

La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios

The jungle without forests. Story about gold, deforestation and COVID-19 among the Arakbut from a native community in Madre de Dios

A selva sem florestas. História sobre ouro, desmatamento e Covid-19 entre os Arakbut, de uma comunidade nativa em Madre de Dios

Lucero Reymundo Dámaso

Artículo de investigación

Dossier: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19.

Editores: Gilton Mendes, Luisa Belaunde, Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-06-30 **Devuelto para revisiones:** 2020-09-07 **Fecha de aceptación:** 2020-11-10

Cómo citar este artículo: Reymundo Dámaso, L. (2021). La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios. *Mundo Amazónico*, 12(1), 169-186. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88352>

Resumen

En este artículo se aborda la incorporación de la comunidad nativa San José de Karene, del pueblo Arakbut, a la minería aurífera hace medio siglo. Además, se presenta una discusión sobre las transformaciones sociales y ecológicas generadas por la dependencia del oro, la deforestación de sus territorios, el abandono de las prácticas agrícolas y las estrategias frente a los desafíos de la pandemia y la post-pandemia.

Palabras clave: minería aurífera; deforestación; COVID-19; alimentación; Arkabut.

Abstract

This article addresses the incorporation of the native community San José de Karene, home of the Arakbut people, into gold mining half a century ago. In addition, it provides a discussion on the social and ecological transformations generated by the dependence on gold mining, the deforestation of their territories, the renunciation of agricultural practices, and the responses of the Arakbut to the challenges of the pandemic and post-pandemic.

Keywords: gold mining; deforestation; COVID-19; feeding; Arkabut.

Lucero Reymundo Dámaso. Antropóloga egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ganadora del XX Concurso Anual de Investigación del Consorcio de Investigación Económica y Social. lucero.reymundo@unmsm.edu.pe

Resumo

Este artigo trata da incorporação da comunidade nativa de San José de Karene, do povo Arakbut, à da mineração de ouro meio século atrás. Além disso, é apresentada uma discussão sobre as transformações sociais e ecológicas geradas pela dependência do ouro, o desmatamento de seus territórios, o abandono das práticas agrícolas e as respostas dos Arakbut aos desafios da pandemia e pós-pandemia.

Palavras-chaves: mineração de ouro; desmatamento; Covid-19; alimentação; Arkabut.

Introducción

Cuando estaba en la comunidad San José de Karene recogí un relato compartido sobre el estado de las relaciones sociales. Muchos hombres y mujeres manifestaban que la historia de su comunidad podía dividirse en un antes y un después de la entrada de la minería aurífera. “Antes éramos unidos”, “no había envidias”, “antes cazábamos”, “ahora la minería nos ha dividido”. San José de Karene es una comunidad nativa conformada por indígenas Arakbut, anteriormente denominados Amarakaeri, del grupo étnico Harakbut, cuya lengua es el Harakbut o Haté¹. Se ubican en el río Colorado y río Pukiri, en la cuenca del río Madre de Dios, en el sureste peruano, al interior de la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amarakaeri.

Los Arakbut de San José se involucraron en la minería aurífera tempranamente, por lo que ese “antes”, más que apelar a una temporalidad histórica donde el oro no existía en sus vidas, se refiere a la percepción del resquebrajamiento de los vínculos de la convivialidad, profundizado por la deforestación de sus bosques y la dependencia de los bienes del mercado para la alimentación de los hijos. Empleo el concepto de “convivialidad” en el sentido que Joanna Overing y Alan Passes (2000) describieron como una forma de socialidad indígena que privilegia la afectividad en la construcción cotidiana de los vínculos sociales, porque me ha permitido comprender el peso disruptivo de los nuevos sentimientos que la actividad extractiva ha generado y que actúan por encima de las redes de generosidad y la cordialidad que los Arakbut reconocían como principios de una buena convivialidad.

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la situación de la minería del oro en San José de Karene y cómo la pandemia ha representado para ellos un momento oportuno para reconfigurar sus relaciones con el mundo exterior, en particular con los mineros mestizos que trabajan en sus territorios. Para abordar este tema, bosquejo un breve análisis de la irrupción del frente extractivista en territorio indígena y sus principales impactos en la economía de subsistencia, la alimentación y la comensalidad, entendida esta última como el compartir alimentos en la intimidad con el fin de fabricar el cuerpo y generar lazos consanguíneos entre los miembros de la familia (Crocker, 1978; Belaunde, 1992). Este artículo se basa en información recogida en mi experiencia de campo en 2019 en la comunidad San José de Karene. No pretendo que lo dicho sea extensivo a la experiencia de todos los Arakbut;

considero que otras comunidades Arakbut también insertas en la economía del oro, como Puerto Luz, Barranco Chico o Boca Inambari, han desarrollado formas particulares y propias de asumir el trabajo minero y merecen un espacio propio de reflexión.

