto, todo se cura.

Mi hija ha aprendido sola porque ha habido unos cursos de AMETRA 2000. Didier le decían, medio blanconcito, era alto. De AMETRA 2000. Didier [La Caze]. Hemos tenido cursillo en Infierno, en Diamante, boca de Manu, ahí hemos tenido un cursillo, en Infierno, eso en Puerto Maldonado, me faltaba uno para titular, no he ido, sino hubiese aprendido mejor. Pero siempre salvamos personas, curamos personas.

Mis nietos no quieren aprender. Marcia quería hacer un huerto con plantas. Su hija: «*Eso queremos rescatar, porque la otra vez han venido para hacer turismo y nos estamos formando en tres grupos, mi hermana acá, yo acá con mis hijos y restaurante turístico ya está funcionando. En medicina está funcionando, pero no tengo para hacer parcela demostrativa, ahora mi hermana al otro lado quiere hacer su hotel de turismo y su piscigranja, las pozas, ya ha hecho su piscigranja, ahora le falta su hotel. A mí me falta mi parcela demostrativa de hierbas curativas, solo huesos, lisiados de hueso, y curo para infecciones interiores, golpes, eso curo yo*».

Si hay oportunidad, Thomas Moore ha hecho como un libro, primero hizo Miguel Alexiades, ¿se acuerdan? “Salud para todos con plantas”⁹, No tengo ese libro; no me han dado a mí, a otras le han dado, a otra comunidad han dado, a otros han dado.

Ahí está mi remedio, con eso me curo la artritis, cuando duele el hueso con eso lo sobo. A mí me había cogido, ya mis manos habían quedado así.

⁷ Toé es voz shipibo y del castellano regional para la planta arbórea floripondio (*Brugmansia* sp. o *Datura* sp.) que es alucinógena. En el el idioma Harakbut se llama *hayapa* (Arasaeri) o *ayapa* (Arakbut).

⁸ *Hayapa*, voz Harakbut para la misma especie alucinógena que él está llamando toe. Es importante en la medicina tradicional Harakbut [Nota de Thomas Moore].

⁹ El libro *Salud para todos. Plantas medicinales y salud indígena en el departamento de Madre de Dios. Un manual práctico*, de Didier La Caze y Miguel N. Alexiades, fue publicado en Cuzco, en 1995, por FENAMAD y el Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas y distribuido entre todas las comunidades nativas de la cuenca de Madre de Dios. Otro libro, *Uso tradicional de las plantas medicinales en las comunidades nativas de la Reserva de Biósfera del Manu, una Guía con apuntes de propagación de especies medicinales, producto de las comunidades nativas Diamante, Palotoa-Teparo, Queros, Santa Rosa de Huacaria y Shipetiari*, fue publicado en 2008 y distribuido entre las comunidades nativas autoras, sin distribución comercial. Este último libro fue elaborado en el contexto de un proyecto del Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, la Universidad de Oxford y la Darwin Initiative, 2004-2007, liderado por la socióloga Adela Reátegui apoyada por las ingenieras forestales Soledad Ortiz y Edith Pipa. Thomas Moore solamente escribió la Introducción [Nota de Thomas Moore].



Luis Tayori, Arakbut

Comunidad Nativa Puerto Luz¹

Mi nombre es Luis Tayori, soy del pueblo Arakbut, de la comunidad nativa de Puerto Luz, que está ubicada en la provincia del Manu, Madre de Dios. Todos mis estudios los hice en mi comunidad y luego terminé mi secundaria en Ucayali. [Llegué a ser dirigente] con los ejemplos de los grandes líderes que tiene el pueblo Harakbut, como Antonio Iviche, Pedro Quique y otros que ya dejaron de existir. Me han ayudado a ser igual que ellos. Soy el presidente del Consejo Harakmbut Yine Machiguenga, y ya voy por dos periodos. El trabajo de revitalización cultural ha sido bien fuerte a través de estos años que he estado [liderando] COHARYIMA².

Vengo de una primera generación después del primer contacto con la sociedad nacional, del interior de la actual reserva *Pugnama*, que es territorio ancestral del pueblo Harakbut. Existe todavía mi papá, que fue el primer contacto con los misioneros [cuando] había tenido seis o siete años. Es difícil de calcular su edad, ya es un anciano. A través de los ancianos, todas las historias se transmiten de generación en generación, manteniéndose vivas. Como mi papá, pocos ancianos están quedando.

Esto me ha motivado a recuperar todo lo que es la cultura Harakbut. El fin es publicar e insertarla en centros educativos, porque es ahí donde tenemos que empezar a que los niños se identifiquen con nuestro pueblo.

Hemos conseguido que se reconozca por parte del Gobierno Regional una danza, una ceremonia ritual muy tradicional del pueblo Harakbut: Los hijos de Wanamej³. Es un logro importante porque hablar en manifestaciones culturales en nuestra región es bien difícil, porque con la Interoceánica y la actividad minera, se ha producido una migración masiva hacia la región y eso hace no tener en cuenta los siete pueblos que pertenecen a Madre de Dios.

[El Gobierno Regional] está trabajando con asociaciones culturales, pero muchas veces estas presentan representaciones que no se parecen nada a la cultura real, [son] un trastoque de lo original. Hay un desconocimiento [de nuestra cultura] que nos preocupa como organización y pueblo. [Los funcionarios públicos] son ajenos a la realidad, si no estamos nosotros insertados en las instituciones públicas, nada va a cambiar. Los gobernantes

¹ Entrevista realizada por María Chavarría y Klaus Rummenhóller, el 12 de marzo de 2015 en la oficina de FENAMAD, Puerto Maldonado.

² Luis Tayori, un destacado joven líder Harakbut, fue presidente de COHARYIMA hasta agosto de 2017, cuando concluyó su mandato.

³ Ordenanza regional N° 37-2012.

deben tener voluntad política porque a través de las organizaciones hacemos lo que podemos. Los que tienen que sensibilizar este tema son los gobiernos locales, por medio de ordenanzas municipales, darle con más fuerza a este tema, y trabajar y articular con FENAMAD. Los que gobiernan entienden que la región es solamente Maldonado y ese es el gran problema, no hay ese trabajo conjunto con el Ministerio de Cultura y las organizaciones indígenas competentes para concientizar qué tan importante son de las culturas vivas de la región.

Hace poco hicimos un reclamo. El Ministerio de Educación ha tenido el peor error al no tener una estadística de cuántas variantes existen de nuestra lengua; hay variantes que están extintas, hay otras que están por extinguirse, y hay diferentes niveles para clasificar el idioma. Hay variedades que son más vitales que otras, y eso ha descuidado el ministerio. Está empezando por lo que ya hay extinto. Tiene que fortalecer nuestro idioma, por lo tanto tiene que ayudar a un pueblo a rescatarlo. Por ejemplo, hay varios sinónimos como *sapiteri*. Del mismo sabemos que ya no existe y si el Ministerio quiere recuperar eso, tiene que trabajar con algunos si es que hay. [El Ministerio] ha trabajado solamente con profesores y la preocupación es que no solo deben participar los profesores, sino desde el inicio debe ser una construcción entre ancianos, jóvenes y docentes, más que toda la participación propia de la comunidad, es ahí donde se va a fortalecer más este aspecto.

Los principales problemas de las comunidades son primero las malas infraestructuras. Algunas comunidades no cuentan con puestos de salud. Si hay una posta, no está implementada con medicinas. Muchas comunidades están en proceso de ampliación. Existen los mal llamados indígenas en aislamiento voluntario y piensan que son objetos exóticos; no hay respeto hacia esa población. Otro problema que estamos afrontando como organización [es que] el Estado ha creado leyes; yo diría que solamente “ha creado leyes”, pero no [las] implementa. Los que están cargando la cruz ajena somos la organización [indígena], lo que debería ser papel del Estado lo hacemos nosotros en las posibilidades que tenemos.

La excesiva migración ha hecho que termine como mal vista la minería. [Hay que entender] cómo se ha venido trabajando en las comunidades. Por ejemplo, en el [río] Karene en los años 1960, 1970, han venido trabajando de una manera artesanal. En la actualidad, la sociedad

[indígena] tiene otras necesidades. Los hijos van creciendo y tienen el derecho de seguir progresando como personas y por más que diga el Estado que existe una ley, [tienen] el derecho a una educación. Los pueblos indígenas hacen lo que pueden frente a la presión misma. Algunas comunidades podrán trabajar con motores de alto caballaje. En mi comunidad se sigue haciendo uso de la fuerza humana, que es con la carretilla y el palo. No podemos satanizar la minería en las comunidades porque las mismas hacen minería según sus posibilidades. No tengo conocimiento que alguna de las diez comunidades que trabaja minería ha podido formalizarse, los requisitos son inalcanzables.

La Reserva Comunal Amarakaeri tiene una historia larga. A través de FENAMAD, el pueblo Harakbut planteó querer recuperar el territorio ancestral de donde se desplazaron para que esto sea un resguardo para el pueblo. Han sido 12 años de lucha en diferentes escenarios, con diferentes gobiernos. Y ni bien sale el reconocimiento como Reserva Comunal, milagrosamente aparece la licitación del lote 76 [que] está al interior de la reserva. Esto no coincide con el objetivo de la reserva que es cuidar las cuencas. A la vez de otorgar esta concesión a la petrolera Hunt Oil, el SERNANP debería vigilar [la reserva] a nombre del Estado.

La petrolera es una gran amenaza. Se ha luchado tanto con el solo objetivo de mantener vivas las cuencas, proteger las cuencas que alimentan a Madre de Dios. Esta actividad está haciendo peligrar por más que haya una tecnología avanzada que digan. Para nosotros la actividad petrolera es sinónimo de contaminación y destrucción de las cuencas hidrográficas. Nosotros estamos al día de lo que pasa en otras partes de la Amazonía.

El Estado tiene que aplicar bien la palabra cogestión. Veo que [el ECA-RCA] recién está encaminando como institución; está mostrando solidez, que ya cuenta con propio equipo técnico, lo básico para funcionar y es el único vocero de las comunidades [beneficiarias]. Todavía no hay esa buena articulación por parte de SERNANP; todavía hay dificultades, me imagino que por estar en el lote 76.

[La petrolera] nos ha afectado bastante, más que todo en el tema social, sabemos que aplican la misma estrategia, dividirás y triunfarás. Hay familias peleadas entre nosotros sin saber qué verdaderamente significa la palabra *desarrollo*. Para mí, *desarrollo* es que estén las comuni-

dades bien identificadas con su cultura, que la comunidad misma sea autosuficiente con la economía indígena. Algunos comuneros todavía piensan que la petrolera va a ser la solución y no tienen bien claro cómo queremos desarrollarnos. Este problema es visible, la estructura comunal organizativa también ha sido bien afectada.

