

Territorialidad entre los indígenas de Madre de Dios

Thomas Moore

*Antropólogo
Centro Eori de Investigación y Promoción Regional
Puerto Maldonado, Perú
tm1854@gmail.com*

Resumen

En este artículo se analizan los cambios en la visión sobre territorialidad de los diversos pueblos o naciones indígenas de la cuenca del río Madre de Dios en la selva sur peruana, sobre la base de la documentación histórica y de la información de campo recogida a través de cincuenta años de trabajo con estos pueblos. Asimismo, se distingue entre los periodos precaucho (antes del siglo XX), de la colonización de Madre de Dios por migrantes desde fuera de la región (1900-1975), de la organización de las comunidades nativas y de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes-FENAMAD (1975-2012) y de las organizaciones étnicas (2013-2021). Este trabajo se enfoca en los cuatro pueblos principales presentes en la región desde tiempos prehistóricos, los harakbut, ese eja, matsigenka y yine. Los cambios se deben a la mayor interacción de los indígenas con la sociedad nacional y las instancias del sector público. Finalmente, se describen los motores y las dinámicas de estos cambios como parte de procesos de etnocidio y etnogénesis.

Palabras claves: territorios indígenas, harakbut, ese eja, matsigenka, yine.

Abstract

This article analyses the changes in the vision of territoriality of the diverse indigenous peoples or nations of the Madre de Dios River Basin in the southern Peruvian tropical forest, based on historical documentation and his own field research and observations among these peoples over the past 50 years. I distinguish among time frames, including before the rubber boom, (pre-1900), the colonization of Madre de Dios by migrants from outside Madre de Dios (1900-1975), the organization of native communities and of FENAMAD (1975-2013) and the age of ethnic organizations (2013-2022). I also focus on the four principal indigenous peoples or nations present in the region since pre-historic times, the Harakbut, Ese Eja, Matsigenka and Yine. I perceive the changes as reflecting the increasing interaction of the indigenous peoples with the national society and the public sector presence in the region. Finally, I describe the dynamics of these changes in the framework of ethnocide and ethnogenesis processes.

Keywords: indigenous territories, harakbut, ese eja, matsigenka, yine.

Introducción

En este artículo pretendo comprender los cambios observados entre los pueblos originarios de la selva sur peruana y específicamente entre los pueblos Harakbut, Ese Eja, Matsigenka y Yine en su relación con el espacio de su entorno a través del tiempo histórico que se puede conocer.

La cuenca peruana del río Madre de Dios, según la demarcación hecha por la Autoridad Nacional del Agua, abarca 111 932.7 km² de las regiones Cusco, Madre de Dios y Puno (ANA 2010). Su población actual, mayoritariamente compuesta por migrantes recientes que no reivindican una identidad indígena, incluye también a 12 diferentes pueblos indígenas, una extraordinaria diversidad étnica que complementa su mundialmente aclamada diversidad biológica. Dichos pueblos, con su identidades y ubicaciones actuales, se presentan en el cuadro 1, a continuación. Los datos no coinciden exactamente con la información brindada por el Ministerio de Cultura¹, pero creemos que están más actualizados y son más precisos.

1 <https://bdpi.cultura.gob.pe>.

Cuadro 1. Pueblos originarios de la cuenca Madre de Dios en el Perú

Familia lingüística	Pueblo	Ubicación (ríos)
Arawak	Iñapari	Medio Las Piedras
Arawak	Mashko Piro	Aislados: Pinkén, Alto Piedras, Alto Tahuamanu, Yaco, Chandless
Arawak	Matsigenka	Huacaria, Manu, Palotoa, Alto Madre de Dios, Madre de Dios
Arawak	Yine	Alto Madre de Dios, Las Piedras, Acre, Alto Tahuamanu
Aru	Aimara	Inambari, Tambopata, Madre de Dios, Pukiri, Karene, Las Piedras
Chicham	Awajún	Bajo Inambari
Independiente*	Harakbut (siete parcialidades)	Queros, Santa Rosa de Huacaria, Inambari, Malinowski, Alto Madre de Dios, Madre de Dios, Karene, Pukiri
Quechua	Kichwa Runa (del Napo)	Madre de Dios, Muymanu
Quechua	Quechua cusqueño	Inambari, Araza, Q'osñipata, Queros, Alto Madre de Dios, Madre de Dios, Karene, Pukiri, Huepetue, Kaichihue, Tambopata, Tahuamanu, Las Piedras, Muymanu, Manuripe
Pano	Amahuaca	Pariamanu
Pano	Shipibo-Konibo	Madre de Dios
Takana	Ese Eja	Tambopata, Bajo Madre de Dios, Sonene

Elaboración y clasificación propias.

* Adelaar (2000 y 2007 [2003]) propone un vínculo genético del idioma harakbut con el katukina y katawixí del oeste del estado de Amazonas en Brasil, pero ello no se ha confirmado definitivamente. Por ahora consideramos al harakbut como idioma aislado con presencia solamente en la cuenca del río Madre de Dios, en el Perú.

Cabe precisar que además de estos ríos y de las 38 comunidades nativas de la cuenca peruana, hay una población urbana importante de la mayoría de estos pueblos en los centros urbanos de Puerto Maldonado, Salvación, Boca Manu, Boca Colorado, Delta Uno, Huepetue, Mazuko, Iberia, Iñapari, Quincemil y San Gabán. Los indígenas urbanos no son considerados por el Ministerio de Cultura como parte de la población de su pueblo, aunque sirven de enlaces entre los centros urbanos y las comunidades; asimismo, sus parientes en las comunidades se benefician de ellos cuando vienen a la ciudad y ellos mismos reivindican su identidad indígena cuando no sospechan que esta podría perjudicarlos ante terceros.

De estos 12 pueblos originarios, dos son de origen andino (quechua y aimara) y los otros diez son de origen amazónico. Como señalo en publicaciones anteriores

(Moore 2016 y 2020a: 44-56), los límites inferiores de altura del Incanato y de las civilizaciones andinas anteriores en la cuenca de Madre de Dios se ubicaban en zonas de ceja de selva por encima de los 650 m s.n.m.

De estos últimos, cinco (ese eja, harakbut, ñapari, matsigenka y yine) tienen presencia en la cuenca desde tiempos prehistóricos (Moore 2020a, 2020b). Los ñapari fueron diezmados por caucheros bolivianos en la primera década del siglo XX y hoy en día sobreviven solamente dos mujeres unidas con migrantes andinos quechuahablantes en el río de las Piedras. Los ancestros de los amahuaca, shipibo-konibo y kichwa runa contemporáneos fueron traídos como esclavos a Madre de Dios por los caucheros a principios del siglo XX (Rummenhüller 2020a, 2020b, 2020c). Los últimos en llegar a la región fueron los awajún, que vinieron desde el alto río Marañón, en la región Amazonas, y se instalaron en el bajo río Inambari en 2018, donde constituyeron la comunidad Kashap Entsa, todavía no reconocida oficialmente como comunidad nativa. Por otra parte, los mashco piro que habitan en el Parque Nacional del Manu y la Reserva Territorial Madre de Dios se mantienen en aislamiento voluntario; ha habido presencia de otro pueblo aislado —los Yora— en las mismas áreas hace pocas décadas (Huertas Castillo 2020).

Sobre etnónimos

Los etnónimos empleados en este análisis son los nombres contemporáneos más aceptados por los mismos pueblos y siguen la ortografía aprobada por ellos mismos. La literatura histórica está plagada de designaciones para los indígenas mencionados que no son propias de los pueblos y, con frecuencia, son ofensivas, pues sus vecinos o enemigos las emplean como insultos. Además, son efímeras. Es así que el mismo pueblo recibe diferentes nombres desde distintas fuentes en diferentes momentos; asimismo, las futuras referencias emplean nuevos términos. Igualmente, es frecuente que se refieran en un momento a una parcialidad y en otro, a una población mayor². Aquí, al citar referencias históricas, usamos el término empleado en la fuente original en cursivas, sin asumir continuidad histórica con el pueblo contemporáneo cuyo nombre se presenta en redondas.

El concepto de territorio en los pueblos originarios de la cuenca de Madre de Dios

Históricamente, el concepto de territorio entre los pueblos originarios de la cuenca del río Madre de Dios no incluía la noción de propiedad individual o familiar en el sentido occidental. Tampoco implicaba derechos excluyentes y

2 Para profundizar sobre este problema ver Córdoba y Villar 2009 y Calavia Sáez 2016.

había gente de diferentes pueblos cercanos en el mismo espacio territorial que era bienvenida por su importancia para las relaciones de intercambio, siempre y cuando respetaran las reglas de la reciprocidad (García Altamirano 2020: 430-435; Moore 2020b, 2021). Los derechos eran colectivos y los territorios no eran demarcados con hitos rígidos.

Para los indígenas amazónicos, la propiedad aplica para los artefactos y las construcciones de su propia elaboración o cosecha —por ejemplo, sus herramientas, indumentaria, cultivos, etc.—. No categorizan por separado lo humano de lo natural. Los seres no humanos de la naturaleza forman parte integral de su universo, su territorio (Descola 1992 [1990]; Viveiros de Castro 1998). Philippe Descola, al referirse a los achuar del Ecuador, escribe:

[...] cada planta y cada animal se ven igualmente dotados por los achuar de una vida autónoma de muy humanos afectos. Todos los seres de la naturaleza poseen así una personalidad singular que les distingue de sus congéneres y que permite a los hombres el establecer con ellos un comercio individualizado (1987 [1986]: 113).

Los indígenas de la cuenca de Madre de Dios conversan con las plantas, sueñan con los animales y consideran que las almas de sus ancestros habitan en los animales; estos seres demandan respeto y les orientan en la toma de decisiones para el desempeño de sus actividades. Por ello, les es inconcebible que su territorio, que incluye a estas almas, se pueda comprar, vender, hipotecar o heredar. Además, los límites, en la medida que delimitan, son elásticos, de modo que avanzan y retroceden según las fuerzas y las necesidades de las relaciones interétnicas.

Por ejemplo, cuando los incas entraron al valle de Q'osñipata, no colonizaron al valle, sino que venían con solo algunos *mitimaes* o *cocacamayoc* para ocuparse de los cicales, incluyendo algunos *manaríes*, con una población que no pasaba de 400 personas (Lyon 1981 [1979]:7; 2003 [1970]). Los harakbut (*wachiperi*) avanzaron hacia otras zonas del territorio y recuperaron el espacio cuando los cicales caían en desuso. Lo mismo sucedió en el siglo XVI, cuando los mineros auríferos de procedencia andina entraron por Marcapata y el río Inambari, donde compartían espacios. Mientras las relaciones interétnicas eran de intercambio con reciprocidad, los otros pueblos eran bienvenidos; no obstante, cuando la reciprocidad no era mutuamente satisfactoria, podía haber violencia (Moore 2020b: 128-136).

Aún en el caso de los incas y aimaras históricos, los *ayllus*, cuyos orígenes se remontan a las civilizaciones Wari y Tiwanaku, eran grupos de familias que reivindicaban la descendencia de un ancestro común y demarcaban áreas generales como propias. Los derechos de acceso a la tierra para fines agrícolas eran colectivos con redistribución frecuente entre familias nucleares, según la necesidad, mientras

que las relaciones de reciprocidad en los intercambios eran respetadas (Rowe 1946: 253-266; Murra 1978: 62-81; Godoy 1986).

Estas visiones territoriales de los pueblos originarios de Madre de Dios han sido violadas y agredidas de manera sistemática por el Estado peruano y la sociedad no indígena de la región de Madre de Dios durante todo el siglo XX y lo que va del siglo XXI, con conceptos sobre la territorialidad nacional completamente ajenos a ellos. No fue sino hasta la promulgación de la primera Ley de Comunidades Nativas (DL 20653) de 1974, que estableció la figura de comunidades nativas, que se les otorgó su personería jurídica y, teóricamente, se les garantizó la propiedad sobre sus territorios. Las únicas comunidades nativas que recibieron títulos de propiedad gracias a esa ley fueron Palma Real e Infierno, ambas del pueblo Ese Eja, y Arasaeri, del pueblo Harakbut.

Dicha ley fue reemplazada por el DL 22175, con el mismo nombre, en mayo de 1978. Las modificaciones introducidas limitaron la propiedad de las comunidades nativas a las tierras, sin considerar al resto de los territorios, sino solo las tierras con clasificación de uso mayor agrícola y pecuario en las titulaciones, lo cual reflejaba un sesgo andino, contrario a las prácticas amazónicas. Además, es preciso mencionar que el Perú es el único país amazónico que no reconoce a sus pueblos originarios como tales ni preserva sus territorios de manera más o menos integral. Asimismo, en la práctica, al reconocer a las comunidades nativas y después demarcar y titular sus tierras, el Estado peruano se limita a identificar como tales a los asentamientos locales, pero no a territorios de pueblos integrales³. Es así que de las 38 comunidades y 11 pueblos originarios amazónicos reconocidas por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) en las regiones Madre de Dios y Cusco, hasta ahora 28 han recibido títulos sobre sus tierras, mientras que seis siguen luchando por los títulos sobre sus tierras, las cuales se disputan los concesionarios forestales o los mineros auríferos; entretanto, las otras cuatro se ubican en el Parque Nacional del Manu, donde no están reivindicando la titulación de sus tierras.

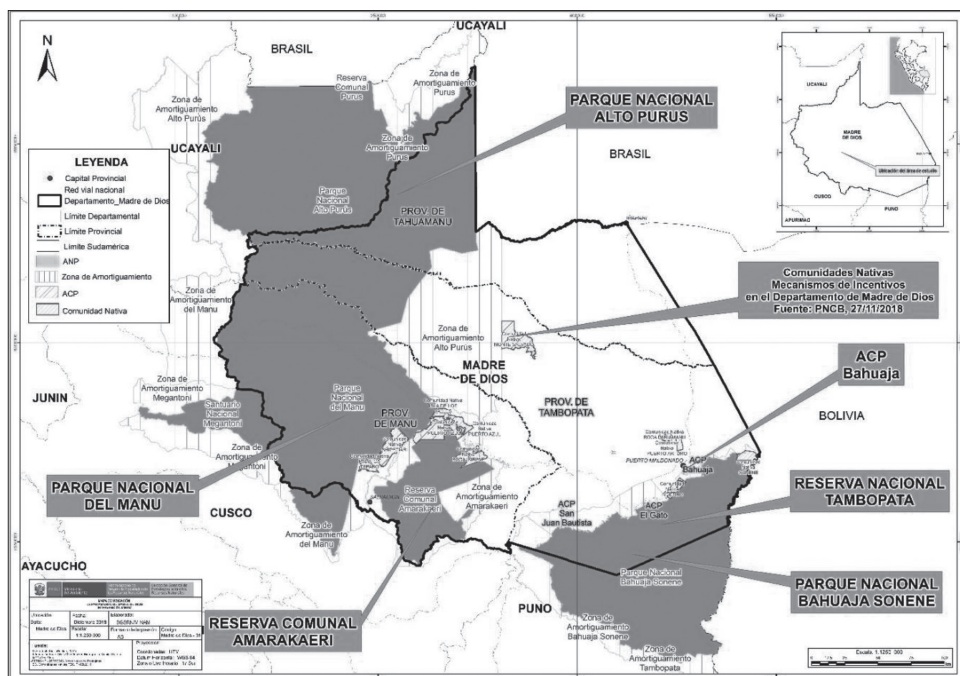
Además, desde 1973 y hasta la fecha el Estado peruano ha estado creando áreas naturales protegidas que incluyen el Parque Nacional del Manu, el Parque Nacional Bahuaja-Sonene, el Parque Nacional Alto Purús, la Reserva Nacional Tambopata, la Reserva Comunal Amarakaeri y la Reserva Comunal Purús, las cuales, en el área correspondiente a la Región Madre de Dios, abarcan 3 790 037

3 Hay una excepción a esa práctica generalizada en la Amazonía peruana, que es el caso de la Comunidad Nativa Matsés en el departamento de Loreto, la cual, a partir de 1993, logró la demarcación y la titulación de la mayor parte de su territorio, que actualmente suma más de 515 000 hectáreas. Así, como territorio de manejo propio, los matsés han logrado su reconocimiento como territorio de vida de su pueblo, inscrito en el registro elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en 2021.

hectáreas; es decir, el 42,62% del territorio regional (GOREMAD 2021: 29). Igualmente, hay unas 25 áreas de conservación privada (ACP) en la región.

Dichas áreas de conservación son sumamente importantes para el futuro de Madre de Dios; sin ellas, la destrucción del ambiente natural de la cuenca hubiese sido mucho mayor debido a la pérdida de grandes extensiones de ecosistemas con bosques y hábitats de flora y fauna. Sin embargo, antes de 1896 la totalidad de sus superficies correspondían a territorios indígenas. Con la excepción de las reservas comunales, los pueblos indígenas no participaron en la toma de decisiones sobre su establecimiento. Los pueblos originarios de Madre de Dios y sus organizaciones aceptan y respaldan a las áreas naturales protegidas en sus territorios, pero reclaman un papel mayor en su gobernanza. No necesitan la propiedad de las áreas, sino una participación más activa en la toma de decisiones que los afectan y que ahora son potestad del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP), en Lima.

Mapa 1. Áreas naturales protegidas en Madre de Dios



Fuente: página web de SERNANP, Ministerio del Ambiente.

En este análisis nos centraremos en los territorios de cuatro pueblos o agrupaciones de pueblos originarios amazónicos que tenían presencia en la cuenca peruana del río Madre de Dios antes de la incursión de los caucheros procedentes de Bolivia a fines del siglo XIX: los harakbut, los takana (ese eja y araona), los matsigenka y los yine-ïnapari. Estas agrupaciones de pueblos originarios poseían sus propios territorios definidos desde antes de los contactos permanentes con la sociedad nacional y global y hoy en día cuentan con sobrevivientes entre los pueblos originarios contemporáneos de la misma cuenca. De otra parte, los pueblos andinos aimara y quechua no serán abordados directamente, ya que se trata de migrantes recientes —casi en su totalidad llegaron a partir de la segunda mitad del siglo XX—, al igual que los indígenas amazónicos que arribaron a las extensiones bajas de la cuenca en las primeras décadas del siglo XX y posteriormente. Todos ellos merecen un análisis complementario que debe ser tema de otro estudio.

Mención aparte merece la situación de los pueblos originarios en aislamiento, a los cuales el gobierno peruano pretende proteger de las agresiones de personas dedicadas a actividades extractivas y de otras que pueden resultar una amenaza para sus vidas. Para ello, en 2002 se creó la Reserva Territorial Madre de Dios, de 829 941 hectáreas, la cual, según la ley 28736 aprobada en 2006, debió categorizarse como reserva indígena, con medidas más estrictas de protección. Asimismo, de acuerdo con los estudios técnicos realizados, es preciso extender su límite oriental para incluir áreas donde estos pueblos están apareciendo y donde el Estado ha otorgado concesiones forestales de madera. Dicha reserva territorial, ubicada en el norte del departamento de Madre de Dios, en territorio tradicionalmente de pueblos Yine, Ñapari y Yaminawa —pero no ocupado por ellos actualmente— presenta salidas de los pueblos en aislamiento fuera de los linderos de la reserva territorial. Entretanto, otro pueblo aislado, cuya lengua se ha identificado como de la familia lingüística arawak, habita en un sector del Parque Nacional del Manu. Aunque desde 2016 la Comisión Multisectorial de la Presidencia del Consejo de Ministros ha aprobado esta recategorización, aún no se implementa debido a la resistencia de los extractores forestales y sus aliados en el gobierno.

Beatriz Huertas Castillo (2020) ha elaborado un valioso resumen de la situación de los pueblos indígenas en aislamiento en Madre de Dios y ha descrito la propuesta avanzada por las principales organizaciones de la región y nacionales de un Corredor Territorial Pano, Arawak y Otros, el cual sería binacional ya que incluye áreas de Brasil.

Otros pueblos originarios no tratados en este artículo, aunque llegaron a Madre de Dios en la primera década del siglo XX con los patrones caucheros, son los Shipibo-Konibo, Amahuaca y Kichwa Runa. Rummenh ller (2003a, 2003b, 2020a, 2020b y 2020c) ofrece información precisa sobre su situación. Todos ellos tienen sus comunidades nativas reconocidas y están afiliadas a la FENAMAD.

Además, ha habido presencia del pueblo Yora o Yaminawa en tiempos históricos (Shepard 2003), aunque esta ya no es tan constante como antes en el Parque Nacional del Manu. A partir de ello, podría colegirse que los que podrían seguir en territorio de la región Madre de Dios estarían al interior de la Reserva Territorial Madre de Dios (ver Huertas 2020). Asimismo, los remanentes del pueblo Pano meridional registrados en los tiempos de la extracción de gomas desaparecieron en esa misma época (Córdova, Valenzuela y Villar 2012; Moore 2020a: 65-66).

El territorio harakbut

Los harakbut podrían ser el pueblo más antiguo de la cuenca del río Madre de Dios. En una hipótesis bastante especulativa, basada principalmente en indicios lingüísticos y proyecciones arqueológicas, esboqué la posibilidad de que sus ancestros podrían haber llegado a Madre de Dios en una diáspora desde las cachuelas del alto río Madeira en Brasil, hace 5500 a 7000 años, cuando los pobladores de la fase arqueológica Itapipoca abandonaron este lugar (Centrais Eléctricas do Norte do Brasil 1992; Moore 2020a: 74-75). Sea como sea, dicho pueblo tiene características físicas que lo distinguen de todos sus vecinos que tienen presencia histórica en la región por lo menos desde el Incanato.

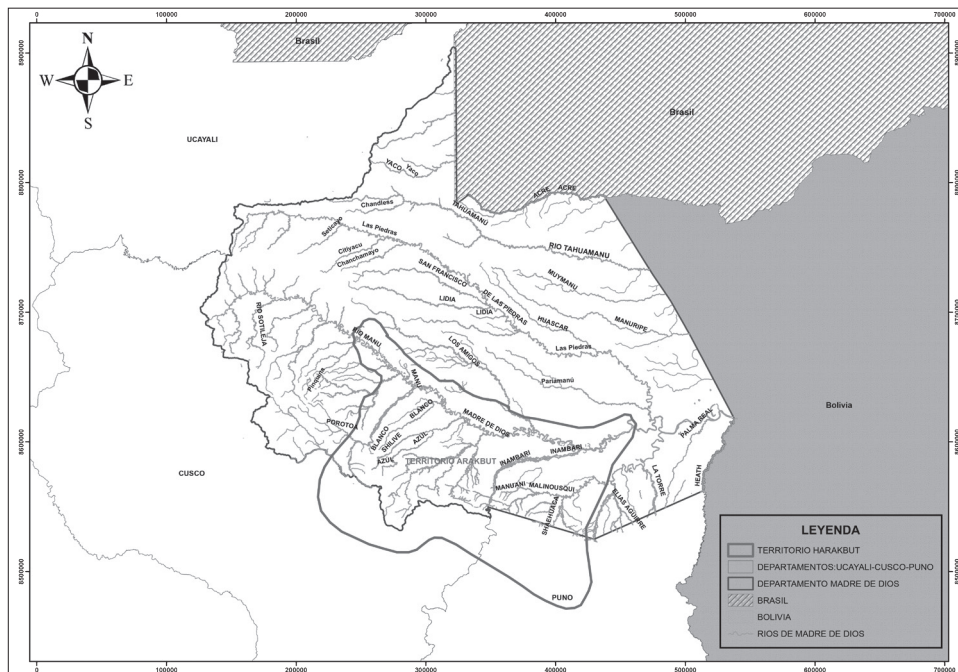
La primera discusión sobre el territorio tradicional harakbut es la presentada por el antropólogo Mario Califano (1982: 37-51). Este autor proyecta (1982: 44), sobre la base de topónimos en la lengua, una extensión de aproximadamente 2 491 000 hectáreas, que abarca áreas entre los 11°35' y 13°40' sur y los 69°23' y 71°35' oeste, desde las zonas de Marcapata y Tres Cruces en Cusco, por el sur; las cuencas de los ríos San Gabán e Inambari hasta las aproximaciones de la actual comunidad Tres Islas, por el este; una franja al norte del río Madre de Dios hasta el río Panagua en el Manu, por el norte; y un área al oeste del río Alto Madre de Dios hasta Tres Cruces, por el oeste.

Andrew Gray (1986) analiza detalladamente la problemática del conflicto sobre espacios territoriales de la comunidad nativa San José de Karene con los mineros auríferos que han ocupado importantes áreas al interior de su territorio comunal. Dicha información es actualizada por Lucero Reymundo (2021a) y Henry Maquera (2022), quienes ponen de relieve una situación mucho más grave y fuera de control para los harakbut. Gray (1997: 101-126; 2002b: 145-174) se centra en lo que él llama «naciones multifacéticas sobre la territorialidad», a partir de la mitología tradicional. La palabra *wadari* —pronunciada *wandari*— expresa el entorno natural estrechamente articulado con las personas, sin separarse como bienes raíces. Engloba los diferentes dominios del territorio arakbut; *duba* —pronunciado *ndumba*— se vincula al bosque y *wawe*, al río; además, incluye la parte del territorio dominado por los seres humanos arakbut, el cual incluye las casas

—tradicionalmente malocas— y los campos de cultivo o chacras. Debido a su visión occidental, los sucesivos gobiernos peruanos han limitado su concepto a este último dominio y, por tanto, consideran al entorno natural como espacio libre que el Estado puede repartir, según sus intereses políticos.

Juan Álex Álvarez analiza el territorio harakbut con un enfoque específico centrado en la parte que constituye la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) y concluye (2012: 285-291) que el eje del problema de los harakbut con el Estado y los actores externos está en los diferentes conceptos que tienen las partes involucradas respecto a la propiedad. Para los harakbut, el territorio no puede ser propiedad, sino una extensión de sus personas y su cultura que todos pueden aprovechar en un entorno de relaciones de reciprocidad sin restricciones ni excesos. Para el Estado, las áreas naturales protegidas que los harakbut consideran parte de su territorio son de su propiedad y, por ende, puede restringir el acceso y las actividades, aunque también puede otorgar concesiones para la extracción de hidrocarburos por parte de empresas privadas como la Hunt Oil Company, con características de propiedad que permiten que estas compañías atenten contra los derechos ancestrales de los pueblos originarios.

Mapa 2. El territorio ancestral del pueblo Harakbut



Fuente: Elaborado por Robert Tambet, Área Territorio, FENAMAD, con insumos del autor.

Hemos compilado los registros históricos con referencias lingüísticas y etnológicas que han hecho posible precisar la presencia histórica de los harakbut desde tiempos del Incanato hasta inicios del siglo XX, en un área de aproximadamente 2 962 304 hectáreas en las actuales regiones de Madre de Dios, Cusco y Puno, como se ve en el mapa de la página 18 (cf. Moore 2020b: 143-145).

En otras partes del territorio harakbut, incluyendo las comunidades nativas con tierras tituladas, el Estado ha otorgado concesiones mineras y forestales que niegan el acceso de los harakbut a grandes extensiones de su territorio tradicional, incluso a áreas de comunidades nativas tituladas, ya que el subsuelo y los bosques son del Estado y no implican propiedad sobre las tierras. De esta manera, el territorio harakbut es usurpado por el Estado y los informales aprovechan los vacíos en las normas correspondientes. En este contexto, ¿cómo no podría haber conflictos?

Los harakbut tradicionales se distinguían por tener siete parcialidades, cada una de ellas con su área dentro de este territorio mayor (Califano 1982: 55-84; Gray 1987b: 300-306, 1996: 5-9; 2002a: 36-40; Moore 2003: 75-76, 2020b: 123-125). Estas parcialidades eran agrupaciones locales del mismo pueblo que definía como suyos determinados espacios al interior de territorio del conjunto. Con el transcurrir del tiempo adquirieron características propias y llegaron a ser referentes de identidad diferenciada en periodos de mayor agresión externa, como el de la extracción intensa de gomas (1896-1920), hecho que los llevó a refugiarse en espacios alejados de estas presiones, lo que supuso una menor interacción entre sí. Sin embargo, todos reconocen que existe una identidad como conjunto.

Cuadro 2. Parcialidades del pueblo Harakbut

Parcialidad	Ubicación (subcuencas)¹
Amaiweri o Pukirieri	Río Pukiri
Arakbut (antes Amarakaeri)	Ríos Karene, Kipod, Ishiri, Wandak, Bero
Arasaeri	Ríos Arasa, Inambari, San Gabán
Kisamberi	Río Wasorok
Sapiteri o Sireneri	Ríos Karene, Pukiri, Dawene
Toyeri	Río Eori o Madre de Dios
Wachiperi	Valle de Q'osñipata, Cusco

¹ Adaptado de Moore 2003: 75.

Los misioneros dominicos y algunos otros observadores del siglo XX distinguieron como subgrupos de la parcialidad Arakbut a *Huidtajpoeri* (Widtahpoeri), *Huakitaneri* (Wakutag'eri), *Kipodniridneri* (Kupoddirid'eri), *Kotsimberi* (Kotsiberi) y *Kareneri* (Gray 1996a: 252; Alonso y Fernández 2014; Torralba 2014 [1979]). Sin embargo, en mi análisis, estas designaciones son referentes geográficos de las ubicaciones de sus malocas en determinados momentos y no autoidentidades establecidas a través de las generaciones. Los hijos de quienes son nombrados de esta manera ahora se llaman Shintuyeri, Puerto Luzeri, San José'eri, etc., en alusión a la comunidad nativa donde nacieron (Moore 2020b: 153). El sufijo *-eri* en el idioma harakbut significa 'procedencia'.

De esta manera se fragmentó el territorio de ocupación harakbut y, por consiguiente, se suprimieron los espacios intermedios de las comunidades locales y los de su ocupación histórica. Actualmente, los harakbut integran doce comunidades nativas, con demarcaciones sobre 198 995 hectáreas y títulos de propiedad sobre las áreas con clasificación agrícola o pecuaria y concesiones en uso forestal de las áreas clasificadas como de uso mayor forestal. En 2002 también lograron la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA), con 402 336 hectáreas, aunque esta área natural protegida es controlada y dirigida por el gobierno peruano a través del SERNANP y no por las comunidades nativas de su entorno. No obstante, el SERNANP ha creado y avalado una entidad denominada Ejecutor del Contrato de Administración de la RCA (ECA-RCA), que es coordinada por indígenas designados por sus organizaciones. Así pues, si bien todavía no hay cogobernanza ni cogestión plena como socios, al menos hay una administración conjunta de la RCA (Moore 2020b: 157-159) y, además, la visión del SERNANP apunta a la cogestión entre socios.

Actualmente, la mayor parte del territorio histórico de los harakbut se encuentra ocupada por migrantes de la sierra andina que se dedican a la minería aurífera, la extracción forestal y otras actividades económicas; por ello, los harakbut están buscando otras formas de reivindicar su territorio integral con relativa autonomía. Dicho territorio abarcaría una extensión mucho mayor que la RCA y las demarcaciones de las comunidades nativas de su entorno y también incluiría a las 12 comunidades nativas del pueblo Harakbut —no solamente a las ocho reconocidas como integrantes de la RCA, que también comprende una comunidad del pueblo Yine y otra del pueblo Matsigenka—. Para ello, en 2016, los harakbut organizaron la Nación Harakbut para reivindicar una mayor participación de su pueblo en las decisiones que los afectan, no necesariamente en cuanto a la propiedad —que no es inherente a su cultura—, sino en términos de gobernanza territorial. Con ello pretenden ser actores representantes de su pueblo como tal, sin que ello afecte el rol de la FENAMAD como principal portavoz de todos los pueblos y las comunidades indígenas en Madre de Dios.

El territorio de los pueblos Takana

El único pueblo de la familia lingüística takana que tiene presencia actual en la Amazonía peruana es el Ese Eja. Sin embargo, en tiempos históricos había otros pueblos takanahablantes en la cuenca peruana del río Madre de Dios. Ya no quedan araona en el sector peruano del río Madre de Dios, aunque sí se registraron en esas zonas al norte del río Madre de Dios en 1884-1885 (Armentia 2006 [1887]: 486-489, 495-505, ver mapa al final), motivo por el cual los incluimos junto con el territorio ocupado por el pueblo Ese Eja. Los araona sobrevivientes se ubican en una sola comunidad en la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Araona en el alto río Manupare, en el municipio de Ixiamas, en La Paz, Bolivia (Diez Astete 2011: 203).

Los otros pueblos Takana en territorio boliviano incluyen a los takana propios que estuvieron en las misiones de Apolobamba de Reyes, San José de Uchupiamonas e Ixiamas en los siglos XVII y XVIII (Métraux 1948: 440). Ahora estas se asientan en varias comunidades en el río Tuichi y en las cercanías de Rurrenabaque, así como en las inmediaciones de la carretera entre San Buenaventura e Ixiamas del departamento de La Paz, en las TCO Tacana I, Tacana II y San José de Uchupiamonas; en el departamento de Beni, en las TCO Tacana III y Tacana-Cavineño; y en el departamento de Pando, en la TCO Tacana III (Wentzel 1989; Alexiades y Peluso 2003: 91; Diez Astete 2011: 210-211).

Incluso, el sufijo *-manu* —o *-mano*— es una voz araona que significa ‘río’ (Pitman 1981: 150) y los ríos Tacuatimanu (ahora Las Piedras), Muymanu y Tahuamanu nacieron en territorio peruano y fluyen al Madre de Dios en territorio boliviano. Así pues, el nombre del río Manu en el extremo oeste de la región Madre de Dios y el parque nacional que lleva su nombre tienen ese mismo origen en lengua araona, ya que al pasar por el río Madre de Dios, Manuel Escobar —enviado por Juan Álvarez Maldonado en 1567-1558— recogió esa denominación como si fuera la del río Madre de Dios gracias al testimonio de un indígena *arabaona* en el bajo río Madre de Dios, en territorio actualmente boliviano; por ello, Álvarez Maldonado lo consignó así en su informe (1899 [1569]). Cuando Fitzcarrald pasó en 1896, asumió que el río Manu era el Madre de Dios y quedó como ese nombre en la literatura posterior (Moore 2020b: 126-127).

Los toromona, otro pueblo de habla takana, habitaban históricamente en zonas de frontera entre Bolivia y Madre de Dios en la región de Carabaya, entre los ríos Beni, Madidi y Madre de Dios. Ellos casi siempre oponían resistencia a las misiones, aunque algunos takana estuvieron eventualmente en las misiones de Ixiamas y Reyes (Métraux 1948: 440). En años recientes algunos ese eja han reportado avistamientos de un pueblo que ellos llaman *toromona*, con el que se consideran emparentados, en áreas del Parque Nacional y Territorio Indígena

Madidi en Bolivia y el Parque Nacional Bahuaja-Sonene en el Perú, lo que coincide con otras informaciones (Cingolani et al. 2008; Murtagh et al. 2009).