En el territorio ancestral se han desarrollado dos culturas: Inka y mi pueblo. Se ha encontrado vestigios, el propio personal me dijo que había encontrado dos ollas Harakbut en la plataforma [de la petrolera]. Mi cultura está siendo intervenida en esa zona, para muchos que no conocen la reserva es un misterio pero no es novedad para nosotros.

No solo es una Reserva Comunal, sino un territorio ancestral con contenidos muy particulares, pues no hace mucho que hemos entrado en contacto con la sociedad occidental. Estamos hablando de los años 1940 o 1950; es reciente. Podemos encontrar todavía las chacras tradicionales, arpones de pona, ahí donde se está realizando la plataforma [de la petrolera] es el corazón de los siete clanes del pueblo Harakbut. Y por eso que nos amerita con más fuerza hacer el mapeo cultural en territorio ancestral, y eso va a ser una herramienta importante para demostrar que ese es territorio ancestral.

En la actualidad, se habla bastante sobre cambio climático. A través de FENAMAD empezamos una tarea de sistematizar y recuperar semillas nativas, lo que llaman los ingenieros la *biodiversidad*. Por ejemplo, hay variedades de piña que maneja el pueblo Harakbut que son propias del lugar, con diferentes sabores y aromas, muchos desconocen sobre ese tema. Por los años han quedado solamente 14 variedades. Diversos tubérculos nativos

de la zona son bien adaptables al cambio climático. Por ejemplo, en las últimas inundaciones, gran cantidad de tubérculos se han resistido a las inundaciones, a la humedad, y eso indica que son fuertes frente al cambio brusco de temperatura y eso puede ser un aporte para la cadena alimentaria, de cómo se adaptan estas semillas. Hacer conocer al mundo que tenemos lo nuestro, ya que en la actualidad se habla de la [seguridad] alimentaria. Y eso es un duro trabajo que nos falta hacer, estamos en el inicio, haciendo un muestreo de parcela demostrativa de estas variedades antes de que desaparezcan.

Los que nos miran de afuera consideran que las costumbres diarias de un pueblo ya no son necesarias. Pero es importante, por más que hayan pasado miles de años, que permanezca viva la memoria de nuestro pueblo.

Es importante que nosotros como pueblo mantengamos ese espíritu de conservar nuestro idioma porque a través de ello existimos. Que la comunidad la mantenga viva en su territorio, es ahí donde van a hacer sus expresiones en sus actividades diarias. Entiendo que por la presión misma, la nueva generación tiene otras opciones de querer salir de la comunidad. Eso sucede porque no hay una buena concientización, piensan que la única solución es salir de la comunidad. Hay diversas formas para sobresalir como persona en nuestro territorio teniendo todo a la mano. Entendemos también que es voluntad propia dejar de hacer algunas prácticas y eso es a consecuencia de que no hay una buena implementación a nivel de educación, no hay un currículum insertado en nuestra cultura. Se habla mucho de fortalecimiento de idiomas, pero en Madre de Dios no vemos eso, lo más básico para mantener vivo nuestro pueblo es a través de las aulas con los niños.



Juana Payaba Cachique, Shipibo Comunidad Nativa de Tres Islas¹

Soy Juana Payaba Cachique, soy expresidenta de mi comunidad. Estoy aquí para contarles como estamos viviendo dentro de la comunidad nativa de Tres Islas.

En cuanto a la cultura, Tres Islas sigue valorando lo que es su cultura, pero ya no en la totalidad como antes. Gracias a dos profesoras bilingües que tenemos, una es Shipibo, la otra Ese Eja, se está recuperando lo que es la cultura en la comunidad nativa de Tres Islas, pienso que en este año, cuando acaben el quinto de secundaria, se preparen más jóvenes para que haya más profesores.

Hay hermanos en la comunidad que hablan la lengua Shipibo. Hacen también sus artesanías, en la comida, en la danza, pero no hay quien haga las tinajas, solamente los vestidos, los collares, los aretes, pero no hay tinaja lo que hacen acá. Seguro que antes lo hacían nuestras abuelitas. Pero dicen que los barro no son iguales, no hay la textura del barro como debe ser, solamente hay barro con arenilla.

El otro tema en la comunidad es el gran problema de la minería. El Gobierno mismo hace que nosotros hagamos

la minería informal, porque el Gobierno está dando concesiones mineras dentro de los territorios comunales, y es así de que la comunidad está cuadrículada en cuanto a los mineros, y eso depreda los bosques en las comunidades. La gente está ingresando al territorio comunal y que ellos están arrasando con todo lo que viene trabajando la gente de la comunidad.

Hay jóvenes que no acaban sus estudios por irse a trabajar la minería. Y eso me parece que no debería ser, que los papás permiten que los jóvenes vayan a trabajar, pero no hay otra manera de que puedan conseguir un trabajo. Porque, sí es cierto, para llegar a una universidad necesitamos sueldo, dinero, ¿no? Por eso nosotros siempre hemos querido que los jóvenes acaben sus estudios y lograr que los estudios haya dentro de las comunidades. Y nosotros hemos logrado tener un colegio secundario dentro de la comunidad para que los niños ya no sigan yendo a trabajar hacia la minería. Y ese es el gran problema que veníamos pasando ahora en estos últimos años, porque antes nosotros normal trabajábamos, pero con esta gente que ha venido de otros lugares, como quien decir, invadiendo el territorio. Y eso es el gran

¹ La entrevista fue realizada el 3 de diciembre de 2015, en Puerto Maldonado.

problema de ahora, nosotros estamos acarreado con la depredación, y es más, con la contaminación de mercurio, y también la contaminación de los peces y del medio ambiente, En la comunidad trabajamos las castañas. Estas castañas van a ser contaminadas. Yo he denunciado desde 2010, cuando he sido dirigente, la minería ilegal y los taladores de madera que entraban al territorio comunal sin permiso, sin consulta de nosotros mismos, ni consentimiento del pueblo.

Eso es el gran conflicto que hemos tenido estos últimos años, que antes no había eso. Nuestros padres han sido por muchos años quienes cuidaban el medio ambiente, se podía encontrar árboles muy inmensos, grandes, gruesos, árboles de shihuahuaco, de cedro, de otras especies que ahora ya no hay. ¿Cuántos años van pasar para que estos árboles encuentren las nuevas generaciones?

Sinceramente, estoy muy preocupada en cuanto a qué va ser de las nuevas generaciones, si ahora los árboles lo están acabando, los árboles están tumbando como si a ellos no les interesaría, como ellos no van a vivir aquí. Son gente de otros lugares que han venido a trabajar, han ido tumbando los árboles, aguaje, ungurahui. No les importaba nada, eso era nuestra preocupación. Por eso hemos estado procesando una denuncia muy grande del 2010 al 2014.

Las autoridades acá están muy coludidas, no te resuelven tu problema, no entienden el problema de pueblos indígenas. Y que ellos siempre han dicho que nosotros, los nativos, nunca saben nada, pero gracias a Dios nosotros tenemos organizaciones, también sabemos qué es un pueblo indígena. Eso ha sido una gran lucha, por decirlo así, y que ahora seguimos en ese pleito justamente y este año acabaremos, ojalá que se acabe. Uno como dirigente pierde mucho tiempo, pierde muchos días, pasan muchos días pensando en las nuevas generaciones. Y también lo que nos dejaron nuestros padres diciendo: «*cuiden estos bosque para los niños, para los demás*».

Entonces, yo sinceramente, como madre de niños, voy a ser abuela, voy a ser tía; pienso en ellos, porque nosotros somos dirigentes de paso. Siempre hemos pensado en los pueblos indígenas de otros lugares también. No simplemente hablamos por mi comunidad, sino por todos los pueblos indígenas; que debemos cuidar nuestro bosque, que tenemos estar más organizados, que las organizaciones nos ayuden a organizar a nuestros pueblos.

Y si uno no va organizado, es como decir, tener cuatro palitos de tallarines que nos van a doblar y nos van a romper. Y si estamos entre cincuenta y cien tallarines palitos, no nos van a romper. Para mí eso es una preocupación, y sinceramente, hay mucho por hacer. Hay tierras degradadas, suelos que están depredados, ¿qué hacer con esos suelos? Siempre nos hemos preguntado que nos ayuden otras personas en reparar ese suelo, porque quien tiene la culpa acá es el Estado, no nosotros. Ahora, el Estado debe invertir en las comunidades nativas, debe repararnos con plantas, con árboles para las nuevas generaciones, porque si no lo van a reparar esa tierra así se va a quedar toda la vida.

Para nosotros como pueblo indígena, como comunidad, la minería ya no va. Hemos dicho bien claro, no queremos más la minería. Lo que tiene que entender el gobierno es ya no dar más concesiones mineras dentro de territorios comunales. Sin consultas, sin nada, sin consentimiento no queremos. Eso es lo que nosotros queremos, y así lo hemos dicho, y así dice también mi expediente. Hemos dicho al gobierno regional que ya no dé más concesiones; pero ¿qué pasa? Como nosotros mismos somos dirigentes, hasta seis son de la directiva. Entonces, tres dirigentes están en desacuerdo y hay dos que están de acuerdo. Esa es la gran debilidad que hay en las comunidades. Y como hay gente que está apostando por la minería en las mismas comunidades, esa es la gran debilidad. Por eso yo decía que las organizaciones deben estar de la mano con las comunidades.

En cuanto al proceso que ha tenido la comunidad y que ha llegado hasta Washington, este nace de la siguiente manera: yo he estado en ese momento, en el 2010, como presidenta. Entonces me invitó el Poder Judicial a un evento en Chanchamayo, para llevar los problemas de mi comunidad. Allá había un taller de informativa de todas las regiones amazónicas. Y bueno, yo fui porque acá, en primera instancia, segunda instancia, tercera instancia yo ya había perdido mi juicio. A quien le daban la razón era a los señores mineros que llevaban los carros. Había dos empresas: pioneros y mineros. Estas dos empresas me hacían una denuncia. Había una trocha carrozable que pasaba por la transoceánica, entraba a Teniente Acebedo, llegaba a mi comunidad y luego a San Jacinto, otra comunidad nativa. Entonces, había una trocha y le trancamos esa trocha. El Estado había dicho que esta carretera era dada por el gobierno, que nada tenía derecho de cerrarla, que no teníamos autoridad, y nos denunciaban a nosotros con un *hábeas corpus*. Ese recurso lo

hemos perdido, nos ganaron, nos tumbaron. Inclusive me iba ir a la cárcel seis años más dos mil soles de reparación civil. En Chanchamayo me encuentro con la doctora Raquel Irigoyen Fajardo y expuse mi caso. Justo la profesora hablaba del Convenio 169, que dice: «*Los pueblos indígenas tienen derecho a su autonomía, tienen derecho a ser autónomos, que ellos tienen la organización, son jurisdiccional, son como un juez en su pueblo*». Yo le dije «*eso mismo yo hice en mi comunidad, pero ahora yo estoy denunciada y estoy procesa por seis años de reparación civil de dos mil soles, ¿qué hago, doctora?*» Entonces ahí es que la doctora y otros abogados vienen a la comunidad a través de una reunión, y mi comunidad hace una acta donde ellos pedían que la doctora nos apoye. Es así que hacemos una acta.

Y nos ayudaron para ir a Washington, nosotros no pusimos ni un sol de nuestra comunidad. Ellos buscaron para una audiencia temática en Washington, para llevar nuestro caso, porque ya le habíamos llevado al tribunal constitucional. El tribunal tampoco estaba durmiendo. Ya por fin en Washington, nos fuimos con una audiencia temática, le explicamos el caso y cuando regresamos, el tribunal constitucional ya había dado resultado diciendo: «*Esta comunidad tiene todo el derecho de lo que hicieron ellos*». ¿Y qué había sido?, que el municipio había dado una autorización ilegal, porque la secretaria había firmado, no el señor que da los contratos para carreteras y todas esas cosas, le habían falsificado la firma o sea que era una cosa ilegal. Entonces, eso ha sido la gran debilidad del municipio y estas empresas, pagando dinero, porque en Madre de Dios es plata. Si tú tienes plata, puedes tumbar a quien te da la gana, y si tú no tienes plata, tú te tienes que ir a la cárcel. Así de fácil es. Entonces, esas cosas han pasado conmigo.

Inclusive hay debilidades, también hay fortalezas. En debilidad, ya con los años que han pasado, la gente de mi comunidad estaba cansado de mi juicio. Pero yo no me dejé. Yo dije: «*Voy a seguir adelante, yo sé que voy a ganar algún día este juicio. Porque aquí nos tienen que hacer respetar, nosotros tenemos que hacernos respetar,*

ya es momento, ya no humillaciones, tenemos que ganar». Yo seguí paso por paso hasta que he tenido que estar en la universidad 15 días para saber estudiar y gané un diploma. Me dieron mi diploma porque me fui a una diplomatura jurídica en Universidad Católica. Entonces, yo aprendí un poco más de lo que era un pueblo indígena, cuáles son los derechos de las comunidades nativas. Ganamos en el tribunal, lo que nos falta ahorita es que esta sentencia lo publiquen.

A pesar de que se ha ganado esa sentencia ante el tribunal, el gobierno regional lo sabe, el municipio, porque se ha regado para todas las instituciones, los documentos que Tres Islas ha ganado una autonomía, ha ganado una sentencia y ahora hace poco la municipalidad ha dado un contrato de sacar material de acá arriba también a un señor que se llama Coco Aquino. Este señor ha ido a la comunidad, ha comprado a las personas. Y ahora la comunidad hace una reunión, determina que el señor va a seguir sacando material, cuando no debería ser así. Más bien debería el municipio llamarnos a nosotros y decir: «*Señores ustedes tienen una autonomía, mira queremos hacer esto*», una consulta de por medio. Pero ellos, no. De frente dan permisos y ellos que paguen, una vez dando, «*anda vete a la comunidad, tú consúltale y a ver qué te dicen y ya tú lo tienes el documento*», y eso no debería ser. Siguen los problemas, no se han acabado. Yo pensaba que con la autonomía ya va a cerrarse todo, pero ya con todo vienen más problemas. Y que el mismo gobierno regional y gobierno central siguen dando eso, y ¿cuándo se va acabar los problemas en las comunidades? Ahorita latente está ese problema.

Soy presidenta del comité de castaña. En Tres Islas tenemos una pequeña planta con la cual estamos elaborando aceite de ungurahui, pulpa de aguaje y aceite de castaña, y eso es un complemento para la subsistencia de la familia; y lo que queremos en la comunidad es una peladora de castaña para dar trabajo a las mamás.



Amancio Zumaeta, Yine Comunidad Nativa Santa Teresita¹

Nosotros somos de Ucayali, distrito de Sepahua. Yo soy Yine de la comunidad nativa Miaria. Fui a estudiar secundaria donde los dominicos a Sepahua. Anteriormente no había secundaria en las comunidades, pero ahora ya las hay. Cuando culminé mis estudios conseguí mi compañera y formé mi hogar ahí. Mi esposa se llama Rosa Saavedra Lizardo. Con mi suegro –se llama Víctor Saavedra Canayo y tiene doce hijos, seis mujeres y seis varones– hemos hecho una comunidad al frente de Sepahua y ahí años estábamos.

Como anteriormente había terrorismo, a veces no dejaban cazar, no dejaban pescar, nada. Mi suegro conocía el Manu, ahí vive su hermana. Entonces vino a mirar cómo en Madre de Dios. Ha estado como un año por allá, y [vio que] es tranquilo, no como en el otro lado. De ahí regresó a Sepahua y nos comentó: «*Hijos, hijas: allá he visto que hay tranquilidad. Aquí ya no se puede hacer nada, ni cazar ni pescar que nos incomoda*». Entonces, al mediodía han aceptado sus hijos: «*Ya vamos, papá. Hay que vivir allá, en Madre de Dios*». Ellos, como tenían chacras, empezaron a hacer fariña, unos siete sacos de fariña para el viaje. De ahí, en el año 2000, mes

de agosto, se han reunido. «*¿Quién primero va a ir?*», entonces fue elegido uno de sus hijos. Nosotros nos hemos quedado. En el mes de agosto empezaron a surcar por el río Mishagua, por ahí han cruzado al Manu, es cerca. Felizmente no les ha pasado nada. Había uno paisanos nahuas, y en el viaje se encontraron, «*cuidadito, algo les va a pasar*», les dijeron. Ellos estaban bajando con balsa, y [nuestros paisanos] surcando. Y conversando, les dieron *piri piri*² para la defensa, para que nada les pase, y con eso han estado bajando [el río Manu]. Estaban pensando que algo les va a suceder, total que no pasó nada, y así han llegado a una comunidad que se llama Tayakome. Era un viaje de como veinticinco días hasta Tayakome bajando el río en balsa de topa. La balsa no corre pues, tienes que tanguanear, remar. No es canoa. A veces baja despacio, demora. Entonces cuando han llegado ahí, felizmente el alcalde Walter Mancilla, del distrito de Fitzcarrald, había surcado hacia Tayakome. Y como conocía a mi suegro, entonces le dijo: «*Hola, Saavedra, ¿ya estás viniendo?*», «*Sí*», «*Ahorita te vamos a recoger*», le dijo pues. «*Ya no sufran*», «*dejen sus balsas, ya con bote vamos a ir bajando*», Y al día siguiente han bajado con el alcalde hasta Boca [Manu].

¹ Testimonio grabado el 13 de octubre de 2014 en la Comunidad Nativa Santa Teresita, en el río Las Piedras.

² *Cyperus articulatus*.

Cuando han llegado, él les ha dado todo: víveres, herramientas para que hagan sus chacras. Les ha dado un terreno, pero no para [fundar] una comunidad, sino para vivir por el momento. Bueno, ya estaban como un año ellos. Después me llamaron a mí también, y poco a poco estábamos trasladándonos nosotros hacia Boca Manu.

Entonces, «*hay que formar una directiva*», me dijeron, «*hay que organizarnos*». Entonces nos hemos organizado. Con el alcalde hemos conversado para conseguir un terreno para la comunidad. Hemos estado dos, tres años ahí, pero no hemos conseguido ningún terreno, nada. Queríamos hacer nuestra chacrita, pero no nos dejaban hacerlo. La comunidad de Islas de los Valles está más arriba del lugar [donde vivíamos]. También son Yine y Matsigenka, cruzados. Hemos estado ahí cuatro o cinco años, pero no había comprensión con ellos. Ellos capturan troncos del río Manu, queríamos asociarnos con ellos. Pensábamos que nos van a ser bienvenidos, pero ellos no nos aceptaban porque somos de afuera. «*Para qué vamos a aceptarlos, no queremos más gente*», dijeron. Bueno, no les hemos rogado.

Después bajó mi suegro al río Las Piedras y unos amigos le dijeron: «*Por allí hay un terrenito que es libre*» y se fue para ver el terreno.

En 2009 una parte de nosotros ha bajado al río Las Piedras y después, así poco a poco hemos llegado hasta acá. Hemos formado nuestro directivo, teníamos como veintidós niños, los que han estudiado en Boca Manu primaria.

Hemos llegado en enero, y como me han puesto como presidente de la comunidad, empecé a gestionar la escuela. Me fui a la Dirección Regional de Educación, presenté mi solicitud, y por medio de conversaciones vinieron a ver si es que hay niños. Han visto niños «*Ah, ya, así ya podemos crear escuela*». Entonces gestionó en la Dirección Regional de Agricultura para tener un terreno. Claro, el año no espera, el año rápido pasa, dos años, tres años y de ahí nos han reconocido como comunidad nativa del pueblo Yine. Hace poco nomás. Nos han reconocido cuando era Jaime Corisepa presidente de FENAMAD.

De ahí hemos conformado la comunidad, hemos tenido nuestra escuela, ahora inicial se ha creado también. Estamos ya como cinco años [aquí]. Solamente estamos esperando por titular nuestro terrenito. El aniversario de la comunidad es el 9 de agosto.

Tenemos maestros que son de Puerto Maldonado, no son bilingües Yine. Acá todos hablamos Yine. Tenemos como 15 niños que no están estudiando secundaria porque difícil es para enviarlos al pueblo [Puerto Maldonado], en el pueblo hay muchos problemas.

Entonces hemos presentado documentos a la Dirección Regional de Educación, pero nos han negado [el pedido]. Ellos quieren que haya veinte niños, pero somos comunidad indígena, se puede aprobar. Ahora yo apoyo a la escuela primaria, tengo una hora nomás para enseñar el Yine, puro Yine.

Somos 25 familias, 106 habitantes No hay mujeres que se han casado con serrano. Somos Yine puro. *Machineri son los de cushuwatawa, cushichinari* somos nosotros.

Acá lo que estamos viendo es que hay poco pescado y pocos animales. Hay muchas concesiones de madera y castaña. Nosotros no trabajamos castaña ni madera. No hay espacio para trabajar. La minería no es nuestro trabajo. Con la minería destruimos la tierra, hay mucha pelea y contaminación también. Nosotros hacemos chacra, tenemos para comer, tenemos para nuestro consumo.