En el Perú, el pueblo Ese Eja se constituye de tres comunidades nativas: Infierno, sobre el río Baawaja o Tambopata; Palma Real, sobre el bajo río Madre de Dios; y Sonene, sobre el río Sonene o Heath, en la frontera con Bolivia. Además, hay varias familias del pueblo Ese Eja en dos otras comunidades nativas: El Pilar, sobre el río Madre de Dios, aguas arriba de Puerto Maldonado; y Tres Islas, arriba de El Pilar, sobre el río Madre de Dios. Ambas concentran a una población más numerosa del pueblo Shipibo-Konibo. Ello se debe a que tanto El Pilar como Tres Islas eran antiguos puestos misioneros dominicos donde se reunía a indígenas de diferentes pueblos con la finalidad de «civilizarlos», lo cual era un proceso que atentaba contra sus propias culturas. Sin embargo, hasta ahora estas familias mantienen internamente su identidad esa eja, aunque no la manifiestan ante personas de la sociedad nacional que no son de su confianza. Además, hay una población ese eja asentada en la ciudad de Puerto Maldonado, la cual conserva sus vínculos con sus comunidades de origen.

El resto del pueblo Ese Eja se encuentra actualmente en ocho comunidades locales de los ríos Beni, Madre de Dios y Orton, dentro y fuera de la tierra comunitaria de origen (TCO) Territorio Indígena Multiétnico II, de 441 470 hectáreas, en el departamento de Pando, Bolivia (Zelený 1976; Alexiades y Peluso 2003, 2009; Herrera 2015, 2020: 470; Chavarría 2020).

La antigüedad de los ese eja en Madre de Dios es incierta, pero probablemente sea de larga data. Aparecen en la literatura como *huarayos*, *tiatinaguas*, *echojas* y *chamas*, además de *chunchus*, palabra quechua usada para referirse a los pueblos de la cuenca del alto río Beni y que posteriormente comenzó a aplicarse genéricamente a todos los pueblos amazónicos. Ninguno de estos etnónimos es propio. Los ese eja se autodenominan como tales y en su idioma este término significa «gente», «gente de nosotros» o «gente verdadera» (Chavarría 2020: 229).

Isabella Lepri (2003) discrepa de Chavarría y de la mayoría de autores que han estudiado a los ese eja; asimismo, rechaza el significado de la autodenominación esa eja como «gente verdadera», sobre la base de su trabajo en Portachuelo, río Beni, Bolivia. En mi lectura, y gracias a que conozco a muchas personas de este pueblo tanto en Bolivia como en Perú, puedo decir que Lepri exagera el autodesprecio que ha captado en algunos jóvenes ese eja que están pasando por una crisis de identidad, situación a la que se suma su propia desadaptación entre los ese eja, la cual ha sido revelada en su tesis (2003: 260-262). En suma, la perspectiva estructuralista de Lepri no ayuda, pues carece de una comprensión histórica de la realidad que describe.

Por su parte, Shoemaker, Shoemaker y Arnold (1975) postulan que el origen del pueblo Ese Eja está en el cerro Baawaja, en la frontera entre Bolivia y Perú,

cerca del río Colorado, afluente del Tambopata, y las cabeceras del río Sonene o Heath, que por el lado peruano corresponde a la región Puno. Esta versión coincide someramente con el texto del mito de origen recogido por Gareth Burr (1997: 74). En ella, tres parcialidades denominadas Baawaja, Sonene y Ese Eja —mal llamadas clanes por los autores— habrían migrado en diferentes momentos hacia espacios aguas abajo por los ríos Baawaja, Sonene y Beni —tanto el alto Beni, cerca de Rurrenabaque, como el bajo Beni, cerca de Riberalta—.

Zelený (1976) proporciona diez mapas detallados en los cuales se muestran los procesos migratorios de poblaciones de las familias lingüísticas pano, arawak y takana en el entorno del territorio ese eja, desde el Incanato hasta el siglo XX; sin embargo, puede notarse que estos datos no coinciden con la proyección de los Shoemaker, Shoemaker y Arnold, que es menos precisa.

Hay referencias claras de contactos de pueblos del grupo mayor takana con los incas y con la sociedad colonial durante toda la Colonia (Alexiades y Peluso 2003: 93-97). No obstante, no hay evidencia de que los ese eja se hayan denominado como tales en el siglo XVI, aunque han sido identificados en los registros históricos como *guarayos* desde el siglo XVII. En su carta de la misión de Apolobamba, el sacerdote Francisco Coté los ubicaba en el alto río Beni, donde estaban en conflicto con los uchupiamona (citado en Chavarría y Sánchez Schwartz 1991: 18). Durante los siglos XVII-XIX había mucha presencia del pueblo Ese Eja en la cuenca del río Madidi en Bolivia (Alexiades y Peluso 2003: 96-97). Los misioneros franciscanos los satanizaban llamándolos «asesinos» y enemigos de los pueblos incorporados en las misiones de Apolobamba, pues argumentaban que venían a hostilizarlos y a robar herramientas de metal (Cardús: 1886: 165-168; Armentia 1903: 357-358). Entretanto, José Pando (1897) los registró en el informe referente a su cruce entre los ríos Madre de Dios, en el actual Madre de Dios y el río Madidi, en la actual Bolivia.

Los ese eja sufrieron muchas masacres y dislocaciones desde el arribo de caucheros procedentes de Bolivia en la década de 1890 y de aquellos que desde 1900 llegaron desde otras partes del Perú. Durante su visita realizada entre los años 1904 y 1905, el antropólogo sueco Erland Nordenskiöld los ubicó en los ríos Távara, Inambari, Baawaja, Sonene y Madre de Dios (1905: 268-269). En 1907, el antropólogo de la Universidad de Harvard William Curtis Farabee (1922: 154-157) los situó en áreas entre los ríos Inambari, Madidi y Beni al sur del río Madre de Dios. Por su parte, en 1910, Percy Fawcett (1974 [1953]: 225-234) tuvo encuentros pacíficos con ellos en el río Sonene (Heath) y también el en el Baawaja.

La presencia de los caucheros en el río Baawaja, sobre todo de la compañía estadounidense Tambopata Rubber Syndicate, obligó a los ese eja a refugiarse en las cabeceras de los ríos Sonene, Naó (o Malinowski), Kuisho-kuei (La Torre) y en otras zonas donde no había gomas en cantidades comercialmente atractivas.

El sacerdote dominico José Álvarez Fernández (1980: 128-132; 2008a: 97-100) describe algunas vejaciones sufridas por los ese eja por parte de caucheros y soldados peruanos durante esta época. Evidentemente, esta situación provocó la resistencia de los ese eja. El historiador peruano José Antonio Flores Marín (1987: 156-158) documentó un ataque ocurrido en mayo de 1913 de los ese eja contra los extractores de gomas de la empresa Tambopata Rubber Syndicate en el que mataron a cuatro personas y se llevaron a tres niños.

A pesar de la caída de la economía de las gomas a partir de 1914, aún persistían los conflictos entre los ese eja y la población colona. Debido a ello, esta última tuvo que diversificar sus labores y dedicarse, por ejemplo, a la producción de diferentes resinas, aceites esenciales y otros, así como a la agricultura y ganadería y a la producción de aguardiente para la economía local. En su análisis del proceso de configuración del espacio regional después del caucho, Alfredo García Altamirano (2003: 32-33) destaca la mezcla de nuevas poblaciones traídas a la región desde otras regiones amazónicas, núcleos de colonos venidos de Iquitos y colonos japoneses —estos últimos, en el territorio ancestral ese eja—.

Los misioneros dominicos españoles que llegaron a Madre de Dios en 1902 con los caucheros decidieron dirigirse hacia los pueblos indígenas cuando las barracas caucheras quedaron abandonadas (Moore 2020b: 148-149). Fue así que establecieron las misiones San Jacinto en Puerto Maldonado, en 1910, y Lago Valencia en 1930, antes de acercarse hacia los harakbut. El blanco de sus afanes proselitistas fueron los ese eja. Como estos no querían establecerse en la misión San Jacinto, los dominicos, liderados por el padre José Álvarez, emprendieron viajes a partir de 1923 hasta donde estaban los ese eja en los ríos Naó o Malinowski, La Torre e Inambari, además del Madidi en Bolivia (Fernández Moro 1952: 405-406, Álvarez Fernández 2008a, 2008b, 2008c; Soria Heredia 1998: 176-211).

Aunque mantenían relaciones de intercambio para poder recibir regalos de los misioneros, también se resistieron a ellos; lo mismo sucedía con los colonos, con quienes los ese eja los identificaban. En marzo de 1926, una banda de ese eja, liderados por el guerrero Shajaó, asesinó al fraile dominico Manuel García Marina y llevaron a cabo robos, secuestros y asesinatos de los colonos durante casi dos décadas (Fernández Moro 1952: 425-426; Soria Heredia 1998: 190-211, 305-340). En 1930, los dominicos establecieron la misión Lago Valencia, en el bajo río Madre de Dios, en pleno territorio ese eja, y lograron atraer a algunas familias de este pueblo, aunque estas entraban y salían de esta misión por temporadas. Lago Valencia cerró debido al asesinato, en 1937, del padre José Arnaldo a manos de unos ñapari que él estaba trayendo del río Pariamanu (Fernández Moro 1952: 594-597; Soria Heredia 1998: 434-444).

En la década de 1960 se abrió la carretera desde Cusco hasta Puerto Maldonado, con lo cual se desplazó el tráfico sobre el río Baawaja y el camino de

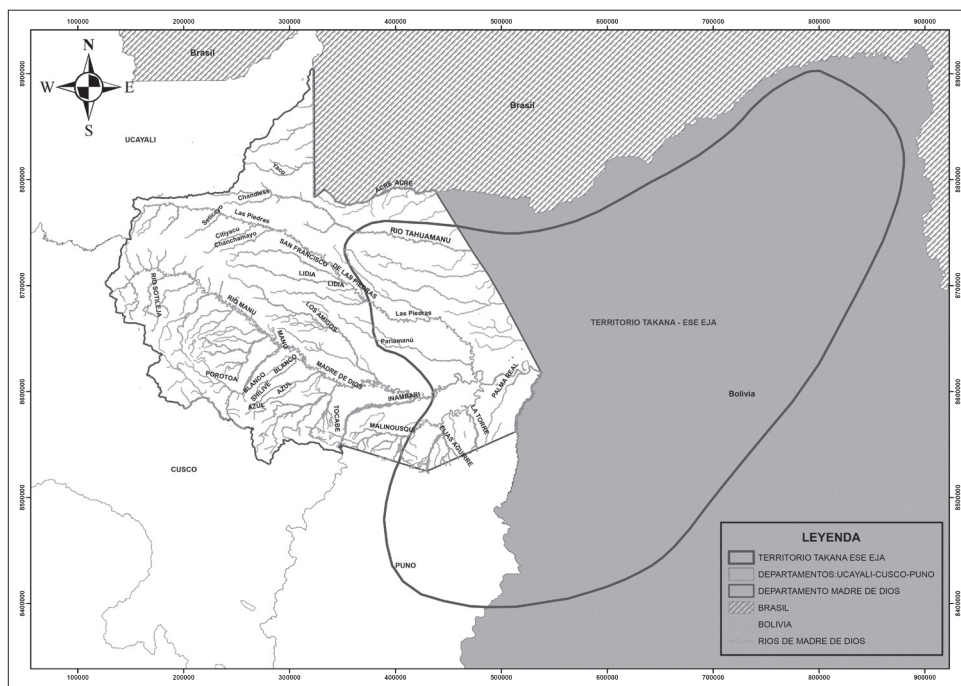
herradura hasta Tirapata en Puno; esto permitió a los ese eja recuperar sus espacios, todavía dispersos a lo largo del río Baawaja. Así, los ese eja se mantuvieron dispersos e itinerantes con frecuentes movimientos y migraciones a través de su territorio para poder esquivar las agresiones externas en el sector peruano. Jehan Vellard (1975-1976) hizo investigaciones en la actual comunidad de Palma Real y documentó los lugares de origen de los pobladores mayores de 20 años en los ríos Sonene, Baawaja, Malinowski, Asunta, West y Távara.

De manera similar, en el sector boliviano del mismo territorio, los ese eja también evitaron su incorporación en las misiones. Allí el impacto del auge de la extracción de gomas fue aún más dramático y prolongado que en el Perú, de manera que no solo provocó migraciones y dislocaciones, sino también mayor acercamiento a los patrones de las actividades extractivas (Alexiades y Peluso 2009: 228-229). Sobre la base de sus investigaciones realizadas en el periodo 1952-1954, Karin Hissink y Albert Hahn (1988: 9) sitúan a los ese eja —que ellos llaman *chama*— en los ríos Baawaja, Madre de Dios, Sonene y Madidi. Pero, a partir de la década de 1960, con la activa presencia de misioneros evangélicos de Nuevas Tribus y del Instituto Lingüístico de Verano, los ese eja de los ríos Madidi y alto Beni comenzaron a reubicarse en zonas del bajo río Beni y Madre de Dios, donde Herrera Sarmiento (2020: 271-274) describe su proceso de sedentarización e incorporación en el mercado extractivo global.

A partir de 1976, con la Ley de Comunidades Nativas (DL 20653) en el Perú, las comunidades actuales de Infierno y Palma Real lograron la titulación de las tierras de sus asentamientos locales como comunidades nativas; El Pilar pudo hacer lo mismo en 1986, Sonene en 1987 y Tres Islas en 1994 (García Altamirano 2020: 444). En el caso de Infierno, el área demarcada incorporó a las aldeas de Chonta, Infierno y Hermoza Grande y las obligó a concentrarse en la localidad de Infierno para poder tener acceso a los servicios públicos de educación y salud. Con los títulos de propiedad, las escuelas públicas y las postas médicas, ya no pueden moverse a otras partes de su territorio ancestral sin perder estos beneficios.

Alexiades y Peluso (2009: 223) muestran cómo el territorio ancestral ese eja en el Perú se limita a áreas de los ríos Baawaja, Sonene y Madidi, mientras Herrera Sarmiento (2020: 273) evidencia que este se concentra en los ríos Madre de Dios, bajo río Beni y en las cercanías de Rurrenabaque y San Buenaventura en el medio río Beni, sin presencia en el río Madidi. En ambos casos, el análisis se limita a determinado periodo histórico. En ese contexto, propongo que el territorio ancestral real de los ese eja incluya a todos los espacios en los que ocurrieron sus migraciones a través de toda su historia conocida —no de manera exclusiva ni mucho menos desde la perspectiva de la propiedad—, tal como se indica en el siguiente mapa.

Mapa 3. Territorio ancestral ese eja y de otros pueblos takanahablantes



Fuente: Elaborado por Robert Tambet, *Área Territorio*, FENAMAD, con insumos del autor.

Dicho territorio es binacional y anterior a los Estados del Perú y Bolivia. En el Perú, este debe incluir a todas las extensiones de la Reserva Nacional Tambopata y el Parque Nacional Bahuaja-Sonene, espacios con los cuales siguen conviviendo los ese eja, aunque con restricciones impuestas por los guardaparques del SERNANP. Miguel Alexiades (2016) documentó los topónimos en lengua esa eja de todos los lugares comprendidos en ambos lados del río Sonene, desde Natewa en sus cabeceras hasta su desembocadura en el río Madre de Dios. Por su parte, María Ponce Mariños (2018) recogió testimonios de 17 hombres y mujeres esa eja en los cuales relataron las tensiones que tienen con el personal de estas dos áreas naturales protegidas cuando visitan esas partes de su territorio ancestral, que en el Perú abarca las cuencas del bajo río Madre de Dios, Sonene (Heath), Baawaja (Tambopata), Kwisho-kwei (La Torre), Nao'ó (Malinowski) e Ibabi Aniji (Távara) —esta última en territorio de la región Puno—, entre otras. Así, la totalidad del Parque Nacional Bahuaja-Sonene y de la Reserva Nacional Tambopata constituyen partes del territorio ancestral del pueblo Ese Eja.

El territorio ancestral matsigenka

El pueblo Matsigenka era conocido como *Antis* por los incas, quienes no los distinguían de los pobladores del río Apurímac y cercanías de Vilcabamba. Este término no es una autodenominación, sino una referencia geográfica a zonas fronterizas al dominio inca y que no formaban parte del Antisuyu. Poco después de la conquista española, aparece en la literatura el término *manaríes* (Rosengren 2004: 11), que tampoco es autodenominación, ya que no existen las palabras agudas en el idioma matsigenka. Al respecto, Álvarez Lobo (1996: 40) la considera una voz yine. Se trata, pues, de una referencia geográfica que se confundía con *anti*, palabra empleada con más frecuencia para la región de Vilcabamba.

El intercambio de productos entre los *manaríes* y los incas se daba mayormente por intermedio de los yine. Había un sistema de articulación de estos intercambios en cada río y una concentración de esta actividad en los varaderos entre cabeceras de ríos y en el punto llamado El Encuentro, cerca de la desembocadura del río Yavero en el Urubamba. Estas relaciones respetaban las reglas de reciprocidad sin dominio de un pueblo sobre el otro (Álvarez Lobo, 1996: 29-38). Este respeto mutuo obedecía a una suerte de alianza entre los incas y los matsigenka frente a los conquistadores españoles. Tan es así que, en 1572, los incas derrotados por los españoles en Vilcabamba fugaron al río Picha, en el corazón del territorio matsigenka (Camargo y Aguilar 1906 [1573-1574]). Lyon (1981: 5) menciona al puente de Choquechaca, cerca del Chaullay moderno como el límite del control territorial inca en la selva alta de Cusco.

En un análisis riguroso, Renard-Casevitz y Saignes (1986: 47-129) precisaron los límites del dominio inca y en qué parte limitaba con los pueblos Manarí y Opatari en las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios. Dichos pueblos mantenían relaciones de intercambio y, ocasionalmente, de colaboración militar. Rowe (1946: 206-207) resume las conquistas de Inka Pachakuti en la zona de Vilcapampa —o Vilcabamba—, aunque no en el bajo río Urubamba; así como la derrota del Inka Topa Yopanqi en la cuenca del Madre de Dios por los indígenas del bosque tropical.

En otro análisis (Moore 2016) ratifiqué los límites aproximados de la extensión de la ocupación territorial de los incas en estas y otras áreas propuestas por Renard-Casevitz y Saignes, con ligeras modificaciones. Entonces, el límite sur del territorio matsigenka había quedado en un punto del río Urubamba, aguas arriba del actual Quillabamba y en el valle de Q'osñipata, donde compartían espacio los matsigenka, los harakbut y los incas (Moore 2016: 212).

Antes del siglo XX, los matsigenka, que ocupaban las zonas más alejadas de los ríos principales, resistían todo intento de incorporarlos en las misiones jesuitas y franciscanas, las cuales estuvieron activas en la región a partir del siglo XVII (Álvarez Lobo 1984).

Marcy (2001 [1869]: ii:121-140) describió a los *antis* que conoció en la zona de Quillabamba-Santa Ana y por el río Urubamba hasta el río Mishagua en 1846 y publicó un vocabulario, que es claramente matsigenka. En su *Informe* sobre la expedición La Torre al Alto Madre de Dios en 1873, Göhring (2006 [1877]: 409-415) mencionó a la «tribu de los machigangas», una forma usada por lugareños de habla quechua para referirse a la autodenominación *matsigenka*.

Los misioneros dominicos emplearon el término *machiguenga* desde que establecieron relaciones con ellos en el río Urubamba a partir de 1902. Esta palabra aparece en la literatura por primera vez en 1918, en Koribeni (Álvarez Lobo 2006: 10). El misionero dominico Vicente Cenitagoya (2006a: 158-159) los ubicó desde las cabeceras del Madre de Dios hasta el río Tacuatimanu o Piedras, en la margen izquierda, y a lo largo del río Urubamba y sus tributarios desde Illapani, cerca de la confluencia de los ríos Vilcanota y Yanatile hasta el río Tambo, actual Atalaya. Su compañero de orden Andrés Ferrero (1967: 16-20) repite estas ubicaciones y se refiere a su colindancia con «el indio andino» por el sur; por el este, «como nada simpáticos ni pacíficos vecinos», a la disminuida tribu masca (término empleado por los dominicos en esos tiempos para referirse a los harakbut); por el norte, con «los piros»; y al noroeste, en los ríos Apurímac y Tambo, «con sus primos hermanos los campos».

Farabee (1922: 1-48) proporciona descripciones de los *macheyenga* que él visitó en la barraca gomera de la quebrada Cahuide en el alto Urubamba y menciona el abandono de las aldeas principales de este pueblo debido a las correrías de los caucheros. De hecho, muchos matsigenka se resistían o huían de los caucheros y se instalaron en áreas de difícil acceso como grupos residenciales de pocas familias, el cual parece haber sido el patrón de asentamiento durante siglos antes del caucho. Fernández Fabián (2020: 313) manifiesta que esa pauta de asentamiento se mantuvo estable desde, por lo menos, principios del siglo XVII. Esta estrategia puede explicar la dispersión de la población matsigenka a través de un territorio muy extenso (Rosengren 1987a: 42-43) y podría haber dificultado los esfuerzos de los misioneros dominicos de incorporarlos en sus misiones (Fernández Moro 1952: 433-436; Ferrero 1967: 308, 1993; Encinas et al. 2008: 70-82).

Rosengren (1987a: 36-45, 1987b: 333-339) analiza la historia de los contactos tempranos con la sociedad nacional y registra los etnónimos empleados para ellos, además de su ubicación en determinado momento histórico. También menciona (1987b: 333-334) que las empresas extractivas de zarzaparrilla (*Smilax officinalis*) y de gomas (*Castilla elastica* y *Hevea brasiliensis*) obligaron a su mano de obra matsigenka a concentrar a su población en centros de operación donde podían controlar sus actividades. Agrega que los matsigenka no abandonaron estos centros poblacionales luego del colapso de la economía de las gomas; así pues, se constituyó la base de los grupos residenciales de las comunidades nativas contemporáneas.

parte del actual Parque Nacional del Manu y áreas de ceja de selva del río Apurímac, se ha considerado territorio matsigenka durante siglos, con cambios y convivencias. El siguiente mapa presenta una aproximación de estos espacios territoriales.

El territorio ancestral yine-iñapari

En su resumen etnográfico sobre el pueblo Yine, Alejandro Smith Bisso (2020) menciona un «*ethos* personal y la cultura de esta etnia indígena que habita la selva baja de la región amazónica». Esta unidad identitaria del pueblo Yine prevalece con fuerza a pesar de haber pasado por muchos mestizajes con diferentes pueblos vecinos—asháninka, matsigenka, amahuaca y yaminawa—, de manera que algunos observadores como Esther Matteson (1954: 25) y Peter Gow (1991) los describen como «de sangre mezclada».

Según Smith Bisso (2020: 290), su autodenominación es *yine* (gente) o *yineru* (hombre o persona) y los *yine yami* del bajo río Urubamba se consideran un pueblo distinto, aunque con parentesco histórico con los iñapari, manchineri (*manxineru*), nanti o kireneri y «mashko-piro», lingüísticamente muy cercanos. También se distinguen de los matsigenka, que ellos llaman *nomatsa* (cosa pequeña), y de los harakbut, que ellos denominan *gitata* (quien tiene sarna escamosa en su cuerpo). El término *kineru* para los pueblos de habla arawak del Manu y la Reserva Territorial Kugapakori-Nahua-Nanti, en relativo aislamiento de los pueblos externos, significa ‘asesino’. A las personas andinas las llaman *surano* (serrano).

Asimismo, se identifican con parcialidades endógamas e históricamente hostiles entre sí, cuyos nombres parecen ser tótems relacionados con determinadas especies de fauna o flora. Sin embargo, estas parcialidades endógamas no corresponden a líneas de parentesco matrilineales, según el sistema de parentesco yine, sino que se asocian con los apellidos de las familias que, según el estilo peruano heredado de los españoles, son patrilineales. Smith Bisso (2020: 292) identifica y llama «etnónimos» a veinte de aquellas parcialidades endógamas con sus nombres, sus raíces en el idioma yine y sus símbolos.

Entre ellas tenemos a los *Nachineru*, *Koshichineru*, *Poleroneru*, *Mayluneru*, *Kwirulwiru*, *Getuneru*, *Gimnuneru*, *Kokopineru*, *Myamrunerune*, *Kosopaneru*, *Gipetuneru*, *Jemaneru*, *Manxineru*, *Kiruneru*, *Shichichineru*, *Paknineru*, *Gagamlenerune*, *Jimekaneru*, *Kakwaleneru*, y *Giyakleshimane*. Esta información coincide parcialmente con la que reporta Álvarez Lobo (1972: 334; Gow 1991: 30; Opas 2008: 282, n4). Es interesante el término *manxineru*, el nombre de una de estas parcialidades endógamas y también de los manchineri (*manxineru*) en Brasil, que Smith Bisso (2020: 293) distingue de los yine peruanos, aunque los reconoce como descendientes de ancestros yine que habrían llegado al río Yako hace cinco siglos y han quedado separados por las fronteras nacionales establecidas posteriormente.

Los ñapari se ubicaban en los ríos de Las Piedras, Los Amigos, Madre de Dios margen izquierda y en la confluencia de los ríos Yaverija, Acre y Purús, a principios del siglo XX. El nombre de la capital de la provincia de Tahuamanu toma su nombre de una maloca del pueblo Ñapari que estaba allí cuando llegaron los extractores de gomas (Paredes Pando 2013: 271; Moore 2020a: 59-60). Este pueblo fue diezmado por las correrías y masacres de los patrones de las actividades gomeras procedentes de Bolivia y de otras partes del Perú. Hoy solo sobreviven dos de las tres mujeres unidas con varones de origen andino en la localidad de Sabaluyoc, en el río de Las Piedras, quienes proporcionaron información a los investigadores del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) respecto a la relación lingüística entre los yine del Urubamba y Madre de Dios.

Matteson (1954: 27), quien trabajó como misionera lingüista con los yine del bajo río Urubamba, menciona a parientes de miembros de estas comunidades en el bajo río Ucayali y por el Amazonas río abajo de la actual ciudad de Iquitos, así como en los ríos Purús y Acre en Brasil y Bolivia.

Históricamente aparecen en la literatura como *piros*, *chontaquiros* o *simirinchi*, términos no propios, sino impuestos como insultos por personas de otros pueblos. *Piro* es voz konibo para referirse al pez turushuqui (*Oxydoras niger*), de aspecto desagradable y que se alimenta del barro del fondo del río. *Chontaquiros*, también de origen konibo, viene de *chuta-ki-ro* (*chuta-ki* es el verbo que significa ‘fornicar’, más el sufijo *-ro*, que se refiere al que realiza la acción del verbo), según Álvarez Lobo (1996: 99-102). Entonces, los konibo que habían pasado por misiones franciscanas en el río Ucayali consideraban despectivamente a los yine «fornicadores». Por su parte, *simirinchi* es la voz matsigenka usada para referirse a los yine con el sentido de «gente abusiva» (Smith Bisso 2016: 24; 2020: 291).

La primera referencia a los yine en la literatura fue la del misionero jesuita Heinrich Richter, en 1685, quien llegó de Quito con indígenas konibo, tomó contacto con los yine —que él llamaba *piros*— y publicó un vocabulario (Matteson 1954: 26). En 1695, Richter fue asesinado en una emboscada en el río Tambo. La actividad de los misioneros franciscanos se centraba en el entorno del Cerro de la Sal en la selva central y recién comenzaron a ocuparse del bajo río Urubamba a principios del siglo XIX.

En 1805, el padre Cristóbal Rocamora inició contactos con los yine, a quienes llamaba *chontaquiros*. Luego estableció misiones a las que incorporó a algunos yine, en las localidades de Siapa y Sepahua; y en 1815 fundó la misión de Santa Rosa de los Piros en un punto sobre el río Ucayali cercano al actual Atalaya, donde fueron trasladadas las misiones de Siapa y Sepahua (Busquets y Rocamora 1906 [1807]: 210; Álvarez Lobo 1996: 81-92, 153). Según Álvarez Lobo (1996: 97), los habitantes de Sepahua eran «maskoneru», gente agricultora, y se relacionaban con la parcialidad del pueblo que los yine referían en las cabeceras del río

Manu, donde dominaban el acceso a la cuenca del río Madre de Dios y enfrentaron a Fitzcarrald y sus caucheros en 1896.

Los patrones de asentamiento del pueblo Yine cambiaron con las misiones durante el siglo XIX y se caracterizaron por concentraciones de mayor población. Además, con el apoyo de los misioneros, volvieron a articular relaciones de intercambio con los otros pueblos vecinos y con la sierra andina, como habían hecho durante el Incanato, aunque ahora con productos forestales como la zarzaparrilla, que los franciscanos promovían en su misión de Sarayaku, en el bajo río Ucayali (Gade 1972; Camino 1977). Los franciscanos que fundaron las misiones de Sepahua y Siapa eran del Colegio de Moquegua y no permanecieron muchos años en la zona. Con la Independencia, los misioneros españoles fueron expulsados.

Algunas familias yine acompañaron a los franciscanos hasta Sarayacu y se instalaron en dicha misión a mediados del siglo XIX. Sus descendientes constituyeron las actuales comunidades nativas Libertad e Isolaya en el río Cushabatay. Hay otros yine en Loreto, en la zona de Tamshiyacu-Tahuayo, en pleno río Amazonas.

El viajero francés Paul Marcoy (2001 [1869]: ii: 140-182) describió a los yine con los que se encontró en Quillabamba y por el río Urubamba entre Sepahua y el alto río Ucayali. Reconoció que eran navegantes y comerciantes que tenían relaciones de intercambio de zarzaparrilla con la misión franciscana de Sarayaku (2001: ii: 281-300). Asimismo, reprodujo un vocabulario (2001: 169-172).

Otras descripciones importantes de los yine en los tiempos anteriores al ciclo del caucho son las proporcionadas por el misionero franciscano Carlos Fry (1889) y el hacendado apurimeño José Benigno Samanez y Ocampo (1980 [1885]), quien realizó viajes extensos al bajo río Urubamba. Además, describió el varadero (1980: 91), ahora llamado Istmo de Fitzcarrald, y su aprovechamiento por parte de los yine para el intercambio de productos entre la cuenca del Urubamba y la del Manu y Madre de Dios, diez años antes de que Fitzcarrald lo «descubriera». También registró (1980: 69-70) la extracción de gomas, principalmente caucho (*Castilla elastica*), en 1884, y la participación de los yine en estas actividades. Samanez y otros investigadores mencionan que algunos yine trabajaban con los blancos y poseían importantes cantidades de bienes comerciales y vestían ropa occidental en vez del *cushma* tradicional (Samanez y Ocampo 1980: 56-88; Fry 1889: i: 47-51; Gow 1991: 40).

Queda claro que, al menos en el siglo XIX, antes del periodo del caucho, el núcleo del pueblo Yine —los *yine yami*— ocupaba el bajo río Urubamba desde arriba del río Mishagua hasta Atalaya, y que habían repartido a sus parientes por los ríos Manu, Madre de Dios, Las Piedras, Purús y Acre para poder controlar el intercambio de bienes por esas rutas, de manera que los «mashko piro», ñapari

y manchineri alejados del núcleo adquirieron identidades ligeramente diferentes debido a las distancias y a una interacción más limitada.

En la década de 1880 aparecieron puestos de comerciantes del caucho en el alto Ucayali y el sistema de patrones basado en el peonaje por deudas (Carneiro 1964; Gow 1991: 41-42). En la década siguiente, el patrón Carlos Fermín Fitzcarrald capturó y dominó el sistema. Matteson (1954: 26) obtuvo testimonios de sobrevivientes, quienes indicaron que Fitzcarrald «conquistó [al pueblo Yine] a sangre y fuego». Poco a poco los yine enganchados por los caucheros se endeudaron cada vez más y, para poder saldar estas deudas, cedieron ante las exigencias de sus patrones quienes les pedían atacar a otros pueblos indígenas como los amahuaca, asháninka y matsigenka. Sin embargo, otros yine se resistían al sistema; por ejemplo, en 1908, algunos de ellos asesinaron a su patrón Baldomero Rodríguez (Farabee 1922: 109; Gow 1991: 43-44).

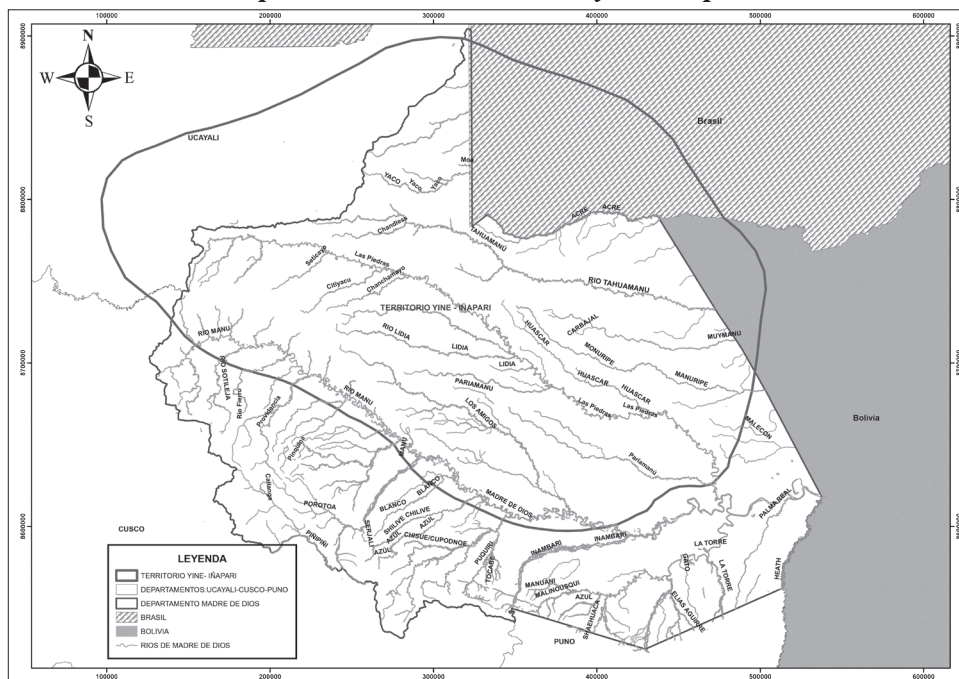
Con el colapso de la economía gomera, los patrones que se quedaron en la región organizaron el sistema de haciendas o fundos, centrado en la extracción de madera y otros productos forestales, ganadería de vacunos y diversos productos agrícolas. Para ello, mantuvieron el mismo método de habilitación con endeudamiento instaurado en la extracción de gomas, el cual incluía a algunas familias yine. En la medida en que las comunidades locales yine entraron en este sistema, sus patrones de ocupación territorial tuvieron que adaptarse al proceso de nucleación en torno a las instalaciones de los habilitadores. A mediados del siglo XX entraron los misioneros del ILV y los dominicos, quienes buscaron adecuar a las comunidades yine a sus objetivos, lo que en algunos casos facilitó el distanciamiento de este pueblo de los patrones. Los misioneros del ILV se concentraron en la actual comunidad nativa de Miaría y los dominicos, en Sepahua, aguas abajo de Miaría.