Para hacer la cushma las señoras siembran algodón en su chacra. Ya está grandecito, una parte han sembrado el año pasado. No siguen haciendo su artesanía cerámica porque no hay material arcilla. Cuando estábamos en el Manu ahí sí había arcilla, ahí hacían. Acá hay arcilla pero no es legítima, es bamba.

Hay conflictos con los vecinos puneños. Todo terreno aquí ya tiene dueño. Primero hemos tenido como 96 hectáreas [por titular]. Como hubo problemas [de límites], entonces los ingenieros nos han reducido el terreno, ahora tenemos menos, 75 hectáreas. Para hacer agricultura, pero no hay más para hacer. Claro, nosotros pensamos hacer algo más; por ejemplo, turismo o dejar una parte para nuestra naturaleza, pero no se puede hacer, poco terreno tenemos.



Víctor Saavedra, Yine

Comunidad Nativa Santa Teresita¹

Cuando hemos venido del Sepahua, porque los terrucos se han molestado, ya no dormíamos en la cama, si no hacíamos algo, les molestan, y a uno de mi yernos, a uno de mis sobrinos, le han baleado acá, uno le han baleado aquí, uno acá, de esa manera yo le digo: «vámonos». Un tiempo yo estaba allá en Manu, he venido. Mejor, aquí morimos, le digo, mejor nos largamos, hemos hablado con la presidenta y nos ha dado papel y hemos venido ya por cruce, hemos surcado.

En el año 2000 estábamos en Sepahua. De ahí hemos venido.

Walter Mansilla nos ha cogido a medio camino y de ahí hemos venido en su motor a borda. En el año 2000 mismo hemos llegado, hemos venido varias familias, toditos mis nietos, mis yernos, mis hijos, mis hijas, ya hemos llegado a Pucamarga, han estado mirando que no conocen, he estado un año en Pucamarga. Ahí el alcalde nos ha dado un poquito de terreno, ahí hemos hecho nuestro campacho y ahí tranquilo. Ya hemos hecho así como ahora, pero no quieren más. Ya hemos dejado, yo he venido, yo tengo un hijo aquí, he venido a pasearle, me ha dicho: «papá, mejor que no te vayas a Manu», he

venido a buscar, le hablo al presidente de allá, mi tocayo también era, Víctor, «oye Víctor, de repente ahí hay espacio para que me dé un poquito de terrenito», «bueno tocayito, hay un terrenito, pero años ya lo han dejado, cinco años, ya no hay gente», ya no era forma, ya hemos venido acá, «vamos a hacer», este era mi casa primero, este de aquí, con esa casita de acá éramos dos familias nomás, yo he llamado a mis hijas, viene el presidente, el otro viene, se han venido toditos mis nietos, mis hijos, mi hijas, todos los familiares estamos aquí, tranquilos.

¿Era conocido antes aquí? –pregunta el entrevistador.
–Sí, hasta Monte Salvado me conocen.

Nunca he visto a los Mashco Piros. Yo he trabajado un tiempo allá caoba, tres meses he estado trabajando por ahí, de ahí me he venido. Me han dicho que mi yerno, que su marido ya va a morir y me han hecho llamar y he bajado y he bajado, y ya estaba así nomás Juan, no sé qué enfermedad será, pero se ha muerto.

Mi papá, mi mamá eran de Sepahua, ya se ha muerto mi papá, mi mamá, mi abuelos, todos. Los abuelos han nacido en Sepahua. De ahí nomás eran.

¹ Testimonio grabado por María C. Chavarría y Klaus Rummenholler, el 13 de octubre de 2014 en la Comunidad Nativa Santa Teresita, en el río Las Piedras.

Ahora aquí es más tranquilo. Sí, más tranquilo, maestro, están solos. Ahora que no tiene nada, no hay problema, están trabajando tranquilos, yo en mi chacra, de ahí me han traído.

Estamos sembrando yuca, de ahí me han traído, me han hecho llamar, cansadito, el calor.

Bueno, antes los Yine hacían fiesta, baile. Por ejemplo, tiene dos hijas en otra comunidad y le invitan a todito, cada comunidad vienen, hacen fiesta, hasta que termine, la fiesta termina y ya cada uno a su lugar. Le llaman a otra comunidad y le va a amontonar la gente, a veces mataban sachavaca, tremendo para los borrachos, para que coman. Tomaban masato, cuatro días, *huasquiados*, bailando. Pero ahí está el maestro, como yo viejo, «*cuidadito vayan a equivocarse, vayan a pelear entre ustedes, no, tranquilo, lárgate*», así era pues antes, y tranquilo, «*levanta otra vez, sigue bailando*». Así era antes, así bailaban mis abuelos.

Cantaban de Yine, pero eso no sé cantar.

Escuchaba, pero no importaba.

Borracho cantan. Cantan por ejemplo así «*de mi enamorado...*», cantan, ahí están cantando, está mirando a su enamorada, cantando, así era.

No había problema con otros indígenas de Amahuaca. No, acá no. Nunca hemos tenido, comunidad de Amahuaca, comunidad Ashaninka, comunidad Machiguenga, comunidad de Yaminahua, los Shara, otra comunidad, nunca, tranquilo. Nos invitan, vamos a la fiesta y venimos aquí, al toque quieren bailar ellos, como son blancos esos los Yaminahua, les gusta, quién va a creer que este es nativo, bien blanco.

Mis abuelos contaba que venían a trabajar acá el caucho, tiempo de caucho venían mis abuelos, les atacaban los Amahuaca, había guerra, se mataban, calato, defendía los Yine bien armado, se enfrentaban, ahí morían dos, tres, a veces ni uno de Yine nada, tranquilo, se escapaban los indios, Amahuaca se ha escapado. En la noche venía a atacar, acaso de día te iba a balear, no, te hace

dormir y estás dormido y con palo, eso me han contado. Esa vez cuando hemos venido del cruce, «*cuidadito vayan a dormir, ahí están los Amahuaca, les va a hacer, no les va a picar, no les va a hacer nada*», de día te conversan bien, pero en la noche donde vas a dormir, ahí te está cuidando, cuando ya que está roncando, viene trayendo hierba y le quema, con ese olor para que duermas bien y con eso ¡poh! Ya mueres, toditos los muchachos, le prende, bien prendido con punta, así lo han dejado, dice. Eso era nomás los Amahuacas, así mataba a la gente.

Ahí ese mismo maderero ya había, ya estaba por donde hemos cruzado nosotros, ahí estaba mi tía, varias mujeres se habían quedado en el campamento, de los jóvenes varones que se van a trabajar, viene trayendo calato, les ha quitado bote, todito, de ahí «*mira mi pote*», le hacía mirar, dice, su pote, el indio. Y las mujeres sabían tirar, dice, la escopeta, «*¿quién anda ahí?*», total le ha baleado todito, le han llevado en misión, «*¿cómo te han baleado?*», se ha caído dice así, cómo va a voltear escopeta aquí (risas). Ni más había guerra con los indios.

Ya, ni más hasta el día de hoy nunca hacemos guerra, se han civilizado también, ya no hay nada, todos se habían sensibilizado, Yaminahua, los Shara, los Amahuaca, por acá todos, y casi es grande, ya no hay indio, tranquilo, puedes cruzar por acá y nada. Los Mashco nomás están aterrando ahora, tiempo de huevo de charapa ahí están atacando. Pero nunca hemos encontrado nosotros. Con nosotros ya los Yaminahua no se han dado, pasan, «*peligroso es, los va a matar eso*». Una señora viejita me dice «*hay piri piri, dice, ese te voy a dar*», nos ha dado el *piri piri*, llegamos al camino y le masca y le soplas, nunca vas a encontrar, y verdad, no hemos encontrado. Tranquilo, no aparecían los indios.

No había escuela.

Bueno ya cuando son jóvenes, algunos van a tener su nuera, ¿cómo van a vivir sin chacra, sin casa?, no, tienes que hacer, tienes que prepararte, tienes que hacer chacra, tienes que hacer tu flecha, si no sabes tirar hacha, los dos tienen que tener olla, los dos cocinan, el hombre y el otro, así es (risas).



Foto: Luis Masías Echegaray

María Manuaje, Arakbut

Comunidad Nativa Boca de Inambari¹

Mi nombre en Arakbut es Tokmo. Antes nosotros hemos vivido más tranquilo, teníamos todo, teníamos los antepasados, no nos faltaba nada, teníamos carne del monte, la pesca, papa silvestre, todo lo que es natural y compartíamos. Un cazador se iba a cazar y traía un animal y se compartía entre todos, entre todos se hacía una olla común, una olla grande y así todos juntos comíamos. No había nada de las necesidades con que estamos viviendo ahora, teníamos todo para los hijos. Después apareció la minería, ahí todo cambió, todo el estilo de vida que nosotros teníamos y ahora tenemos la preocupación de los alimentos, ya hemos dejado de sembrar muchos productos que teníamos. Ahora yo me pregunto a veces, igual como los antepasados, todavía tengo mi padre vivo, que dicen: «*a mala hora que los [misioneros] españoles nos han civilizado*». Cuando vino la civilización todo fue un cambio y ahora yo como mujer me preocupo, me pregunto ¿Cómo solventar a la familia?, ¿Cómo poder hacer estudiar a los hijos? Tanto para la educación como la salud no tenemos suficiente

[dinero], ha habido muchos cambios; como acabo de explicar, antes no teníamos mucha necesidad.

Tenemos, sembramos solamente para el consumo de nosotros: plátano, yuca, caña, piña, maíz. A veces no abastece lo suficiente para poder sostener a los hijos, todavía tengo cuatro hijas que están en el colegio, la otra iba a terminar, pero este año dejó el colegio porque no tenía cómo apoyarle en sus estudios. Ya no hay mucho pescado, no se pesca como antes en cantidad y eso es un poquito complicado. Todavía hay animales para la caza, como sajino, huangana, sachavaca y picuro.

Ahora el gobierno quiere cerrar la minería, pero la minería nos ayuda siquiera algo para poder comer, para poder vestir a los hijos, para colegios superiores no nos alcanza [el dinero] porque [en la ciudad] tenemos que pagar el cuarto, la universidad. Nosotros como mamá queremos que nuestros hijos sean mejores, que salgan mejor que nosotros que casi no hemos tenido [la oportunidad para realizar] estudios.

¹ Testimonio grabado por Klaus Rummenhöller y Luis Masías Echegaray, el 5 de diciembre de 2014 en la Comunidad Nativa Boca de Inambari.