No obstante, más importante ha sido la Ley de Comunidades Nativas que, a partir de 1974, permitió su reconocimiento como tales y la titulación de sus tierras. Los asentamientos locales yine ya tenían la posibilidad de consolidar cierto nivel de autonomía, aunque los espacios territoriales titulados no tenían el tamaño adecuado para la mayoría de la población yine y sus necesidades de subsistencia y reproducción económica y cultural. Como respuesta a ello, a partir de la década de 1990, un número importante de familias yine se trasladó desde el río Urubamba hasta Madre de Dios, donde se instalaron en cinco nuevas comunidades nativas en el río de Las Piedras. Antes de la llegada de los caucheros, esta zona era territorio ancestral ñapari, pueblo que estaba articulado con la red de intercambio liderado por lo yine y, al menos antiguamente, se consideraban parte del mismo pueblo Yine. Al establecerse allí, se unieron a sus paisanos presentes en Madre de Dios desde —por lo menos— los tiempos del caucho, en las actuales comunidades nativas de Diamante, en el alto río Madre de Dios; Bélgica, sobre el río Acre; y Nueva Oceanía Boca Shupihui, sobre el río Tahuamanu.

Además, desde 2018, el pueblo Yine se ha organizado en la Nación Yine, la cual reivindica al territorio mayor como propio y busca articularse en Cusco, Madre de Dios, Ucayali y Loreto —en el Perú— e integrarse con sus comunidades reconocidas en Brasil y Bolivia (Moore 2022).

A partir de estas nociones, podemos considerar al territorio ancestral yine en dos sentidos: primero, el núcleo que se autodenomina *yine yami*, el cual ocupa el espacio sobre ambas riberas del bajo río Urubamba desde la actual comunidad nativa Sensa, aguas arriba de la desembocadura del río Mishagua, hasta Atalaya, en la confluencia de los ríos Urubamba y Tambo, donde se inicia el río Ucayali. Por otra parte, tenemos el espacio mayor articulado por las redes de intercambio y, en parte, por los yine en grandes extensiones del norte de Madre de Dios, donde más familias de este pueblo han podido recuperar importantes áreas de su espacio territorial histórico. El siguiente mapa grafica aproximadamente este espacio.

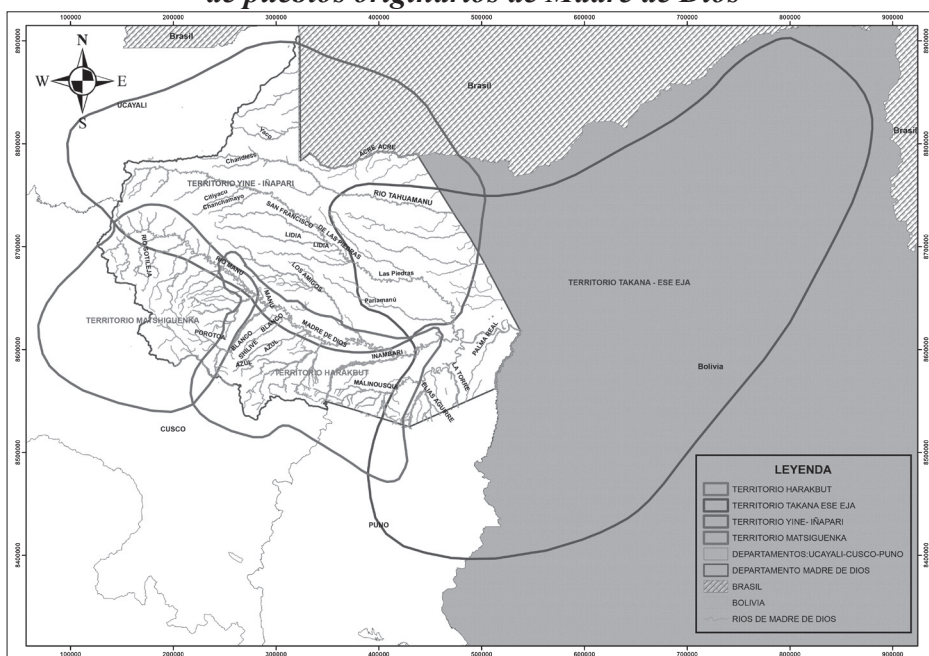
Mapa 5. Territorio ancestral yine-ĩnapari



Fuente: Elaborado por Robert Tambet, Área Territorio, FENAMAD, con insumos del autor:

Hemos visto las áreas aproximadas de los territorios de los cuatro principales pueblos originarios de la cuenca del río Madre de Dios con presencia en la región antes de la llegada de los caucheros y demás representantes de la sociedad nacional no indígena en sus extensiones máximas conocidas. En el siguiente mapa veremos un consolidado de estos. Tomemos en cuenta que este gráfico representa las extensiones máximas alcanzadas en diferentes momentos históricos; no todas en el mismo momento histórico.

Mapa 6. Consolidado de territorios ancestrales de pueblos originarios de Madre de Dios



Fuente: Elaborado por Robert Tabet, Área Territorio, FENAMAD, con insumos del autor.

Cuando no había conflictos violentos y las relaciones entre los pueblos vecinos eran pacíficas, existía el interés de intercambiar productos; también era frecuente la presencia de unos en los territorios de los otros para facilitar estas relaciones en términos de reciprocidad, que siempre ha sido el eje de sus economías. Los conflictos surgen cuando los otros violan y no respetan sus obligaciones de reciprocidad, como está sucediendo en las últimas décadas con los mineros informales y los concesionarios que ahora ostentan derechos formales o están, presuntamente, en vías de formalizarse.

Un factor histórico sumamente importante es que las relaciones interétnicas eran exclusivamente entre pueblos indígenas amazónicos. A diferencia de las demás regiones amazónicas, en la actual Madre de Dios no existía presencia del Estado peruano ni población permanente que no fuese indígena amazónica antes del siglo XX. Lo que sí existía eran incursiones temporales, como la expedición La Torre en 1873 y la de Fitzcarrald y sus compañeros caucheros a partir de 1896; en este contexto, los pueblos indígenas amazónicos se unieron para defender sus territorios (Moore 2006).

Los límites con los pueblos andinos indígenas y mestizos quedaban en enclaves en el valle de Q'osñipata (Cusco), donde se producía coca para el mercado andino; en las cuencas de los ríos Marcapata-Arasa (Quispicanchis, Cusco) e Inambari (Carabaya, Puno), donde por temporadas se desarrollaba la minería aurífera; y Tambopata (Sandia, Puno), caracterizada por colonizaciones y espacios comerciales de los pueblos quechua y aimara. Los indígenas amazónicos atacaban estos enclaves para adquirir herramientas de hierro y otros bienes, y los espacios territoriales, con sus fronteras elásticas, avanzaban y retrocedían según la relación de fuerzas demográficas, pero no se producían conflictos bélicos para el control político-militar de estos territorios.

La falta de reciprocidad en las relaciones con otros pueblos andinos o mestizos genera graves conflictos socioambientales. Así pues, las pretensiones de derechos de propiedad o concesiones con características de propiedad —que implican los conceptos de comprar, vender, hipotecar, heredar, etc.— suelen provocar respuestas reactivas frecuentemente violentas.

El conflicto en los conceptos de territorio de los pueblos originarios y el Estado peruano

El Estado peruano se rige por conceptos coloniales de pretensión de derechos que son ajenos a los pueblos indígenas, cuya finalidad es garantizar sus propios fines —mayormente de extracción y comercialización de recursos forestales, mineros y de hidrocarburos— y beneficiar los intereses de las élites y no los de los moradores de los territorios amazónicos. Estos conceptos coloniales, que aún persisten, se han plasmado en las sucesivas constituciones políticas, sobre todo en el artículo 66 de la actual carta magna, vigente desde 1993, que declara a los recursos naturales, renovables y no renovables, como patrimonio de la nación.

Sobre la base de la doctrina del dominio eminente del Estado, este está facultado a disponer de los recursos naturales que son su patrimonio y las leyes orgánicas definen las condiciones de su utilización y otorgamiento a particulares. Las leyes vigentes que rigen la minería, la agricultura y la extracción y el aprovechamiento forestal definen la naturaleza de las concesiones mineras y de las

actividades agroindustriales y forestales con características de propiedad privada. Debido a la fragmentación del Estado peruano por sectores y a la descentralización incompleta, el otorgamiento de estos derechos ha sido caótico y desordenado, sobre todo entre los concesionarios y los titulares de derechos privados, y también respecto a las tierras tituladas a las comunidades nativas. De este modo, en la cuenca de Madre de Dios existen derechos mineros y forestales que se aplican tanto a los mismos espacios territoriales como a las tierras tituladas, y derechos forestales de las comunidades nativas.

A diferencia de los otros países amazónicos, el Perú no reconoce a los territorios de los pueblos como tales. Por ejemplo, en Colombia dichos territorios se llaman resguardos indígenas; en Brasil, *terras indígenas*; en Bolivia, tierras comunitarias de origen, mayormente en grandes extensiones. Sin embargo, en el Perú, solo se reconocen a comunidades nativas. De este modo, cuando se aplica la ley se definen mayormente como asentamientos locales y no como territorios de pueblos o naciones.

En la práctica, al definir a las comunidades nativas como asentamientos locales, el Estado ha despojado a los pueblos indígenas de los espacios intermedios, con la obvia intención de otorgarlos a terceras personas en concesiones mineras, forestales, agroindustriales, entre otras, en desmedro de la integridad territorial indígena. Los conflictos entre los mineros auríferos, con o sin derechos parcialmente formalizados, comenzó en 1978 con la aprobación del decreto ley 22178. Esta norma y sus posteriores modificatorias no tuvieron en cuenta los títulos de propiedad de las tierras de las comunidades nativas, porque el derecho a aprovechar los minerales, como el oro, afectaba al subsuelo que estaba excluido de su propiedad. De la misma manera, en 2002, sobre la base de la Ley Forestal y de Fauna silvestre del año 2000, ley 27308, el Estado peruano, a través del Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR), declaró a más de ocho millones de hectáreas de bosques amazónicos como bosques de producción permanente (BPP), sobre los cuales se otorgaban concesiones forestales de madera.

Los BPP fueron inscritos en los Registros Públicos como propiedad del Estado. Estos incluían a los territorios de numerosas comunidades nativas que no habían logrado la titulación de sus tierras, y como dichos espacios ya estaban adjudicados, no se permitía la titulación de aquellas que habían sido afectadas. Con ello se despojó a un buen número de comunidades nativas de sus territorios o fragmentos de territorios ancestrales.

En su análisis de la problemática de los territorios indígenas y la aplicación por parte del Estado de otros derechos prioritarios a partir de la normatividad legal en el Perú, Pedro García Hierro demuestra la incompatibilidad entre las perspectivas jurídicas estatales y la de los pueblos indígenas. Ello se debe a la desintegración jurídica de los elementos de la naturaleza en un sistema enfocado

en los usos económicos mercantiles de los diferentes recursos con divisibilidad, en contraste con la perspectiva vivencial de los pueblos indígenas que se centra en la integridad del territorio con el que se identifican. El Convenio núm. 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), al que el Perú está suscrito, califica a este espacio como esencial para las culturas y los valores espirituales de los pueblos indígenas; asimismo, menciona que no es intercambiable por ningún otro (García Hierro 2004 [2001]: 302-303). Otra dimensión de los territorios indígenas es su autonomía, a partir de la cual cada pueblo define los usos territoriales, según sus derechos consuetudinarios (García Hierro 2004: 303-304).

Por ahora, en el Perú los únicos derechos territoriales que cuentan con respaldo legal del Estado son los de las comunidades nativas, con todas las limitaciones que se definen en la actual Ley de Comunidades Nativas (DL 22175 de 1978). La titulación de las comunidades nativas de la Amazonía peruana es un proceso engorroso y todavía incompleto, pues ya han pasado 48 años desde la promulgación de la primera Ley de Comunidades Nativas (DL 20653 de 1974). Carhuavilca García (2022) analiza los obstáculos y las problemáticas que actualmente afectan los procesos de titulación de los territorios de estas comunidades en el Perú y destaca las superposiciones con otros derechos, especialmente respecto a los BPP, las concesiones forestales y los derechos mineros, y propone estrategias para superar estas dificultades.

Conclusiones

Los cuatro pueblos originarios principales con presencia permanente en la cuenca antes de la llegada de los caucheros en la última década del siglo XIX eran los harakbut, los ese eja (con sus parientes lingüísticos los araona), los matsigenka y los yine e iñapari. Todos ellos tenían sus espacios territoriales y sus relaciones interculturales bien definidos y se respetaban mutuamente a partir de relaciones de reciprocidad. A diferencia de los harakbut, los ese eja y los matsigenka, los yine-iñapari incluían en su territorio extensiones donde ejercían un nivel de dominio en las rutas de intercambio por los ríos Madre de Dios-Manu, Las Piedras, Acre y Purús, las cuales llegaban hasta el actual territorio de Brasil y, en menor grado, Bolivia. Entre sí había un nivel de equilibrio y respeto mutuo, al menos en el siglo XIX —época de la que se tienen referencias históricas claras—. Antes del siglo XX no había presencia del Estado peruano ni de colonos ni indígenas amazónicos en la cuenca baja del Madre de Dios.

Esta situación cambió radicalmente con la penetración violenta de los caucheros que masacraron y apresaron a los miembros de estos pueblos, hecho que produjo las dislocaciones señaladas por Lyon (2003 [1970]). Además, los caucheros trajeron como esclavos a Madre de Dios a miembros de los pueblos

Shipibo-Konibo, Amahuaca y Kichwa Runa procedentes de la Amazonía central y norte. Cabe mencionar que estos pueblos mantienen su identidad indígena y están presentes en diferentes comunidades nativas contemporáneas. De la misma manera, aunque en menor escala, los caucheros trajeron a miembros de los pueblos Muinane, Bora, Lamista, entre otros que no han preservado su identidad indígena; no obstante, algunos descendientes de ellos todavía están dispersos en las zonas rurales y urbanas de Madre de Dios.

Los cuatro pueblos indígenas presentes en la cuenca en tiempos precaucho mantuvieron su identidad muy unida a su territorio, pero tuvieron que replegarse eventualmente a las zonas más alejadas para resistir las epidemias que trajeron los caucheros, los colonos y los demás representantes de la sociedad nacional, así como para repeler su agresión, que no respetaba las tradicionales relaciones de reciprocidad. Después del colapso de la economía del caucho, los misioneros dominicos intentaron reunir a los miembros de estos cuatro pueblos originarios en sus misiones, junto con otros, sin respetar sus territorios ancestrales, razón por la cual tuvieron muy poco éxito.

Debido a que el gobierno peruano aprobó las sucesivas leyes de comunidades nativas en 1974 y 1978, los indígenas adquirieron el derecho legal a la propiedad de sus territorios; pero en la práctica, el Estado solo reconocía como sus territorios a los espacios ocupados por los asentamientos locales con capacidad de uso mayor agrícola o ganadero, y otorgaba derechos mineros y forestales en superposición a los territorios indígenas. Ello ha ocasionado el despojo de los espacios intermedios de los territorios ancestrales y la resistencia de estos pueblos frente al accionar del Estado. Los harakbut intentaron remediar esta situación mediante el reclamo de la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri en los espacios intermedios, aunque dicha ANP quedó bajo el control exclusivo del SERNANP, lo cual generó mucha confusión. Esta situación se está tratando de superar mediante la Ejecutora del Contrato de Ejecución de la Reserva Comunal Amarakaeri (ECA-RCA).

Actualmente, las organizaciones indígenas de Madre de Dios (FENAMAD, COHARYIMA, COINBAMAD) y las naciones Harakbut, Ese Eja, Yine y el pueblo Matsigenka siguen exigiendo el reconocimiento de sus territorios ancestrales, reclamo que alcanza a las áreas de las ANP. Cabe precisar que no están pidiendo la titulación de dichos territorios ancestrales en propiedad, pues reconocen que eso es imposible en la actualidad, debido a que gran parte de sus territorios están ocupados por terceras personas. Lo que reclaman es el reconocimiento de los territorios y la mayor participación de los miembros de los pueblos correspondientes en su gobernanza.

BIBLIOGRAFÍA

ADELAAR, Willem F. H.

2000 «Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos de la amazonía occidental: Harakmbut y Katukina». En L. Miranda, (ed.), *Actas, I Congreso de lenguas indígenas de Sudamérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Facultad de Lenguas Modernas, Departamento Académico de Humanidades, tomo II, 219-236

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

ALEXIADES, Miguel N.

2016 *Sonenekuei: Ese Ejaha Meshi; Río Sonene (Heath) Tierra de los Ese Eja*. Mapa que grafica a los topónimos ese eja en la cuenca del río Sonene. Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes.