Alberto Inuma Fernández, Amahuaca¹

Comunidad Nativa Boca del Pariamanu

Mi nombre es Alberto Inuma Fernández. Soy de la Comunidad Nativa Boca del Pariamanu, del pueblo Amahuaca. Mi padre ha sido Juan Inuma Castillo, mi mamá es Carmen Fernández Pacaya, de la etnia Amahuaca también. Ella tiene 82 años, gracias a lo que yo le hago los masajes de terapias, le doy plantas medicinales y muchas frutas, ella se mantiene.

Mis abuelos han sido médicos naturistas que curan con las plantas. A través de ellos, mi tío también aprendió y me enseñó a mí para aprender lo que es medicina tradicional. Mi tío es Alejandro Inuma, pero ahora ya no está curando, porque ya es un poco más avanzado [de edad] y además se ha metido a la iglesia evangélica. En mi comunidad sí hay otros también. El hermano Gilberto también es maestro. Mi hermano Juan, también, siempre ha practicado cuando ha estado estudiando en Cusco.

Mi interés por la salud

Desde muy pequeño he estado interesado en la salud. He sido catequista de mi comunidad. Como catequista estaba capacitando como promotor de salud en la

medicina occidental, que es la medicina moderna, que decimos nosotros. Y para poder complementar el conocimiento de plantas medicinales, me he capacitado también acá en el Centro Medicinal Ñape, comunidad de Infierno. Allí funcionaba AMETRA², en 2001.

AMETRA hacía capacitaciones a los comuneros de las comunidades nativas para que puedan aprender a utilizar las plantas medicinales que conocen los antiguos y también para que puedan curarse. Porque antes se curaban con plantas, barro, frutas, el limón. Con eso se curaban. Ahora nosotros queremos solo pastillas y ampollitas que es lo más práctico.

AMETRA atrajo un maestro curandero, como queremos decir. Era Shipibo, era don Guillermo Arévalo. Con el profesor se ha tenido buen aprendizaje, pero muchos no han llevado la enseñanza y el rol de lo que han aprendido, lo han dejado para otro lado.

Arévalo ayudó a practicar y a revalorizar lo que es la toma de la ayahuasca. La preparación del ojé para con-

¹ Entrevista realizada por María C. Chavarría y Yuri Gutiérrez en abril de 2016, en la ciudad de Puerto Maldonado.

² Aplicación de Medicina Tradicional.

vidar a las comunidades para los parásitos. También nos ayudó a hacer lo que es la práctica de la ayahuasca, y también ayudó a hacer elaboración de plantas medicinales, como son ungüentos, jarabes, chuchuhuasi, de otras plantas que son buenas para el resfrío, para úlceras y todo esto. Estuvimos representantes de quince comunidades, pero muchas ya no practican lo aprendido. Otro elemento importante en Ñape fue la conservación de las plantas en un jardín botánico. Desde que me capacitó en hacer jardín, lo he practicado en mi comunidad donde tengo un pequeño jardín botánico donde siempre los comuneros van a hacer sus aprovechos (*sic*) de las hojas, de las raíces, de las cortezas. Ellos aprovechan, siempre preguntando para qué valen, entonces yo siempre les estoy diciendo esto vale para esta enfermedad, esto para otra enfermedad. Les ayudo a cómo preparar, a dosificar.

En AMETRA también se elaboró un libro y que ahora ni FENAMAD lo tiene, Salud para todos, con la ayuda de Miguel Alexiades y Didier Lacaze.

Me he capacitado como promotor y para obtener un documento que quieren los ministerios. Entonces he estudiado enfermería en el Instituto Tecnológico. Soy técnico enfermero. Para eso yo he estudiado para tener un documento y trabajar en el Ministerio de Salud. Con ese documento pude ser enfermero y también puedo tratar con plantas medicinales. Porque para eso no hay universidad ni tecnológico que puedan enseñar lo que es medicina tradicional. Como yo les comento, de eso no hay universidad. La ayahuasca, como usted dice, hay varias clases de sesiones, diversión, curación, entretenimiento. Entonces, la manera que tú quieres puedes emplearle. Sin embargo, nosotros las comunidades la empleamos para curar, no de diversión, no de entretenimiento.

En la comunidad donde trabajé por tres años como enfermero ha sido Bélgica, una comunidad nativa de Yine. Y los problemas de salud que había ahí era parasitosis. Además, la diarrea, la tos, la gripe, que siempre a todos les da. Después, la desnutrición, porque la alimentación no era balanceada.

En estos dos últimos años, en mi comunidad tenemos la

gastritis, el reumatismo, los dolores de cabeza, infecciones renales, o sea de los riñones, eso ha causado bastante. Se debe a muchos líquidos preparados, como gaseosas, refrescos y todo eso, preparados en sobres. Eso es que nos está afectando bastante. La uta sí, ha estado en la comunidad también. Se transmite por mosquito. Nosotros hemos creado repelentes. Son de ají, quemamos el ají, hace que pique el ají y se van los mosquitos. Casi no ha sentido mucho mosquito allá, ¿no es cierto? Hace cinco años que practicamos en Boca Pariamanu. El Ministerio de Salud no nos ha enseñado, eso es empírico, conocimiento de los antiguos nomás. A veces nosotros quemamos el ají. Y el ají pica, cuando lo hueles te hace estornudar, entonces los mosquitos empiezan a oler eso y se escapan. Nosotros le prendemos el ají, que le dicen puquna uchu.

Educación alimentaria

Me parece que nos falta mucho en salud alimentaria. Por eso yo digo que se debe implementar la agricultura, los huertos de plantas, de hortalizas, en las comunidades hay uncucha³, las papas de monte, los dale dale, y otros tubérculos que hay dentro de las comunidades que no los sabemos utilizar para nuestra alimento de nosotros.

He tenido capacitaciones en nutrición, donde hemos aprendido en lo que es nutrición, balancear los alimentos diarios para poder alimentarnos, pero eso no hay en las comunidades. Pronto han llegado las comidas envasadas, los kioskos, las bebidas como gaseosas, las cervezas, también que son envasadas y con preservantes que ayudan a preservar durante mucho tiempo. Eso a largo y tiempo que se va tomando, va dañando algunos órganos del estómago. Entonces, cuando ya tenemos nosotros unos cuarenta, treinta años, veinte años, ya empieza a funcionar mal ese organismo porque muchos preservantes al estómago ya va malogrando nuestro organismo. Hay kioskos en todas las comunidades donde se venden gaseosas, enlatados, chizitos, caramelos, galletas, refrescos en sobre, que vienen ahora, que hacen daño al estómago las tinturas.

Yo en la comunidad voy hablándoles, siempre les voy diciendo, los alimentos naturales, el masato, las frutas que sembramos, no le ponemos fungicidas, abono, nada le

³ N. del E. *Xanthosoma* sp. La especie introducida por colonos andinos es *X. sagittifolium*, pero los Arakbut cultivan tres otras formas (variedades o especies) diferentes que son nativas y que nunca han sido analizadas por botánicos. Los Amahuaca y otros pueblos originarios de Madre de Dios también los tienen, por lo que no se puede precisar la identificación todavía.

ponemos. Está siempre tratado naturalmente, entonces esas frutas se dice que puede ser buena o que puede ser mala. No sé, pero ahora yo veo a mi comunidad, estamos tomando el chapo, estamos tomando el copoasú que está sembrado ahí nomás, que estamos tomando las carambolas, que dicen que son naturales. Toda cosa natural que crece sin ningún apoyo de abono, me parece que esas frutas son sanas y por eso la gente ahí se está manteniendo. En las comunidades no tenemos cursos de nutrición donde se hable de las propiedades de nuestros productos, lo que tenemos en las chacras. Ahora en Boca Pariamanu, tenemos huertos. Cada uno se está haciendo. Ese ha sido trabajo mío también, que siempre tenemos que sembrar plantas para alimentarnos, porque no hay que esperar solo de afuera.

No hay instituto ni universidad que acredite mi conocimiento. Tampoco he escrito para decir: "mira, acá tengo un libro que yo he escrito, que yo lo he dictado, este presento aquí, este yo he hecho". No, yo lo he practicado así nomás, vienen bastantes y yo no pongo por radio, siempre vienen y me buscan por Puerto [Maldonado]. Y he dicho que yo no puedo. Y me han dicho: "tú para que puedas enseñar tienes que tener un currículo, si no, no puedes ingresar a instituciones del Estado".

La medicina occidental y la tradicional

Los médicos occidentales no se han interesado por nuestra medicina. Bueno, dicen sobre las planta medicinales: qué cuántas enfermedades, a cuántas personas ha curado, que no hay libros que avisen eso. Sin embargo, hay libros que dicen que la medicina occidental curó estas enfermedades, pero mientras que para la planta medicinal los médicos no escriben, los antiguos no han escrito y por eso no hay escrituras de conocimientos de plantas medicinales.

¿SIDA? en las comunidades todavía no se mira. Eso lo cogen cuando vienen a Maldonado, acá a la ciudad, donde ellos pueden coger a través de la sexualidad y luego regresan. Ahí sí pueden hacer desarrollar en la comunidad esa enfermedad. Sería bueno hacer un curso de educación sexual a través de lo que es SIDA o enfermedades transmisibles para prevenir en las comunidades, dar charlas. En las escuelas casi la gran mayoría no se está tocando nada de eso. Solo la escritura, lectura

nomás, lo que el Estado implanta esas normas que tienen de enseñanza. En FENAMAD no hay área de salud, porque no veo. Sería bueno que tuviera lo que es área de salud, aunque sea alumnos estudiando en el tecnológico, en la Universidad Amazónica⁴. Creo que todos se dedican a estudiar Contabilidad y otras cosas, Turismo. La diferencia que yo veo en la medicinal occidental es que cura ligero una enfermedad. La otra diferencia es que la medicina tradicional cura varias enfermedades. Yo tomo una hierba, tomo esa hierba, entra a mi estómago, me cura también de gastritis, me cura de otro órgano que está mal y otros diversos, pero sí hay que tomar bastante tiempo. En cambio, la medicina occidental, tomas una dosis son a veces siete días, algunos son catorce días, algunos son tres días y ya estás sanito, ya bajó la densidad de hinchazón; si es por corte la infección, ya mató las bacterias, mató todo esto. Entonces, curó eso de la bacteria, pero otro órgano le afectó, porque has tomado para el estómago, te afectó el hígado. Porque cuando yo he trabajado y he estado viendo cómo la medicina occidental, los médicos te recetan pastillas y pastillas, tomas como pollo todos los días, en almuerzo, desayuno y comida. A veces te dicen, tomas cada ocho horas, tomas cada seis horas, tomas cada doce horas, tomas cada veinticuatro horas. Hay pastillas que tomas cada ocho horas, cada seis horas, cada veinticuatro horas, dos días a veces recién las pastillas vas tomando, no sé. Pero sí la pastilla va directo a un caso, a una enfermedad nomás y el resto hace que te vaya malogrando. Por eso se dice, cura uno y malogra otro. Lo que es la planta, cura a todo el organismo, porque se va despacio y va curando uno, otro, pero sí cura diversas clases de enfermedades.