- ALEXIADES, Miguel N. y Daniela M. PELUSO
2003 «La sociedad ese eja: una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 91-110.
- 2009 «Plants “of the ancestors”, plants “of the outsiders”»: Ese Eja History, Migration and Medicinal Plants». En M. N. Alexiades (ed.), *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Nueva York: Berghahn Books, 220-248.
- ALONSO ORDIERES, Rafael y Miguel Ángel FERNÁNDEZ ALONSO (eds.)
2014 *Honor y liberación: historia contemporánea del pueblo harakmbut. Relatos y análisis desde la mirada de los misioneros dominicos*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicos.
- ÁLVAREZ DEL CASTILLO, Juan Alex
2012 *La propiedad compleja: gobernanza de la tierra y conservación en Amazonía, La Reserva Comunal Amarakaeri, Madre de Dios, Perú*. Tesis de PhD No. 933. Ginebra: The Graduate Institute of International and Development Studies.
- ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, José
1980 «Los huarayos». *Antisuyu* 4, 115-203.
- 2008a [1980] «Los huarayos». En R. Alonso Ordieres y R. Arbaiza Gonzáles, (eds.), *Papachí Ese Eja: Misioneros dominicos y huarayos: una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 85-162.
- 2008b [1923-1925] «Tres excursiones a los salvajes huarayos». En R. Alonso Ordieres y R. Arbaiza Gonzáles, (eds.), *Papachí Ese Eja: Misioneros dominicos y huarayos: una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 331-355.
- 2008c [1927] «Expediciones al río Inambari». En. Alonso Ordieres, R. Arbaiza Gonzales, (eds.), *Papachí Ese Eja: Misioneros dominicos y huarayos: una historia interrumpida*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 355-361.
- ÁLVAREZ LOBO, Ricardo
1972 *Les structures sociales, politiques et économiques des piro*. Tesis de doctorado en antropología social. París: Sorbonne, École Pratique des Haut Études.
- 1984 *TSLA. Estudio etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- 1996 *Sepahua I: Motivos para crear una misión católica en el bajo Urubamba (1715-1947)*. Colección Antisuyu No. 1. Lima: Misioneros Dominicos.
- 2006 «Prologo». En R. Alonso Ordieres, (ed.). *La vida del pueblo Matsiguenga*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicos, 9-25.

ÁLVAREZ MALDONADO, Juan

1899 [1569] *Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado en 1567*. Edición de Luis Ulloa. Sevilla: C. Salas.

ARMENTIA, Nicolás

1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolican*. La Paz: Imprenta del Estado.

2006 [1887] «Navegación del río Madre de Dios: Viaje del padre Nicolás Armentia». En A. Chirif, (ed.), *Exploraciones de los ríos del Sur*. Monumenta Amazónica D-8. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), 313-459.

AUTORIDAD NACIONAL DEL AGUA (ANA)

2010 *Estudio Diagnóstico Hidrológico de la Cuenca Madre de Dios*. Lima. <https://repositorio.ana.gob.pe/handle/20.500.12543/35>.

BAKSH, Michael George

1984 *Cultural Ecology and Change of the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon*. PhD dissertation, Anthropology. Los Angeles: University of California. Ann Arbor: University Microfilms International.

BURR, Gareth

1997 *Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative*. PhD dissertation. Oxford: Magdalena College.

BUSQUETS, Ramón y Cristóbal ROCAMORA

1906 [1807] «Expedición que hicieron río adentro de Santa Ana, Cocabambilla y otros lugares los PP. Busquets y Rocamora, Año 1807». En V. M. Maúrtua, (ed.), *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno argentino*. Barcelona: Henrich y Cía., tomo 12, 206-227.

CALAVIA SÁEZ, Oscar

2016 «Nada menos que apenas nomes: os etnónimos seriais no sudoeste amazônico». *Dossiê: a serpente do corpo cheio de nomes: etnonimia na Amazônia. Ilha, Revista de Antropologia* 18(2): 149-176. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/48362/33305>.

CALIFANO, Mario

1982 *Etnografía de los Mashco de la Amazonía sudoccidental del Perú*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

CAMARGO y AGUILAR, Francisco

1906 [1573-1574] «Información de los servicios de Francisco Camargo y Aguilar, 1573-1574». En V. M. Maúrtua, (ed.), *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno argentino*. Barcelona: Henrich y Cía., tomo 7, 71-79.

- 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.
- CARDÚS, José
1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia: Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884, con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes, una muestra de varias lenguas, curiosidades de historia natural*. Barcelona: Imprenta de la Inmaculada Concepción.
- CARHUAVILCA GARCÍA, Miluska Ruth
2022 «Propuestas para proteger los territorios indígenas no tituladas en el Perú». En M. Pérez Ojeda del Arco (coord.), *Titulación que no llega, obligaciones no cumplidas: ¿Cómo proteger los territorios indígenas de la Amazonía peruana?* Lima: Forest Peoples Programme, Instituto de Defensa Legal y Consejo Étnico de los Pueblos Kichwa de la Amazonía, 143-189.
- CARNEIRO, Robert L.
1964 «Logging and the patron system among the Amahuaca of Eastern Peru». *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, tomo 3, 323-327.
- CARRASCO, Francisco
1891 «Principales palabras del idioma de las tribus de infieles Antis, Piros, Piros, Conibos, Sipibos». *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 11: 205-211.
- CENITAGOYA, Vicente de
2006a [1931] «Territorio que ocupa actualmente los machiguengas». En R. Alonso, (ed.), *La vida del pueblo matsiguenga: aporte etnográfico de los misioneros dominicos al estudio de la cultura matsiguenga*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos, 158-159.
2006b [1932] «Contrariedades y amarguras del misionero». En R. Alonso, (ed.), *La vida del pueblo matsiguenga: Aporte etnográfico de los misioneros dominicos al estudio de la cultura matsiguenga*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, Misioneros Dominicanos, 810-813.
- CENTRAIS ELÉTRICAS DO NORTE DO BRASIL
1992 *Arqueologia nos empreendimentos hidrelétricos da Eletronorte. Resultados preliminares*. Brasília.
- CHAVARRÍA MENDOZA, María C.
2003 «Aproximaciones para una etnografía ese eja». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 185-203.
2020 «Pueblo Ese Eja». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 228-265.

- CHAVARRÍA MENDOZA, María C. y Fernando SÁNCHEZ SCHWARTZ
1991 «Ejatojabatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos (aproximación etnográfica de la cultura ese eja) [inédito]. Lima.
- CINGOLANI, Pablo, Álvaro DIEZ ASTETE y Vincent BRACKELAIRE
2008 *Toromonas: la lucha por la defensa de los pueblos indígenas aislados de Bolivia*. La Paz: Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Fundación Rainforest de Noruega.
- CÓRDOBA, Lorena, Pilar M. VALENZUELA y Diego VILLAR
2012 «Pano meridional». En M. Crevels y P. Muysken, (eds.), *Lenguas de Bolivia*, Tomo II Amazonía. La Paz: Plural Editores, tomo II, 27-69.
- CÓRDOBA, Lorena y Diego VILLAR
2009 «Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)». *Revista Andina* 49(2): 211-244.
https://www.academia.edu/2341245/L_Córdoba_and_D_Villar_Etnonimia_y_relaciones_interétnicas_entre_los_panos_meridionales_siglos_XVIII_XX.
- DESCOLA, Philippe
1987 [1986] *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducción de Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. Quito: Ediciones Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
1992 [1990] «Societies of nature and the nature of society». En A. Kuper, (ed.), *Conceptualizing Society*. Londres y Nueva York: Routledge, 107-126.
- DIEZ ASTETE, Álvaro
2011 *Compendio de etnias indígenas y ecorregiones Amazonía, Oriente y Chaco*. La Paz: Centro de Servicios Agropecuarios y Socio-Comunitarios (CESA).
- ENCINAS MARTÍN, Alfredo, Ángel PÉREZ CASADO y Rafael ALONSO ORDIERES
2008 *Historia de la provincia de La Convención: Tomo 2, Historia social y religiosa del siglo XX*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza y Centro Bartolomé de Las Casas.
- FARABEE, William Curtis
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Volume X. Cambridge: Harvard University.
- FAWCETT, Percy Harrison
1974 [1953] *A través de la selva amazónica: Exploración Fawcett*. Santiago de Chile y Madrid: Zig Zag y Rodas.
- FERNÁNDEZ FABIÁN, Liliana
2020 «Los matsigenka: sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la Actualidad». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 314-337.

- FERNÁNDEZ MORO, Wenceslao
1952 *Cincuenta años en la selva amazónica*. Madrid: Juan Bravo.
- FERRERO, Andrés
1967 *Los machiguengas; tribu selvática del sur-oriente peruano*. Puerto Maldonado y Villava-Pamplona: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza y Editorial OPE.
1993 *Misión de San José de Koribeni (Boceto Histórico)*. Lima: Imprenta Grafimag.
- FLORES MARÍN, José Antonio
1987 *La explotación del caucho en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).
- FRY, Carlos
1889 *La gran región de los bosques; los ríos peruanos navegables: Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu. Diario de viajes y exploraciones . . . en 1886, 1887 y 1888*. Lima: Imprenta B. Gil.
- GADE, Daniel W.
1972 «Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle de Urubamba en el Perú». En *Actas del XXXIX Congreso de Americanistas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, tomo 4, 207-221.
- GARCÍA ALTAMIRANO, Alfredo
2003 «Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 18-35.
2020 «La economía indígena en Madre de Dios: continuidades, cambios y perspectivas». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 428-463.
- GARCÍA HIERRO, Pedro
2004 [2001] «Territorios indígenas: tocando las puertas del derecho». En A. Surrallés y P. García Hierro, (eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA Documento No. 39. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas 277-306.
- GOBIERNO REGIONAL DE MADRE DE DIOS (GOREMAD)
2021 *Estrategia regional de diversidad biológica al 2021, Plan de Acción 2014-2021*. Puerto Maldonado.
- GODOY, Ricardo A.
1986 «The fiscal role of the ayllu». *Man* (n. s.) 21(4): 723-741.

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 A. Chirif, (ed.), *Exploraciones de los ríos del Sur*. Monumenta Amazónica D-8. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), 313-459.

GOW, Peter

1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GRAY, Andrew

1986 *And After the Gold Rush: Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. IWGIA Document No. 55. Copenhagen: The International Work Group for Indigenous Affairs.

1987 «Perspectives on Amarakaeri History». En H. O. Skar y F. Salomon, (eds.), *Natives and Neighbors in South America*. Etnologiska Studier 38. Gotenburgo: Göteborgs Etnografiska Museu, 299-328.

1996 *Mythology, Spirituality and History. Volume 3 of The Arakmbut of Amazonian Peru*. Providence, Oxford: Berghahn Books.

1997 *Indigenous Rights and Development: Self-Determination in an Amazonian Community*. Volume 1 of *The Arakmbut of Amazonian Peru*. Providence, Oxford: Berghahn Books.

2002a *Los Arakmbut: Mitología, Espiritualidad e Historia*. Tomo 3 de *Los Arakmbut del Perú Amazónico*. Trad. Alberto Chirif. Lima: Programa de los Pueblos del Bosque, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

2002b *Derechos Indígenas y Desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Tomo 3 de *Los Arakmbut del Perú Amazónico: Mitología, espiritualidad e historia*. Trad. Alberto Chirif. Lima: Programa de los Pueblos de los Bosques, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

GUILLAUME, Antoine

2012 «Maropa (Reyesano)». En Mily Crevels y Pieter Muysken, (eds.), *Lenguas de Bolivia*. La Paz: Plural Editores, tomo II Amazonía, 191-229.

HERRERA SARMIENTO, Enrique

2015 *Los ese eja y la pesca: Adaptación y continuidad de una actividad productiva en un pueblo indígena de la Amazonía peruano-boliviano*. Cochabamba: Editorial INIA.

2020 «Avatares y desafíos de la sociedad ese eja de los ríos Madre de Dios y Beni». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 266-289.

HISSINK, Karin y Albert HAHN

1988 *Chama Indianer: Daten zur Kulturgeschichte*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

HUERTAS CASTILLO, Beatriz

- 2003 «La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento en Madre de Dios». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 353-372.
- 2020 «Pueblos en aislamiento y en contacto inicial de Madre de Dios». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 388-415.

JOHNSON, Allen W.

- 2003 *Families of the Forest: the Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Los Angeles y Londres: University of California Press.

JOHNSON, Orna Roth

- 1978 *Interpersonal Relations and Domestic Authority among the Machiguenga of the Peruvian Amazon*. PhD dissertation, Anthropology. Nueva York: Columbia University.

LEPRI, Isabella

- 2003 «We are not the true people». Notions of Identity and Otherness among the Ese Ejja of Northern Bolivia. PhD dissertation, London School of Economics, University of London.

LYON, Patricia J.

- 1981 [1979] An «imaginary frontier: prehistoric highland-lowland interchange in the southern Peruvian Andes». En P. D. Francis, F. Kense, P. G. Duke, (eds.), *Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology*. Proceedings of the 12th Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary, 3-17.
- 2003 [1970] «Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona de Madre de Dios». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 353-372.

MAQUERA COLQUE, Henry

- 2022 *Indigenous Peoples and Environmental Degradation in Southeastern Peru: Arakbut Decision-Making in Times of Gold Mining Expansion*. PhD dissertation. Nueva Jersey: School of Graduate Studies, Rutgers-Newark.

MARCOY, Paul [pseudónimo de Laurent Saint-Cricq]

- 2001 [1869] *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico*. Dos tomos. Traducción de Edgardo Rivera Martínez. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Banco Central de Reserva del Perú y Centro Amazónico de Antropología Aplicada.

- MATTESON, Esther Lavinia
1954 «The Piro of the Urubamba». *Kroeber Anthropological Society Papers* 10, 25-99.
- MÉTRAUX, Alfred
1948 «Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headquarters». En J. H. Steward, (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 143, vol. 3, 381-454.
- MOORE, Thomas
2003 «La etnografía tradicional arakmbut y la minería aurífera». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 58-90.
2016 «Los inka en las tierras bajas de la Amazonía suroccidental». *Revista Andina* 54: 209-245.
2020a «Madre de Dios en la antigüedad». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development 24-118.
2020b «El pueblo Harakbut, su territorio y sus vecinos». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 123-176.
2021 «Visiones y prácticas de política de los arakbut». *Revista Universitaria* 8: 17-36. https://www.academia.edu/45509715/Visiones_y_pr%C3%ADticas_de_los_Arakbut_Political_Visions_and_Practices_of_the_Arakbut.
2022 «Territorios de vida en Madre de Dios, Perú». En R. Colliaux y S. Romio (eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonía peruana contemporánea*. Biblioteca Andina de Bolsillo No. 36. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 217-244.
- MURRA, JOHN V.
1978 *La organización económica del estado inca*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- MURTAGH, Chantelle, Casiano AGUIRRE ESCALANTE, Carlos SORIA DALL'ORSO, Luis PAYABA PACAYA y Henry HUAYTA VILCA
2009 «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» [inédito]. Puerto Maldonado: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes.
- NORDENSKIÖLD, Erland
1905 «Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Río Madre de Dios-Gebietes». *Ymer* 25(3), 265-312.
- OPAS, Minna
2008 *Different but the Same. Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. PhD dissertation. Turku: University of Turku.

- PANDO, José
1897 *Viaje a la región de la goma elástica*. Cochabamba: s.e.
- PAREDES PANDO, Óscar
2013 *Exploración 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.
- PITMAN, Mary
1981 *Diccionario arawak y castellano*. Ribalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- PONCE MARIÑOS, María Elizabeth, (ed.)
2018 *Tejido territorial Ese Eja. Más allá de las fronteras y las áreas naturales protegidas*. Lima: Pueblo Ese Eja.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie
1977 «Du proche au loin: étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et d'alliance matsigenka». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris, 1976) 2, 121-140. Paris: Centre National de Recherche Scientifique.
1980 «Contrasts between Amerindian and colonist land use in the southern Peruvian Amazon (Matsigenka area)». En F. Barbira-Scazzocchio, (ed.), *Land, People, and Planning in Contemporary Amazonia*. Cambridge: Centre of Latin American Studies 249-255.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie y Thierry SAIGNES
1986 «Les piémonts orientaux des Andes centrales et méridionales: des Panatagua aux Xhiriguano». En F. M. Renard-Casevitz; T. Saignes y A. C. Taylor, (eds.), *L'inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVII^e Siècle*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations. 11-211.
- REYMUNDO DÁMASO, Lucero
2021a *Los indígenas depredados. Análisis de conflictos socio-ambientales en dos comunidades Arakbut que trabajan oro en Madre de Dios*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES).
https://www.academia.edu/49540262/Los_ind%C3%ADgenas_depredados_An%C3%A1lisis_de_conflictos_socioambientales_en_dos_comunidades_Arakbut_que_trabajan_oro_en_Madre_de_Dios.
2021b «La selva sin bosques: Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 en una comunidad nativa en Madre de Dios». *Revista Mundo Amazónico* 12(1), 169-186. https://www.academia.edu/45673013/La_selva_sin_bosques_Relato_sobre_el_oro_la_depredaci%C3%B3n_y_el_COVID_19_entre_los_Arakbut_de_una_comunidad_nativa_en_Madre_de_Dios.
- ROSENGREN, Dan
1987a *In the Eyes of the Beholder: Leadership and Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Etnologiska Studier 39. Gotenburgo: Göteborgs Etnografiska Museum.