La Asociación Forestal Indígena de Madre de Dios (AFIMAD)

AFIMAD es una asociación indígena que se aboca a todos los proyectos productivos para mejorar nuestra economía, para mejorar nuestra alimentación, para mejorar todo lo que es nuestra salud. Si mejoramos nuestra alimentación, mejoramos la salud; si mejoramos la economía, mejoramos también el alimento. No tenemos mucha necesidad en ir a comprar por otros sitios, al mercado, tomate, plátano, yucas, de repente, las papas y zanahorias no sabemos cómo los tratan en Cusco, no sé en dónde crecen, y vienen con abono. Ahora, dán-

⁴ Universidad Nacional Amazónica de Madre de Dios (UNAMAD)

dose cuenta que nosotros aquí en Puerto Maldonado comemos los pollos que crecen treinta días, están señóritas para consumo. Nosotros comemos un pollo allá (en la comunidad) que tiene seis meses y están pequeños, pero si ya están buenos para comer son seis meses. A comparación, con treinta días que esos pollos le hacen más grande, cada vez le inflan, como ellos comen todo lo que es artificial. Los pollos de allá [Boca Pariamanu] comen granos naturales y crecen menos pero su cuerpo está bien nutrido orgánicamente.

Ayahuasca, sogá sagrada

Ahora cualquiera viene a aprender cómo es la sogá (ayahuasca)⁴. Estos señores que dicen que practican y vienen a practicar, lo practican de unos tres meses, cuatro meses, ya son maestros, dicen. Sin embargo, los antiguos han estado diez, quince años y recién han llegado a maestros. ¿Sabes por qué? Porque es como un estudio cualquiera. Estudias la primaria, la secundaria, la universidad. Y sigues tu maestría, no sé qué maestrías más hacen. Ya entonces, nuestros sabios están diez años. Tengo veinte años en trabajos de la ayahuasca. Nuestros maestros tienen mejor visión, ven mejor y pueden tratar igual como un médico, como un doctor capacitado, licenciado o estudiado en una universidad. Porque sí se ve. Mientras nosotros tomamos, miramos todo el cuerpo, nos metemos ahí y miramos todo el cuerpo, desde su corona hasta su dedo y su uña. Entonces, analizamos también qué cosa tiene. Pero es amplio. La ayahuasca te hace marear, cuando eres maestro te hace marear, te hace ver, pero cuando no eres maestro te hace marear nomás y luego no ves nada, solo te encargas de reírte, como dicen para mareación, solo mareación es que nos gusta. Ser maestro de ayahuasca necesita mucho estudio y mucha práctica.

La comunidad de Boca Pariamanu

El principal problema es que no teníamos agua potable, primero se ha conseguido a través del vicariato, a través de la comunidad misma. Vimos un ojo de agua arriba, entonces ellos pensaron si el ojo está arriba, nos han enseñado gracias a unos ingenieros que ha aparecido el GPS. Se ha ido a ver qué altura estaba y qué altura tiene de caída y nos han dicho que tiene tres metros de altura y aquí abajo tiene un metrilo. Entonces, puede venir sin

necesidad de motores, puede caer por gravedad dicen ellos. Puede bajar nomás, nosotros decimos. Puede caer por gravedad y pueden tener agua todo el tiempo que ustedes quieren en su cocina, donde lo quieran poner, porque el peso del agua lo va a empujar con fuerza y va a venir fuerte. Y se mira que viene.

Mandaron el estudio y dijeron que sí, tiene tantos metros de caída y todo. Entonces, hacemos un tanque de recepción para que coja toda esa agua y este para acá vamos a hacer para que caiga y van a tener las 24 horas. Y ha durado veinte años. Después se nos había colapsado. Se nos había salido a un lado. No sabíamos cómo arreglarlo; le ponías y se salía por otro lado. El agua caía, caía, y ya no sabíamos cómo. AFIMAD consiguió que los ingenieros mejoraran el problema. Cómo han hecho, primero pregunta, cómo se puede hacer. Se han ido allá, eso le han refaccionado, solo ha hecho otro tranque y ahora está normal, está funcionando. Son refacciones nomás de Candela, no es que él lo ha hecho, sino lo ha refaccionado. Y ha implementado en baños, ya ha hecho un implemento de baños con taza y todo, ellos dicen, para vivir feliz como se vive en Puerto. ¿Cómo se vive en Puerto? Tienes tu baño con taza, con tu bomba de agua, donde ya no necesitas estar echando agua.

La lengua Amahuaca y el proyecto de revitalización

Nosotros hablábamos Amahuaca. Mi mamá, mi hermano, mi hermana. Somos tres. Mis hermanos Luis y Julia. Además mi tío, su papá de Wilbert, habla Amahuaca.

Queremos revalorizar nuestra lengua para practicar, para tener una identidad de lo que es la lengua Amahuaca. Estamos nosotros acá en la comunidad de Pariamanu, nos estamos asociando con la ONG que se llama WWF. Ellos nos han ayudado a hacer un plan de vida de la comunidad⁵. Hemos hecho un plan de vida hasta el 2018 y ya debe estar funcionando la escuela de Amahuaca, con lenguas. Y quienes deben estar enseñando son los mismos de la comunidad, pero tiene que traerse personas para que les capaciten. Porque mis hermanos, mi mamá necesitan solo una capacitación para que vuelvan a recuperar lo que ya se están olvidando. Cuando vuelvan a recuperar entonces ellos pueden ser como profesores. Y como estamos nosotros haciendo el plan

⁴ *Banisteriopsis caapi*.

⁵ N. del E. El Fondo Muncial de la Vida Silvestre (WWF) elaboró, con la comunidad nativa Boca Pariamanu, su plan de vida plena, pero todavía (2020) la Dirección Regional de Educación no ha implementado un currículo de educación intercultural bilingüe como mandan los reglamentos correspondientes.

de trabajo de lo que es una zona reservada, vamos a tener una escuelita. Tenemos la primaria, ahora queremos hacer una escuelita de jardín y también un profesor de la lengua Amahuaca. Un capacitador primero, después ellos y queremos que se reconozca a los comuneros, que sean profesores de ahí mismo porque es problema que venga de otro sitio porque tiene su familia en otro sitio y quiere regresar mensualmente. Pero si hay un profesor mismo de la comunidad, se queda porque tiene que trabajar y tiene su familia y todo, ya no es problema. Por ejemplo, yo era sanitario en la comunidad de Bélgica, quería venir a ver a mi mamá mensual, me preocupaba de venir, siempre tenía que dejar mi trabajo, porque tenía siete días de libre, un día a mi comunidad, al otro día tenía que regresar e irme a mi zona de trabajo. Entonces, es un problema, peor cuando son de afuera, quieren irse afuera.

Para mi comunidad, yo quiero una mejor salud, alimentación, educación, para que con el tiempo que estamos conociendo más, se va empezando a elevar el conocimiento, van apareciendo máquinas distintas. Entonces, tenemos que involucrarnos con el medio del conocimiento que viene, que va naciendo, que tenemos que ir aprendiendo varias cosas. Porque no solo vamos a pensar en cazar y pescar y después dormir. Ya van apareciendo ya los colegios, las universidades, y van apareciendo los aparatos de las cibernéticas, la internet y no sé qué más que hay que se comunica a nivel del mundo que nosotros a veces no podemos comunicarnos a través del mundo, nos comunicarnos a través de las bocas, de sonidos. Eso no podemos dejarle por debajo. También se tiene que hacer un conjunto de conocimientos y de aprendizaje.



Foto: Dan Collins / Mongabay

Julio Cusurichi Palacios, Shipibo Comunidad Nativa El Pilar¹

Mi nombre es Julio Cusurichi Palacios, soy miembro de la Comunidad Nativa El Pilar. Desde muy joven he ocupado cargos en la comunidad, como la presidencia, y desde ahí mi inquietud de ir formándome como dirigente viendo los problemas que hay en las comunidades. Entonces, he ido viendo cómo organizar a las comunidades y el tema de sus derechos. Es ahí que en los años 1999-2002 he sido elegido por dos periodos, primero en el cargo de tesorero de FENAMAD y después, en el 2002, como vice-presidente de FENAMAD. En el 2006 he sido elegido un año como Tesorero de AIDSESEP, durante la presidencia de Haroldo Salazar. Luego, desde el 2016, soy presidente de FENAMAD con una primera gestión hasta el 2019 y luego actualmente sigo siendo presidente con una nueva gestión continuando hasta el 2023.

He venido trabajando, conociendo las comunidades y su problemática para que, a través de la FENAMAD, se pueda incluir a las comunidades en las agendas del gobierno regional y municipal pero poco hemos avanzado porque a los gobiernos casi nunca les han interesado los problemas de las comunidades. Como dirigente de la federación, trabajé en la lucha por el ordenamiento territorial

de Madre de Dios, dentro del marco de la Zonificación Ecológica Económica y por la delimitación de los Bosques de Producción Forestal Permanente. Ha sido una lucha fuerte porque los madereros han puesto en riesgo la vida de muchos dirigentes de FENAMAD, incluida la mía. Es bueno subrayar esto porque FENAMAD estaba queriendo ordenar las actividades económicas. Esta lucha incluyó también el trabajo por la creación de la Reserva Comunal Amaraakaeri y la Reserva Territorial a favor de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, pues no estaba garantizado su territorio. Cada directivo que ha pasado por FENAMAD ha dado su aporte para la reivindicación de derechos territoriales de los pueblos indígenas.

Esto es un poco la historia de mi paso como directivo, indicando siempre que las decisiones tienen que ser colectivas. Una organización tiene que acercarse más a sus comunidades, trabajar en la formación de cuadros humanos para que puedan dialogar y proponer de igual a igual con el gobierno o con algunas empresas. En verdad, ahora estamos con una desigualdad, mientras la empresa viene con un equipo de abogados, antropólogos y un estudio, nosotros todavía no tenemos los profesionales como para

¹ Este testimonio se basa en dos entrevistas, una realizada el diciembre de 2015 en Puerto Maldonado, y otra, para actualizar contenidos, en junio de 2020, en la Comunidad Nativa El Pilar.

poder discutir con igualdad. Estamos fortaleciendo la unidad del movimiento indígena a nivel regional, estamos tratando de abrir espacios en los municipios, por ejemplo, creando una subgerencia de comunidades nativas. Ya se ha aprobado esa subgerencia para el municipio provincial de Tambopata para que trabaje para las comunidades nativas. Así como esos espacios buenos, estamos en un proceso de construcción para desde ahí apoyar las diferentes demandas de las comunidades.

El año 2007 recibí el premio de la Fundación Goldman en San Francisco, California, que premia cada año a seis personas que ayudan a mitigar o poner en agenda el tema del medio ambiente. Esta premiación ha sido importante porque me ha llevado a poner en agenda internacional a las poblaciones indígenas. También he aportado sobre cómo debería ser la cooperación internacional sobre pueblos indígenas porque en la historia hemos visto que los apoyos llegaban solamente a algunas organizaciones y solo ocasionalmente a las comunidades.

Creo que los aportes –no solamente míos sino de muchos líderes y de muchas organizaciones indígenas– han sido valiosos. Estamos construyendo propuestas para que los gobiernos visibilicen más a los pueblos indígenas ya que hemos sido invisibles. En verdad somos minoría, pero no somos como el “perro del hortelano”, como decía Alan García. No es que no queremos el desarrollo, pero deben entender que ese desarrollo debe respetar los derechos de los pueblos indígenas. Cuando se impactan nuestros ríos y tenemos problemas serios de salud, para nosotros eso no es desarrollo.

El tema de la minería nos preocupa. Quiero subrayar que en Madre de Dios existen diez comunidades nativas que están inmersas en esta actividad. Somos conscientes de que sí debe haber minería responsable, minería formalizada y minería que evite conflictos de superposición. Hemos comenzado como organización y como comunidad a proponer un mecanismo legal a través de un régimen especial de la minería para comunidades indígenas. El régimen propuesto se diferencia de los concesionarios mineros, porque se habla de la microzonificación, de la retribución y de la equidad. Hay una diferencia entre una comunidad y un concesionario, porque los concesionarios mayormente son de fuera, de Cusco, Puno, Arequipa, y solamente vienen sus trabajadores. Sin embargo, una comunidad no se va a retirar de ahí, somos de acá, vamos a morir acá, y por eso es que hemos propuesto

al gobierno hace varias décadas trabajar los mecanismos normativos como un régimen especial. Tenemos que ir buscando alternativas porque sabemos que la minería es una actividad no renovable; el Gobierno debe orientar mecanismos normativos ya que no me parece que es correcto eliminar la minería con bombardeos sin dar ninguna alternativa.

Entonces, creo que es importante la propuesta que tenemos desde ya dos o tres años, de un régimen especial sobre minería. Es necesario hacer una minería responsable ya que todavía hay mucha irresponsabilidad de las actividades y todavía se bota los azogues en el agua, pero nosotros siempre hemos hablado de una minería responsable y cuando se habla de eso existen varios mecanismos para poder evitar la contaminación. Es necesario hablar del mercurio; el tema de la salud es importante. La minería o cualquier actividad importante es un tema económico y organizativo sino, todo fracasa. Entonces, yo veo que de aquí en adelante, primero sería importante que los gobiernos puedan hacer suya las propuestas que hemos planteado desde hace varios años, y el otro tema es cómo nos miramos de acá al futuro.

Para nosotros es importante el tema de la estructura organizativa. Estamos trabajando para la unidad del movimiento indígena. Tenemos muchos recursos naturales que pasan a ser una oportunidad para nuestra generación, pero si no planificamos, si no proponemos trabajar con nuestros gobiernos regionales y locales, proyectos que verdaderamente responden a la realidad nuestra, entonces vamos a caer en las manos de los que siempre se han llevado los recursos: los madereros, los mineros, y son ellos los que se van a beneficiar y no las comunidades indígenas.

Es importante a futuro ir armando cuadros humanos, expertos indígenas en temas de derecho, de economía, en el tema organizativo, porque por más proyectos que venga a la comunidad, si no estamos organizados, estos van a fracasar. Los proyectos deben estar articulados con los planes de vida de las comunidades, el trabajo con la organización indígena y con los profesionales indígenas que tenemos.

Acá en Madre de Dios tenemos varios profesionales indígenas, pero casi no estamos convocándolos, y eso es una debilidad. En el futuro sería importante buscar a todos los profesionales para formar un equipo técnico y apro-

vechar sus conocimientos incluido el tema de proyectos ambientales, como el tema de REDD indígena amazónica (RIA) que se ha trabajado conjuntamente con otras instancias como COHARYIMA y ECA-RCA. Al respecto, el cambio climático cada vez está más preocupante, entonces creo que ahí nosotros podemos dar unas alternativas.

Luego, el trabajo que hemos impulsado desde mi primera gestión (2016-2019), como presidente, fue recuperar la confianza de las comunidades, visitándoles, informándoles, acompañándoles en sus demandas. Pero quisiera decir que en esto no estamos en un cien por ciento pero que estamos en ese camino. Otro tema que es importante señalar es que, en las gestiones del Consejo Directivo de FENAMAD, hemos abordado con más persistencia las demandas de los pueblos indígenas de Madre de Dios no solo en el escenario local y regional sino también a nivel del gobierno nacional. Frente a distintas amenazas y vulneración de derechos de los pueblos indígenas, FENAMAD ha encarado estos problemas haciendo incidencia al gobierno nacional, siempre con propuestas concretas.

A nivel internacional hemos desplegado igualmente un trabajo de incidencia en diferentes espacios y foros que tienen que ver con los derechos de los pueblos indígenas como las reuniones del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEDPI) de las Naciones Unidas. Asimismo, hemos avanzado en participar en otros espacios internacionales como las reuniones del COP Minamata, sobre mercurio y pueblos indígenas. Esto se agrega a la participación de FENAMAD, junto con COHARYIMA y ECA-RCA y otras organizaciones indígenas como AIDSESP y COICA, en otros espacios internacionales como las reuniones del COP de Cambio Climático.

Igualmente es importante, como estrategia, el avance que FENAMAD ha logrado al ser ahora parte de instituciones como la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), el Consorcio TICCA (Territorios y áreas Conservadas por Pueblos Indígenas y Comunidades Locales), y últimamente, la Red Internacional de Eliminación de Contaminantes (IPEN). Ser parte de UICN es importante porque desde sus inicios en los años 50, esta red internacional que toma decisiones sobre la naturaleza, ha estado formada principalmente por Estados y ONGs. Desde el 2016 la Asamblea UICN ha creado una nueva categoría de miembros: Organizaciones de Pueblos Indígenas (OPI). Incorporar a FENAMAD como parte de la UICN es importante, ya que en UICN se están tomando decisiones sobre

la naturaleza que están dentro de los territorios indígenas. Esto ayuda a ir promoviendo apertura de parte de la IUCN hacia las OPIs no solo en el Perú sino en todo el mundo. Ahora FENAMAD es una OPI de la UICN –igualmente lo es el ECA-RCA– y tiene el papel de ser el Punto Focal de la OPI UICN en América Latina.

FENAMAD es miembro del Consorcio TICCA desde el 2017. Los TICCA a nivel internacional vienen demandando lo mismo que venimos demandando en la Amazonía peruana: Territorios Integrales. Estamos hablando de pueblos y territorios indígenas. Esto es muy importante ya que en Madre de Dios tenemos algunas experiencias en las cuales venimos demandando territorios integrales de los pueblos Ese Eja, Harakbut y Matsigenka. De una u otra manera, la RCA ya se convierte en un TICCA y no solamente una área natural protegida. Los matsigenka del Parque Nacional del Manu, Área Natural Protegida, pero territorio con una visión que se pueda manejar, se convertiría también en un TICCA. Lo mismo puede decirse para el caso de otras ANPs como el Parque Nacional Bahuaja-Sonene, reivindicado como territorio ese eja por ellos. Si la visión continua, se estaría convirtiendo como un TICCA de la Nación Ese Eja. Por eso es importante ser parte de estas instituciones internacionales a donde se estaría llevando la voz de estas naciones y territorios indígenas.

A principios del 2020 hemos solicitado ser admitidos en la red IPEN. Está compuesta por centenares de organizaciones en todo el mundo cuyo mandato es la lucha por un mundo libre de tóxicos. Nos vinculamos a ellos debido al problema de contaminación por mercurio que afecta especialmente a la fauna (peces) y por tanto a los pueblos indígenas de Madre de Dios.

Otro tema importante que se debe subrayar es la participación de las mujeres. Juegan un rol importante en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas y en la defensa del territorio. FENAMAD seguirá jugando un rol en promover la participación de la mujer indígena, como lo venimos haciendo.

Somos muy claros con los aliados para que puedan trabajar y apoyar dentro del marco del plan estratégico institucional incluyendo la participación de todas las organizaciones indígenas. Es bueno subrayar que algunos aliados no ven bien apoyar a las organizaciones intermedias o técnicas pero creo que si es importante que FENAMAD continúe fortaleciéndolas. Queremos hacer

entender a los aliados que se debe fortalecer la estructura orgánica del movimiento indígena. Al respecto, a FENAMAD nos ha tocado enfrentar varios temas críticos dentro del movimiento indígena nacional. FENAMAD ha fortalecido a AIDSESEP que estaba en una situación administrativa y política, muy preocupante. Como base de AIDSESEP, FENAMAD ha puesto sus aportes orientando, coordinando, invitando a AIDSESEP a eventos porque creemos que es importante, que las organizaciones regionales ayuden a “empujar el carro” ya que no se trata de personas, se trata de una institución indígena nacional. Por eso FENAMAD siempre está aportando.

Al interior de FENAMAD, no es fácil impulsar una agenda de trabajo en la que todos pensemos lo mismo. Hay planteamientos diferentes. Somos una organización de siete pueblos indígenas, dos organizaciones intermedias, dos unidades técnicas. Ya FENAMAD trabajó con todos su Plan Estratégico institucional 2019-2023 que nos va ayudar a orientar para dónde va la institución y a alinear los diferentes planes de trabajo. Es importante entonces la participación de las organizaciones intermedias y técnicas porque se tiene que construir hacia un solo norte y no cada uno por su lado.