- 1987b «Matsigenka social organization as expressed in their settlement patterns». En H. O. Skar y F. Salomon, (eds.), *Natives and Neighbors in South America*. Etnologiska Studier 38. Gotenburgo: Göteborgs Etnografiska Museu, 329-354.
- 2004 «Los matsigenka». En F. Santos y F. Barclay, (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Balboa, Panamá y Lima: Smithsonian Tropical Research Institute e Instituto Francés de Estudios Andinos, vol. IV, 1-157.
- ROWE, John Howland
- 1946 «Inca culture at the time of the Spanish conquest». En J. H. Steward, (ed.), *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin No. 143. Washington: Government Printing Office, vol. 2, 198-330.
- RUMMENHÖLLER, Klaus
- 2003a «Los santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: Apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 156-164.
- 2003b «Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 165-184.
- 2020a «El pueblo que habla inga: los Kichwa Runa en Madre de Dios». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 338-355.
- 2020b «Los Shipibo en Madre de Dios: una reseña histórica». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 356-375.
- 2020c «Los Amahuaca en Madre de Dios». En M. C. Chavarría, K. Rummenhøller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 376-387.
- SAMANEZ Y OCAMPO, José Benigno
- 1980 [1885] *Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba hecha por José B. Samanez y Ocampo en 1883 y 1884. Diario de la Expedición y Anexos*. Lima: Consuelo Samanez Ocampo de Samanez e hijas.
- SHEPARD, Glenn, Jr.
- 2003 «Los Yora/Yaminahua». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 144-155.

- SHEPARD, Glenn, Jr. Y Carolina IZQUIERDO
2003 «Los matsigenka de Madre de Dios y el Parque Nacional del Manu». En B. Huertas Castillo y A. García Altamirano (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. IWGIA Documento No. 32. Puerto Maldonado y Copenhague: Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 111-126.
- SHOEMAKER, Jack, Nola SHOEMAKER y Dean ARNOLD
1975 *Migraciones de los Ese Ejja*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- SMITH BISSO, Alejandro
2016 *Yineru plaji-voces del pueblo indígena yine*. Lima y Cusco: Ministerio de Cultura, Viceministerio de Interculturalidad, Dirección Nacional de Lenguas Indígenas.
2020 «El pueblo indígena Yine del Perú». En M. C. Chavarría, K. Rummenhöller y T. Moore (eds.), *Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios*. Lima: United States Agency for International Development, 288-313.
- SORIA HEREDIA, José Manuel
1998 *Entre tribus amazónicas: La aventura misionera del P. José Álvarez Fernández, O. P. (1890-1970)*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- TORRALBA SERRANO, Adolfo
2014 [1979] «Los harakmbut: nueva situación misionera». En R. Alonso Ordieres y M.A. Fernández Alonso (eds.), *Honor y liberación: Historia contemporánea del pueblo harakmbut: relatos y análisis desde la mirada de los misioneros dominicos*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza, 581-597.
- VELLARD, Jehan
1975-1976 «Los indios huarayos del Madre de Dios y del Beni». *Revista del Instituto Riva Agüero* 10, 139-167.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1998 «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), 469-488.
- WENTZEL, Sondra
1989 *Tacana and highland migrant land use, living conditions and local organizations in the Bolivian Amazon*. Tesis doctoral. Gainesville: University of Florida.
- ZARZAR, Alonso y Luis ROMÁN
1983 *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali*. CIPA Documento No. 5. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- ZELENÝ, Mnislav
1976 *Contribución a la etnografía huaraya (ece'je), Madre de Dios, Perú*. Praga: Univerzita Karlova.

COMENTARIOS

Miguel Macedo
Instituto del Bien Común.
mmacedo@ibcperu.org

El análisis del autor permite apreciar con claridad las diferencias entre la concepción de «territorio» de los pueblos indígenas y del Estado. Para los pueblos indígenas, el territorio es un conjunto de elementos con personalidad propia que constituyen parte de su realidad como pueblos e involucra aspectos naturales, culturales y sociales; por su parte, para el Estado, este es solo una porción de tierra con valor comercial que es necesario explotar, por lo que al otorgarles tierras a los pueblos indígenas solo considera el área agropecuaria, sin incluir los recursos naturales que se encuentran en él (bosques, subsuelo, etcétera).

Tradicionalmente, los pueblos indígenas no buscaban una propiedad exclusiva del territorio, ya que este podía ser utilizado por diferentes actores, siempre y cuando se respetaran ciertas normas de reciprocidad. Asimismo, el territorio estaba conformado por extensas áreas que incluían los espacios en los que vivían las comunidades y por otros en los que utilizaban recursos naturales estacionalmente. Sin embargo, el modelo estatal redujo los territorios indígenas a áreas muy pequeñas que no abarcaban todo el espacio requerido por las comunidades para satisfacer sus necesidades; además, otorgó a diferentes actores (empresarios, colonizadores, entre otros) los espacios que conectan estos territorios. Incluso, el Estado ha adjudicado derechos de aprovechamiento sobre territorios indígenas titulados, como es

el caso de concesiones forestales, petroleras y mineras.

Estas diferentes concepciones están generando conflictos entre los actores involucrados (comunidades, empresarios y el propio Estado), situación que se agrava con el paso del tiempo. Esto se debe a que, en el caso peruano, nunca ha habido apertura por parte de la mayoría de las instituciones públicas (MINEM, MIDAGRI y gobiernos regionales, por ejemplo) para entender una concepción del territorio que no sea la propia. Por el contrario, siempre ha primado una visión extractivista-colonialista que considera que el valor de los bosques radica exclusivamente en el dinero que pueda ser generado por la venta de los recursos naturales (como mercancías). Esto puede apreciarse en el discurso de la Coordinadora para el Desarrollo de Loreto y del propio Gobierno Regional de Loreto, ya que ambas instancias señalan que las iniciativas de titulación de las comunidades nativas y las reservas indígenas en su jurisdicción restringen las posibilidades de desarrollo regional. Asimismo, para el Estado, los recursos naturales son de su propiedad y solo pueden ser utilizados por otros actores con un permiso de aprovechamiento (aunque se trate de recursos naturales al interior de comunidades tituladas). Por su parte, los pueblos indígenas han aprovechado recursos sin solicitar exclusividad en su uso. Así pues, cuando se imponen restricciones al uso de estos recursos naturales, se genera una incomodidad que, en muchos casos, se manifiesta en conflictos.

El caso de los cuatro pueblos indígenas tradicionales de Madre de Dios, explicado claramente por el autor, demuestra cómo las extensas áreas territoriales de las comunidades han sido reducidas y asignadas

a diferentes tipos de actores con intereses contrapuestos, lo que ha ocasionado pugnas entre ellos. Esto ha quitado autonomía a las comunidades respecto a la gestión del territorio.

Por otro lado, el contexto ha cambiado, ya que las presiones y las amenazas al territorio tradicional de los pueblos indígenas se han intensificado significativamente. En consecuencia, estos han visto disminuida su capacidad de mitigar impactos graves a su territorio —como es el caso de las comunidades mineras, que presentan zonas altamente impactadas—. Estos conflictos y el papel del Estado a favor de actores externos afectan la calidad de vida de los pueblos indígenas, así como su sobrevivencia futura.

Por todo ello, coincido con el autor en que, además del reconocimiento de una cosmovisión diferente por parte de los pueblos indígenas (PPII) y la necesidad de brindarles más autonomía en la gestión de su territorio, es necesario que el Estado les proporcione las herramientas que les permitan gestionar su territorio (planes de vida), defenderlo de amenazas y participar en modelos de gobernanza regional y local. Solo de esta manera se puede garantizar la sostenibilidad de los pueblos indígenas tal como los conocemos.

Pedro Tipula

La realidad y las características geográficas de los territorios donde se asientan las comunidades nativas y campesinas han sido determinantes en el desarrollo de su vida, en su manera de pensar y

en su relacionamiento con el entorno. De esta manera, lo que se denomina su «cosmovisión» responde a las realidades en las que viven o quieren vivir los pueblos indígenas. Esta cosmovisión propia tiene una aceptación marginal por parte de las diversas instituciones del Estado, las cuales rechazan constantemente esta manera de pensar y de concebir el territorio de los pueblos indígenas u originarios.

Ello puede evidenciarse en el discurso de algunos políticos, como es el caso del expresidente Alan García, quien manifestó abiertamente que esas cosmovisiones propias de los pueblos «son un invento» y que las poblaciones indígenas ya no existen. Estas declaraciones ponen de relieve el escaso conocimiento que hay en el Perú sobre los pueblos indígenas, sus dinámicas y el rol que cumplen en el desarrollo nacional, así como sobre su papel fundamental para dar soluciones a problemas globales como el cambio climático y la seguridad alimentaria. La receta seguida está marcada por el doble discurso de quienes nos han gobernado últimamente, cuyas promesas, centradas en valores de respeto a la Madre Tierra y a los derechos de los pueblos indígenas, son contrarias a sus políticas de gobierno, las cuales promueven la ejecución acelerada de proyectos de infraestructura y actividades extractivas que vulneran los derechos de los pueblos indígenas y dañan el medio ambiente. Este desconocimiento es una clara estrategia para no aplicar ciertas normas, como la Ley de Consulta Previa.

Las distintas formas en que estas poblaciones se relacionan con su territorio tienen un aspecto en común: sus tierras comunales actuales no son iguales a las de hace algunas décadas atrás, cuando, sin normas y sin límites de por medio, eran grandes e incluían todos los espacios que podían usar y cuidar. Hoy en día, sus tierras

comunales tituladas y bajo regímenes de cesión en uso son espacios territoriales cada vez más pequeños en comparación con sus territorios ancestrales y, además, no responden a sus necesidades actuales de subsistencia.

Ha pasado más de un siglo desde que se reconoció por primera vez a los pueblos indígenas en el Perú, en la Constitución de 1920. Sin embargo, aún persiste un sentido de inseguridad por parte de estos pueblos en relación con sus tierras como propiedad colectiva. Los pueblos indígenas u originarios son testigos de cómo su territorio ancestral se ha ido transformando y reconfigurando hasta conformar el territorio actual, inmerso en un escenario de conflictos y violencia en el que el narcotráfico y las actividades ilegales —como la minería y la tala ilegal y el tráfico de tierras— invaden sus bosques. Esto ocurre en comunidades que cuentan con títulos de propiedad y es peor en aquellas que aún no los tienen. Esto solo reafirma que el mito de la «Amazonía vacía» sigue muy presente en los tomadores de decisiones y en los ciudadanos de las grandes urbes, quienes consideran a los pueblos indígenas un obstáculo para el desarrollo.

Aunque el Perú no reconoce legalmente la figura de territorios indígenas, desde hace dos décadas los pueblos indígenas ya no solo luchan por conseguir los títulos de las tierras comunales, sino que han comenzado a demandar el reconocimiento o la reivindicación, a través de instrumentos jurídicos, de sus territorios tradicionales —lo que hoy se conoce como «territorio integral»—. Respecto a la reivindicación cultural y territorial, uno de los pueblos más activos es el awajún.

Silvia Romio
Instituto Frances de Estudios Andinos
(IFEA)
silvia.romio@gmail.com

El texto de Thomas Moore es testimonio —una vez más— de su profundo conocimiento sobre la realidad indígena, el territorio, la dimensión etnopolítica, la historia y la arqueología de la región Madre de Dios. Moore ha dedicado su vida a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas situados en la región Madre de Dios, como antropólogo y activista, pero también como intelectual. Un ejemplo de ello es su larga trayectoria al lado de las organizaciones indígenas (sobre todo, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes-FENAMAD) para apoyarlas en el proceso de reconocimiento de derechos territoriales y titulación de tierras comunales, así como en el reconocimiento de áreas naturales protegidas como «reserva comunal» a favor de los grupos harakbut (Wachiperi), Yine y los demás ahí presentes. Sus publicaciones, desde la década de 1970 hasta la actualidad, desde los primeros escritos en la revista activista *Amazonía Indígena* (del colectivo COPAL), luego en *Amazonía Peruana* (publicación del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP) y ahora en colaboración con el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) y otras fundaciones, son testimonio de una pasión antropológica, una voluntad política y un compromiso personal admirables, cuyo objetivo es construir un archivo y una memoria sobre los pueblos indígenas que habitan y han habitado este lugar. Además,

reflejan la necesidad de poner de relieve la realidad etnohistórica y cultural de Madre de Dios, y muchos otros contextos de la región, y, a partir de ello, recocerla en el ámbito nacional, en sus múltiples y complejas dimensiones —desde lo histórico hasta lo cultural, sin dejar de lado sus problemáticas actuales—. Como suele pasar con muchos contextos amazónicos en el Perú, estos son más conocidos y valorados en el extranjero por su riqueza y sus unicidades en términos etnoculturales, históricos o de biodiversidad. Este artículo de Moore, así como otros trabajos sobre el mismo tema, invitan a valorar la complejidad y la historia de la región para que pueda ser reconocida en el Perú e insertada como «lugar central» y no periférico en una relectura de la historia nacional y latinoamericana.

Este texto dialoga con la obra recién publicada *Madre de Dios: refugio de los pueblos originarios* (Chavarría et al. 2021), con la cual tiene temas en común. Uno de ellos es la necesidad de valorar la etnohistoria de la región, así como sus complejidades (geográficas y culturales) y su historia particular como «lugar fronterizo» y «cuna» de múltiples grupos étnicos. Otra temática es el proceso de sobreposición de intereses y proyectos de «desarrollo» presentes en esta región y que se oponen a ciertas prácticas y proyectos políticos de las organizaciones indígenas —en particular, el interés de las empresas extractivas estatales y privadas por los bienes naturales presentes en el subsuelo—. Al respecto, el autor pone énfasis en los proyectos extractivos presentes o en proceso situados en las áreas naturales protegidas o en territorios indígenas (como la Reserva Comunal Amarakaeri), y en las discusiones, tensiones y divisiones socioculturales que suelen ser consecuencia de este tipo de dinámicas.

El concepto de «frontera» —y en particular, el de «frontera amazónica»— está en el foco de un debate mayor a escala internacional: ¿cómo encontrar su definición precisa? Alejándonos de los habituales estereotipos que posicionan a los lugares definidos como «fronterizos» como marginales frente a los puntos centrales de la vida económica, política, cultural de un país, el politólogo Antonio Ioris considera a la frontera como un espacio-laboratorio; es decir, el lugar propicio para observar y analizar la *mise en scène* de conflictos relacionados con el espacio, la territorialidad y la transmisión del poder (Ioris 2018). Específicamente, Ioris considera que las zonas fronterizas son lugares productores de realidades socioespaciales particulares. Es aquí que la realidad —en sus dimensiones social, económica y política— se transforma rápidamente y produce algo siempre innovador. Este tipo de realidad es, desde su perspectiva, interesante por su carácter contradictorio: por un lado, la sociedad vive de altas expectativas enfocadas en los proyectos de transformación y de infraestructura que pudiera proveer el Estado. Por lo otro, es en este ámbito donde se ven los más grandes fracasos de estos mismos proyectos (Ioris 2018). Es suma, se trata de contextos dominados por una dinámica peculiar: existen aspiraciones y el deseo de que se ejecuten megaproyectos de transformación (económica, sociocultural, paisajística, etcétera), pero se sigue invirtiendo en proyectos que terminan siendo desastrosos e infructuosos. El caso de la carretera interoceánica (Iniciativa de Integración Regional Sudamericana-IIRSA) es un perfecto ejemplo de este tipo de dinámica (Crezee 2017).

Como parte de esta reflexión, me parece sugerente la definición de «frontera» elaborada por James Scott (2009), quien la

considera como una «*shatter zone*» o «lugar de escape» y hace referencia, justamente, a los contextos amazónicos como casos clave. Según este autor, es en esta «*shatter zone*» donde van a vivir —durante toda la historia— todas las poblaciones que quieren escapar de las dinámicas de dominación de los diferentes regímenes pasados y presentes. Scott alude explícitamente a los regímenes de poder provenientes de los espacios urbanos que tienen en la mira a los contextos rurales, pues tienen interés en controlar tanto los recursos naturales como a sus habitantes, a quienes ven como fuerza de trabajo barata (Scott 2009). En el caso del Perú, podemos identificar a los gamonales, los regímenes caucheros, los representantes del Estado republicano, las empresas extractivas, etcétera. Específicamente, Scott escribe que las zonas amazónicas constituyeron, dentro de la realidad de América Latina, el lugar más propenso para acoger a todos los grupos que no querían entrar en esas relaciones de sumisión. Estos mostraron fuerza de voluntad y resiliencia para adaptarse a vivir en lugares pocos idóneos para la presencia humana, como es el caso de las alturas en los Andes y los sitios menos conocidos en el corazón de las cuencas amazónicas.