Como organización regional estamos impulsando esta iniciativa, pero hay diferentes ritmos de trabajo y eso hace que no estemos avanzando tan rápido. Pero creo que el camino, la orientación de este Consejo Directivo, propone la unidad del trabajo del movimiento indígena incluso con un trabajo a futuro descentralizado. Las organizaciones intermedias tienen que cumplir su función. Pero también tienen que ser los puentes entre las comunidades con la organización regional. Ese es uno de los principios sobre cuya base se han construido las organizaciones interme-

dias. Se tiene que trabajar así pero hay muchas limitaciones no solo humanas sino de recursos económicos. Falta transmitir más conocimiento a los líderes, para ir caminando al mismo norte. No podemos decir que estamos super organizados, pero si podemos decir que estamos construyendo poco a poco el movimiento indígena, de abajo hacia arriba. Como directivos hemos sido muy cuidadosos de continuar y fortalecer la política del movimiento indígena. Hemos estado impulsando el respeto a la estructura orgánica. Como resultado, se perfila una organización mucho más respetada, que interviene con propuestas, con datos. Su palabra construye. Ese es un gran desafío que estamos impulsando. Queremos dejar al fin de nuestro periodo, una FENAMAD a la altura de cualquier institución regional, con un cuadro humano competente. Que las comunidades se sientan que FENAMAD les ayuda. Pero FENAMAD tiene que sentir que sus hijos contribuyen a fortalecer la confianza mutua. Esperamos que aunque no se culmine esto, si dejar una política de trabajo en ese campo. Esperamos seguir fortaleciendo cuadros y líderes para que FENAMAD siga cumpliendo sus propósitos, sus objetivos.

Gracias al gran aporte que hacen los aliados académicos, su trabajos sirven para que la historia de los pueblos originarios, nuestra historia regional, la problemática, la lucha y las acciones que lleva adelante la FENAMAD y los sucesos que han acontecido, en este proceso de aprendizaje mutuo, se documenten, queden escritas en blanco y negro. En ese sentido, destacar la importancia de los trabajos reunidos en este libro para la FENAMAD que, como en otras ocasiones, también recoge nuestras propias voces.

Finalmente, hago un llamado a la cooperación, los aliados, los amigos, a seguir contribuyendo para que el movimiento indígena siga fortaleciéndose. Hasta cualquier momento.



Acerca de los autores



María C. Chavarría Mendoza

Lingüista y profesora por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), de la cual es profesora emérita. Obtuvo maestría y doctorado en la Universidad de Minnesota. Es investigadora de lenguas amazónicas; consultora en temas de literacidad, educación intercultural bilingüe, educación ambiental y tradición oral. Sus trabajos más conocidos se orientan a la lengua ese eja. Entre sus publicaciones destacan: *Esbozos fonológicos del ese?eja o «huarayo» (Takana)* (1973), *Léxico Ese Eja-Castellano* (1980), *Bibliografía Pano-Tacana* (1983), *Eshawakuana: sombras o espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral Ese Eja* (2003) y *Eseha echiikiana esoiho. Con la voz de nuestros viejos antiguos* (2015). Es también autora del prólogo y notas al *Diccionario Español-Huarayo* de Fray José Álvarez (2008, con datos de 1930). Es profesora de posgrado de la UNMSM.



Klaus Rummenh ller

Antropólogo alemán, doctor en Antropología Americana por la Universidad Libre de Berlín, con estudios de Etnología, Sociología y Antropología Americana. Escribió su tesis doctoral "Indígenas amazónicos y la fiebre del oro: las consecuencias de la fiebre del oro para los Harakmbut en Madre de Dios, Perú (1987)". Ha sido profesor invitado de la Universidade Federal do Acre-UFAC, en Brasil, y de la Universidad de Kassel, en Alemania. Fue coordinador del Centro de Posgrado en Ecología y Conservación del Instituto de Ecología de la UMSA en La Paz, Bolivia. Se desempeña como consultor internacional participando en diversos proyectos en Perú, Bolivia, Brasil, Colombia y Centroamérica. Es autor de diversas publicaciones sobre temas relacionados con pueblos indígenas en la Amazonía.



Thomas Moore

Antropólogo, nacido en los Estados Unidos. Tiene estudios generales de pregrado en la Universidad de Arizona y la Universidad de las Américas (México). Realizó su estudios para la Maestría y PhD en Antropología en la New School for Social Research en Nueva York, e hizo sus investigaciones de campo entre el pueblo Harakbut en Madre de Dios, a partir de 1971 y en forma seguida hasta la actualidad. Es cofundador del Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, en Puerto Maldonado, y consultor en proyectos de cooperación internacional en temas de pueblos indígenas, conservación de la diversidad biológica y democracia, derechos humanos y gobernanza.



Liliana Fernández Fabián

Lingüista y magíster en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con las tesis *Conectores discursivos en ash ninka (Arawak)* (2011) y *Construcción Identitaria de los jóvenes ash ninka del Gran Pajonal en el siglo XXI* (2017). Ha sido docente e investigadora en universidades públicas y privadas y consultora del Estado, en la especialidad de Ling stica Jurídica. Autora de numerosos artículos sobre la lengua ashaninka y quechua, ha participado en eventos académicos nacionales e internacionales como panelista. Actualmente, se desempeña como Directora Académica del Centro de Investigación y Capacitación Educativa (CALO) e investigadora en el Instituto de Investigaciones y Desarrollo Andino (IIDA). Además, es docente del curso Antropología Visual dirigido a comunicadores y científicos sociales.



Alfredo García Altamirano

Antropólogo. Es egresado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde siguió estudios de Antropología. Ha culminado una Maestría en Antropología Amazónica en la misma universidad. Trabaja desde 1988 en la región de Madre de Dios, en investigaciones y trabajos aplicados en asuntos indígenas y otros temas relacionados a la Amazonía peruana. Es colaborador de organizaciones indígenas como la FENAMAD y sus instituciones miembros.



Heinrich Helberg Chávez

Lingüista, filósofo y antropólogo en la Universidad de Tubingia, Alemania, donde se doctoró en 1984. Ha trabajado la gramática y literatura oral Harakbut y apoyado a su literalización. Ha contribuido notablemente a la epistemología intercultural y a la crítica de la lingüística con un enfoque intercultural y con la convivencia intercultural como modelo social del futuro para enfrentar el racismo y la discriminación. Ha tenido diversos cargos públicos con el Estado y la cooperación internacional, entre ellos, jefe de la Oficina de Educación Rural y director nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Perú. Ha publicado diversos libros sobre la interculturalidad y la nueva lingüística del habla. Ha sido profesor del posgrado de Lingüística en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.



Beatriz Huertas Castillo

Antropóloga por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con estudios de maestría en Estudios Amazónicos en la misma universidad. Trabajó con AIDSESP (1994-1996 y 2003-2005) y FENAMAD (1997-2002). Ha contribuido con la ONU e IWGIA, en el análisis y planteamiento de propuestas para garantizar los derechos de los pueblos en aislamiento y contacto inicial. Actualmente trabaja con Rainforest Foundation de Noruega, y acompaña a organizaciones indígenas amazónicas en la implementación de estrategias y acciones de protección de pueblos en aislamiento y contacto inicial, gestión territorial y protección de los bosques. Es autora de los libros *Los pueblos en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad* (2002), *Pueblos indígenas y movimiento social en Madre de Dios* (2010), *Corredor territorial Pano, Arawak y otros* (2015). Es coautora del libro *Agua, cultura y territorialidad en el pueblo Shawi del río Sillay* (2011).



Enrique Herrera Sarmiento

Estudió Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Mayor de San Andrés en Bolivia. Es Doctor en Sociología por la Universidad La Sorbonne Nouvelle, Francia. Su experiencia profesional está vinculada al diseño, monitoreo y evaluación de programas de desarrollo y políticas públicas entre poblaciones rurales, amazónicas y andinas, del Perú y de Bolivia. Ha trabajado para diversas ONG, el Servicio Alemán de Cooperación, empresas consultoras y entidades estatales. Entre 2007 y 2011 trabajó para el DED y la GIZ, en Bolivia, dentro de su componente "Transformación constructiva de conflictos y cultura de paz" del Programa Servicio Civil para la Paz.



Miguel Macedo Bravo

Antropólogo con estudios de maestría y doctorado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tiene amplia experiencia de trabajo con poblaciones amazónicas indígenas o mestizas. Sus temas de interés profesional son fortalecer la gobernanza de las poblaciones rurales y de sus organizaciones representativas, para una adecuada gestión autónoma de sus territorios, de las áreas naturales protegidas y de las reservas para pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial (PIACI), todo esto con una visión de paisaje. Tiene especial interés en desarrollar procesos sostenibles en el tiempo con estas poblaciones y sus autoridades, de manera que sean ellos mismos quienes lideren iniciativas orientadas a la mejora de su calidad de vida. Trabaja en el Instituto del Bien Común (IBC) desde el año 2016.



Tanith Olórtegui del Castillo

Arquitecta por la Universidad Ricardo Palma, Perú. Magíster en Desarrollo Regional y Medio Ambiente por la Universidade Federal do Acre-UFAC (Brasil), con estudios de Doctorado en Desarrollo y Seguridad Estratégica en el Centro de Altos Estudios Nacionales-CAEN. Consultora internacional e investigadora, especialista en temas de Desarrollo Sostenible y Arquitectura vernacular indígena. Autora de diversas publicaciones sobre arquitectura y espacio vernacular, cambio cultural, ciudad tropical y sostenibilidad en la arquitectura. Trabaja como arquitecta independiente, docente universitaria en pregrado y posgrado y consultora del sector estatal, especializada en arquitectura sostenible.



Fredy Quertehuari Dariquebe

Técnico del pueblo Wachiperi, de la Comunidad Nativa Queros. Colaboró con APECO en el Proyecto de Educación Ambiental en la Reserva de Biósfera del Manu, con el Parque Nacional del Manu y con el PNUD, entre otros.



Alejandro Smith Bisso

Licenciado en Educación por la Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión de Huacho, ha culminado la Maestría en Estudios Amazónicos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es consultor de asuntos indígenas en áreas naturales protegidas, e investigador del pueblo y la lengua Yine por más de tres décadas. Especialista en Educación Intercultural Bilingüe y en Educación ambiental. Ha coordinado un grupo de educadores y sabios Yine, con quienes produjo materiales educativos para la lectura y escritura en su idioma (Unicef, 2010). Editor del libro *Yineru plaji: voces del pueblo indígena Yine* (MINCUL, 2016). Es facilitador calificado de procesos participativos, activista ambiental y gestor cultural.



José María Valcuende del Río

Doctor en Antropología Social y profesor titular del Departamento de Antropología Social de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Actualmente, es el coordinador de la Red del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades (Red LIESS). Sus últimas investigaciones se centran en cuestiones ambientales, patrimonio etnológico, género y sexualidad.



«Este libro permite documentar la historia de los pueblos originarios, nuestra historia regional, la problemática, la lucha y que los sucesos que han acontecido, queden escritos en blanco y negro. Por otro lado, los trabajos reunidos en este libro recogen también nuestras propias voces».

Julio Cusurichi Palacios

Presidente de la Federación Nativa del
Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD)



USAID

DEL PUEBLO DE LOS ESTADOS
UNIDOS DE AMÉRICA