Hoy en día, estas zonas muestran ser escenarios con una inmensa variedad lingüística y etnocultural que está acompañada de estructuras sociales aparentemente sencillas, basadas en prácticas de subsistencia vinculadas a una cierta movilidad en el territorio. Este mismo proceso se puede encontrar en diferentes lugares en el mundo: en Filipinas, el norte de India y el suroeste asiático, por ejemplo (Scott 2009: 30). Por supuesto, ello también ocurre en distintas áreas de América Latina, entre las cuales la región Madre de Dios es un ejemplo interesante. Una vez más, este tipo de perspectiva

teórica sirve para recolocar y valorizar la realidad de Madre de Dios, su historia y la dimensión etnocultural de sus pueblos en un escenario mundial. De esta manera, los grupos indígenas ahí presentes serían portadores de una historia contraoficial del país, así como de una memoria histórica de resiliencia y lucha por la autonomía a partir de dinámicas particulares. En suma, este panorama muestra los macroprocesos que han caracterizado y siguen caracterizando a la historia oficial del país y de muchas realidades en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ ALONSO, José
2018 «Bosques y pueblos indígenas frente al cambio climático y la globalización». En: A. Chirif (ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA, 61-82.
- CHAVARRÍA, María C., Klaus RUMMENHOLLER y Thomas MOORE (ed.)
2021 *Madre de Dios. Refugio de pueblos originarios*. Lima: USAID.
- CHIRIF, Alberto (ed.)
2018 *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA.
- CREZEE, Bart
2017 *Preocupantes efectos de una carretera: la interoceánica y la deforestación que causa*. 24 de octubre. <https://es.mongabay.com/2017/10/preocupantes-efectos-una-carretera-la-interoceanica-la-deforestacion-causa/>

GÁLVEZ DURAND, Claudia María

2018 «La defaunación de los bosques tropicales y sus implicancias ecológicas». En: A. Chirif (ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA, 105-114.

IORIS, Antonio

2018 «Amazon's dead ends: Frontier-making the centre». *Political Geography*, 65, 98-106.

MOORE, Thomas

2018 «La deforestación en Madre de Dios y sus implicaciones para los pueblos originarios». En: A. Chirif (ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticos*. Lima: IWGIA, 195-221.

SCOTT, James

2009 *The art of not being governed. An anarchist history of upland southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

Gerardo Damonte
Departamento de Ciencias Sociales.
Pontificia Universidad Católica del Perú
(PUCP).
gdamonte@pucp.pe

El artículo de Thomas Moore nos presenta un análisis de largo recorrido sobre la manera en que distintos pueblos indígenas constituyeron sus espacios territoriales de vida en el contexto de múltiples amenazas externas derivadas, principalmente, del desarrollo de actividades extractivas como el caucho o la minería en Madre de Dios. El autor ofrece un texto bien documentado con información histórica y contemporánea a partir del cual elabora su argumento: el rol disruptivo que los actores externos no indígenas, vinculados sobre todo a la expansión estatal, han tenido en la conformación de territorialidades indígenas, especialmente desde inicios del siglo XX. En este sentido, el artículo nos invita a discutir algunos temas que considero centrales en relación con el argumento expuesto.

En primer lugar, está el rol de la presencia estatal en la constitución territorial indígena. Como muestra el artículo, el Estado ha sido históricamente asociado a una política de conquista territorial para facilitar la extracción de recursos naturales en detrimento de los espacios de vida y las poblaciones indígenas. Sin embargo, debemos recordar que el Estado no es un ente homogéneo, sino un espacio institucional en el que conviven varios poderes en pugna, lo que se traduce en diversas políticas estatales impulsadas por distintos actores en cada uno de los periodos descritos. Esto nos debe llevar a complejizar la relación del Estado

con los pueblos indígenas en cuanto a la conformación de territorialidades.

El artículo nos muestra cómo la política extractiva estatal produce el desplazamiento de pueblos indígenas que ven sus territorios invadidos por caucheros, mineros o petroleros. También señala cómo las áreas protegidas son también formas de control territorial estatal que solamente brindan una protección limitada a la integridad de los territorios indígenas en el contexto de expansión extractiva. Asimismo, menciona cómo el reconocimiento de las comunidades nativas no ha tomado en cuenta la extensión territorial de los espacios de vida indígenas en un Estado que no reconoce territorios indígenas. Sin embargo, el artículo no incide en las significativas diferencias existentes entre la intervención cauchera o el reconocimiento de comunidades en lo que respecta a la relación Estado-pueblos indígenas. Estos pueblos han ejercido su agencia política no solo resistiendo sino también buscado participar en procesos como la constitución de comunidades o áreas protegidas; es decir, en procesos de estatalidad territorial. Por ello, considero que sería importante discutir hasta qué punto la presencia estatal es siempre externa y disruptiva para con la constitución de territorialidades indígenas en la región.

En segundo lugar, el artículo describe un conjunto de procesos históricos que nos muestran una significativa movilidad poblacional en la región. Por un lado, el texto nos habla de procesos migratorios indígenas con pueblos que van llegando o trasladándose en la región desde inicios del siglo pasado, así como de procesos de desplazamiento violento producidos por la brutal explotación del caucho y, más recientemente, por la minería. Por otro lado, nos muestra el impacto de la inmigración con el ingreso de migrantes andinos, no solo a territorios

sino también a comunidades indígenas. Considero que estos procesos de movilidad y cambio cultural son fundamentales para entender las transformaciones en las territorialidades indígenas. Este es un aspecto en que el artículo no profundiza.

Por ejemplo, se afirma que «para los harakbut, el territorio no puede ser propiedad, sino es una extensión de sus personas y su cultura que todos pueden aprovechar en relaciones de reciprocidad sin restricciones ni excesos». Cabe preguntarse si esta definición es única y no ha variado en el tiempo debido a los cambios demográficos y culturales. En este sentido, por ejemplo, el hecho de que en varias comunidades la población de origen migrante andina sea significativa, sino mayoritaria, o que algunas comunidades harakbut hayan decidido invitar a mineros externos a extraer oro en sus tierras, nos invita a pensar en posibles cambios en la manera de concebir el territorio. Si las territorialidades indígenas se definen como espacios de vida, los cambios en las formas de vida pueden repercutir en nuevas maneras de conformar territorialidades. Adicionalmente, como bien señala el artículo, la idea de territorios fijos con fronteras definidas no nace de las culturas indígenas; sin embargo, actualmente el reconocimiento estatal de territorios indígenas como espacios delimitados posiblemente se encuentre en la agenda política de los mismos pueblos indígenas en Madre de Dios. Esto nos habla de cómo los cambios culturales, demográficos y políticos influyen en la determinación de las cambiantes territorialidades indígenas.

Finalmente, sin ser un experto en los estudios amazónicos, pienso que el artículo es un aporte importante no solo a la etnografía amazónica, sino también a los debates antropológicos sobre la manera en que se constituyen las territorialidades indígenas.

Diego Rázuri Montoya
Centro Bartolomé de Las Casas
diego.razuri@apu.cbc.org.pe

En este artículo, Thomas Moore tiene un doble objetivo respecto a la afirmación territorial indígena: a) dar una detallada y didáctica descripción de la continuidad indígena en distintos territorios de Madre de Dios; y b) afirmar y alentar la agencia política indígena sobre los territorios y la historia regional en pos de la defensa de sus derechos y territorios. La amplia evidencia que ofrece el autor describe la presencia continua de poblaciones indígenas en la región desde tiempos preincaicos. Estas sociedades y sus cosmogonías, así como las configuraciones territoriales alrededor de ellas, presentan variaciones a lo largo de la historia. No obstante, el texto se centra en cuatro grandes continuidades sociales y territoriales: las naciones Matsigenka, Harakmbut, Ese Eja y Yine Iñapari. Se trata de continuidades territoriales móviles que han tenido distintas variaciones en sus límites. Estas naciones indígenas y originarias han tenido una participación activa en la configuración de sus territorios a través de su soberanía y cosmología, así como por la resistencia empleada contra la colonización.

Su estructura social, como en diversas naciones y territorios a lo largo de la cuenca amazónica, presenta resiliencia y resistencia territorial frente al avance del Estado y el mercado, que despojan territorios, generan violencia y degradan y asesinan el bosque. Ello por un rechazo de lógicas de propiedad, mercado y Estado que avanzan a través de las nuevas relaciones sociales que trae la colonización. Este rechazo surge desde

sus propias estructuras sociales, diferentes sistemas de intercambio locales basados en la reciprocidad que el texto describe en múltiples lugares y momentos de estas cuatro naciones. Son sistemas distintos, pero con capacidades para poder convivir en un mismo espacio, donde la contraposición no implica una asimetría estructural, sino una simetría. Esta resistencia se ha evidenciado en distintas estrategias adoptadas por las distintas etnias: alejamiento y huida hacia el bosque, confrontación y violencia contra los invasores, adopción y adaptación del sistema foráneo para prevenir mayores pesares y aprovechar los buenos elementos del exterior.

Los territorios resultantes son adyacentes unos a otros y mantienen límites elásticos y yuxtapuestos donde, se sostiene, se habría dado una mayor convivencia intercultural; así como con espacios claramente demarcados e invariables reconocidos y vividos como territorios ancestrales donde no hay evidencia de presencia de las otras naciones. Las territorialidades que las naciones han mantenido también están sumamente imbricadas en su estructura social y rechazan las lógicas impuestas desde la colonización. Los territorios son vividos y sentidos desde el cuerpo. Asimismo, albergan una cantidad de otros seres (animales, plantas, espíritus, entre otros) con los que también tienen relaciones sociales enmarcadas en distintas cosmologías. Así, estos territorios se configuran a través de relaciones de reciprocidad interculturales e interespecíficas. De este modo, las lógicas de propiedad que reducen la naturaleza a recursos aprovechables entrarían en contradicción con estas lógicas cosmológicas.

Pero estos territorios también se han configurado frente a las presiones externas que violentan la estructura social y la territorialidad indígena. Es en respuesta a

estas presiones que se adoptan las estrategias mencionadas. Y lo mismo ocurre frente a las presiones para transformar a los territorios indígenas mediante la destrucción de los sistemas locales de reciprocidad mientras se construye el Estado y se expande el capital o penetran relaciones económicas.

La tardía penetración del Estado y las relaciones económicas, guiadas por demandas de *commodities* globales, han delimitado las últimas fronteras de los territorios indígenas. El autor nos marca un punto de inflexión para los territorios indígenas donde las estrategias de resistencia se uniformizan. Los procesos de nucleación y escolarización, impulsados por las misiones y por el Estado, generarían una experticia para la adopción de esta estrategia: el acogimiento de la figura de comunidad nativa como un reconocimiento del Estado sobre su territorio. Esta sería la última estrategia ampliamente puesta en marcha que reconfigura los territorios estudiados. La comunidad brinda maneras para protegerse de las presiones foráneas y tener derechos territoriales, como forma de soberanía sobre un lugar. Pero a la vez se trata de un reconocimiento contradictorio ya que supone una noción de territorio campesina y con conceptos de propiedad y desarrollo nocivos para la territorialidad indígena:

1. Se omiten las relaciones interespecies o cosmológicas de reciprocidad con el bosque para imponer un territorio basado en la propiedad privada (comunal).
2. Se ancla el territorio en un lugar delimitado cuando este ha sido móvil como estrategia clave para la resistencia, así como para los medios de vida indígena.
3. Se desconocen los patrones de acceso, manejo y uso del territorio ancestral fuera del territorio comunal, con lo cual

se promueve la idea de bosque vacío para la colonización dada en el siglo XXI.

4. Se desconocen los derechos territoriales sobre diversos recursos del bosque (como el subsuelo) o se atenta directamente contra el territorio comunal a través de un ordenamiento territorial desordenado mediante el cual se concesionan territorios indígenas —incluso comunales— a actores económicos con poder.
5. Se despoja a los indígenas de sus territorios a través de políticas de conservación manejadas por el Estado, lo cual refuerza la idea del bosque prístino y vacío que desconoce la labor histórica de los indígenas en la reproducción de estos espacios; asimismo, se les ceden comunidades nativas sumamente pequeñas en comparación con las áreas naturales protegidas (ANP).

El texto genera una visión clara sobre las transformaciones territoriales en Madre de Dios desde la experiencia y la agencia indígenas. El detalle de esta historia puede encontrarse siguiendo el hilo de citas bibliográficas del texto. Sin embargo, aún hace falta trabajo etnográfico y comparaciones etnológicas para profundizar al respecto. La propuesta analítica del texto que es necesario subrayar es que, a pesar de que las presiones sobre los territorios son claves para comprenderlos, son la agencia y la praxis indígenas las que finalmente los definen y construyen (incluso a un nivel biológico). Por otro lado, aunque escape a la finalidad del artículo, la ausencia de historias sobre los territorios ya despojados nos indica un vacío en la literatura sobre este tema: ¿quiénes son estos colonos? ¿De dónde vienen y por qué vinieron? ¿Qué historias y qué relaciones guardan con estos territorios? ¿Qué rol jugó el Estado en esta colonización? La historia de la colonización de Madre de Dios en el siglo XX es una tarea pendiente.

La literatura es escasa y es preciso que la academia genere estos estudios para entender las dinámicas territoriales y las tensiones involucradas en estas hoy en día.

Por otro lado, el texto tiene una propuesta política. Las organizaciones indígenas en la región (FENAMAD, COHARYIMA y COINBAMAD) aún están en la lucha por consolidar los derechos territoriales indígenas a través de la figura de comunidad nativa; además, en conjunto con las naciones indígenas, ya están organizando alternativas para superar el impase de las comunidades descrito por el autor. El objetivo es el reconocimiento del territorio ancestral como tal y una mayor participación en su gobernanza. Son estos mecanismos los que se tendrían que mejorar para generar justicia territorial. Pero, ¿cómo conseguirlo? Los pasos aún están discutiéndose, pero las iniciativas de los gobiernos autónomos harakbut, ese eja, yine y el incipiente matsigenka ya están en marcha. La articulación de estas iniciativas con otras similares a escala nacional y continental es liderada por el movimiento indígena de alcance continental: la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Se tienen bases de derecho internacional para promover estas alternativas, pero es necesario generar propuestas viables y operativas para que sean reales. El trabajo por parte del movimiento indígena se está llevando a cabo y se está encargando de los quehaceres políticos. Es preciso iniciar una amplia reflexión y acción en torno al reconocimiento efectivo de estos territorios ancestrales y la mejora de la gobernanza territorial indígena. Es labor de los demás actores de la «sociedad civil» seguir este camino y articularse detrás del liderazgo indígena. Es menester involucrar al movimiento indígena en todo tipo de iniciativa de transformación en

sus territorios, para comenzar a ensayar alternativas al desarrollo y gobernanza territoriales que permitan que estos gobiernos autónomos sean operativos. Lo mismo debe hacerse con la participación indígena en las tomas de decisión sobre las ANP.

Antes de culminar, quisiera mencionar dos cuestiones fundamentales. Es necesario conocer en profundidad las dinámicas urbano-rurales indígenas de la región. Los indígenas no son dependientes del bosque en su totalidad e, incluso, la movilidad a la ciudad es parte de sus modelos de construcción de persona. Es decir, la reproducción social está anclada no solo fuera de las comunidades, sino en las propias ciudades. ¿Esto es nuevo o la intensidad con la que se da recién nos permite notarlo? ¿Cómo podemos involucrar esta dinámica en la discusión? Por otro lado, a pesar de que el Estado propició la colonización de los mal llamados bosques vacíos por parte de los colonos (indígenas andinos), se deben involucrar sus demandas, expectativas, movimientos y organizaciones en la discusión. Estos reclaman el apoyo de cooperación, así como alternativas e iniciativas. La visión excluyente de estas poblaciones (mineros, madereros, cocaleros, colonos) solo incentiva mayores conflictos locales que acaban repercutiendo en los indígenas, ya sean nativos o colonos. Esta falta de apoyo deja el terreno fértil para redes de clientelajes locales que politizan el rechazo a la cooperación y promueven actividades ilícitas a las que están vinculadas. Tal y como nos enseña la territorialidad indígena, estos territorios siempre han sido interculturales; solo hacen falta mecanismos sólidos de reciprocidad para que la interculturalidad sea viable. Si no se realiza un trabajo coordinado con los colonos, se habrá condenado a los bosques, las poblaciones y los territorios a una guerra en la que todos perderemos.

RESPUESTA

Thomas Moore

Estoy muy agradecido a los comentaristas Miguel Macedo, Pedro Tipula, Silvia Romio, Gerardo Damonte y Diego Rázuri por sus valiosos e interesantes comentarios. Me han obligado a fijarme en dimensiones de la problemática de la territorialidad que no había contemplado a la hora de redactar el artículo. Me doy cuenta de la complejidad de la problemática y la necesidad de desarrollar el tema en forma más amplia que escaparía las posibilidades de espacio en la *Revista Andina*.

He revisado mi manuscrito para atender los puntos que considero más importantes que los comentaristas plantean.

Miguel Macedo plantea los planes de vida como instrumento de gobernanza territorial y he agregado un breve texto nuevo para tratar el tema y los problemas asociados.

Pedro Tipula menciona el reconocimiento de los pueblos indígenas en la Constitución de 1920. Este es un antecedente importante; sin embargo, en la práctica solo se tomaban en cuenta a los indígenas andinos, descendientes de las civilizaciones clásicas peruanas, y no a los indígenas amazónicos.

Silvia Romio agrega referencias sobre otras dimensiones del problema que son interesantes (Ioris, 2018, y Scott, 2009).

Estas últimas referencias y algunas otras citadas refieren a la dimensión de frontera de los territorios, lo que es un tema interesante, pero no tengo el tiempo ni el espacio para desarrollarlo aquí.

Gerardo Damonte destaca la no homogeneidad del Estado en sus respuestas a los pueblos indígenas, lo que es un punto interesante. He agregado texto para atender este comentario, así como otros relacionados con el caucho, las políticas actuales y los migrantes andinos. Su comentario sobre las movilizaciones indígenas y el cambio cultural ha sido atendido en las Conclusiones.

Diego Rázuri comenta que falta trabajo etnográfico y comparaciones etnológicas para profundizar sobre las transformaciones territoriales en Madre de Dios. Estoy de acuerdo, pero no veo cómo agregar semejante trabajo en el tiempo y espacio disponibles.