Al encuentro con la sociedad nacional: oro y deforestación²

Desde la “hazaña” de Fitzcarrald y el arribo de los caucheros a la región a fines del siglo XIX y, posteriormente, de los misioneros dominicos a comienzos del XX, varios subgrupos Harakbut fueron contactados y diezmados por las epidemias. Antonio Sueyo, Arakbut de la maloca *Kupodn nerit tapoeri*, recuerda el inicio del resquebrajamiento del mundo que conocía con las repentinas muertes de jóvenes y ancianos de su maloca, a causa de las enfermedades del aire o del aire contaminado llamado *wawíe* (Sueyo y Sueyo, 2017). Sin embargo, fue la seducción de las herramientas de metal lo que acercó a los Arakbut a las misiones dominicas en la década de 1950. Es así que la maloca *Wakutadneri*, quienes más tarde formarían la actual comunidad de San José, permaneció en la misión dominica de Shintuya casi diez años, hasta que en 1968 huyeron de las muertes que seguían reduciendo al grupo, esta vez por actos de brujería de los *taka*, enemigos, que ahora convivían con ellos en la misión.

Se reubicaron entre sus ríos, primero en el río Pukiri, y más tarde en el Karene, dando origen a la actual comunidad San José de Karene (Gray, 2002a). Al llegar encontraron un pequeño número de mineros no indígenas con quienes, de acuerdo a Thomas Moore, sostenían relaciones de cordialidad y reciprocidad hasta que a fines de la década de 1970 emergieron los conflictos cuando el Estado peruano autorizó que sobre las fértiles tierras en oro aluvial de la zona, personas naturales solicitaran derechos mineros por encima de otros derechos³. Para ese entonces, los primeros jóvenes escolarizados de la comunidad ya habían impulsado el trabajo minero artesanal, organizado por los grupos de parentesco para complementar la economía familiar (Gray, 2002a). Desde ese momento, en los siguientes veinte años, el alza del precio internacional del oro abrió paso al proceso migratorio de campesinos empobrecidos del surandino, en especial del altiplano peruano hacia los lavaderos de oro de Madre de Dios. Cuando en 1986, San José de Karene obtuvo el reconocimiento legal de su comunidad y la titulación de su territorio por parte del Estado peruano⁴, las relaciones con los mineros en el río Pukiri, denominados “patrones”, se tornaron hostiles. Los actos de amedrentamiento contra la comunidad se volvieron moneda corriente y tras algunos episodios de violencia en 1987, los “patrones” tomaron el control del río Pukiri y desde entonces nadie se aventura sin reticencias hacia esta zona (Gray, 1986; Aikman, 2009).

Actualmente, sobre el río Pukiri se descargan los sedimentos del intensivo trabajo minero río arriba, en el distrito de Huepetuhe; sus playas no tienen bosques ni albergan ningún espécimen apto para el consumo. En la memoria de la comunidad el despojo del Pukiri es un evento significativo que consolida el predominio de la empresa extractiva aurífera frente a la legalidad y legitimidad de su territorio.

En las últimas dos décadas el desorden en la legislación peruana respecto a la pequeña minería facilitó la aprobación de derechos mineros en territorios indígenas sin consulta previa y abrió la puerta a la informalidad/ilegalidad de esta actividad. Las concesiones no otorgan autorización del inicio de operaciones ni su consecuente formalidad, para alcanzar este reconocimiento se debe apelar a otro procedimiento administrativo, que muy pocos logran. Por esta razón, el 41.46% del territorio de San José está superpuesto por concesiones mineras de titulares no indígenas, informales, y por la explotación de depósitos en los cauces del Pukiri son considerados ilegales. El año pasado conocí a un grupo de personas que poseen estos derechos y trabajan en el río Pukiri, a quienes los Arakbut ya no llaman “patrones”, sino “concesionarios”. Estos han establecido pequeños feudos en la orilla del río, custodiados por tranqueras y rústicos miradores atendidos por peones que advierten el paso de los desconocidos. Otro pequeño poblado de mineros, llamado Delta 4, se ha instalado dentro del territorio de San José en los últimos años e impulsaron en las oficinas del Gobierno Regional el reconocimiento legal de su asentamiento. Esta acción fue rápidamente bloqueada por la comunidad en coordinación con su organización, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD).

En la historia minera de la región los Arakbut han ido ocupando un lugar a medida que la economía minera iba creciendo exponencialmente y asentando núcleos de población ocupada en la extracción o en actividades derivadas (como Delta 1 y Boca Colorado) alrededor de las comunidades indígenas. Parafraseando a Aikman (2009, p.60), sin importar las fiebres del oro las personas que vinieron llegaron para quedarse. Apelando a lo que Viveiros de Castro señalaba para los Araweté sobre la metamorfosis, el proceso de “volverse-Otro” (1992, pp. 1,3), se puede decir que los Arakbut también se han ido “volviendo-Otro”, en tanto sus relaciones con los *amiko*⁵ se intensificaban. Se han apropiado de sus herramientas, de la educación, del lenguaje de las leyes, la organización política, pero por encima todo, del conocimiento de extraer oro, transitando de una minería artesanal a otra que combina métodos semi-mecanizados. Los Arakbut de San José no trabajan para ningún patrón, son independientes (Gray, 2002c) y a diferencia de otras comunidades como Puerto Luz, evitan contraer deudas u obligaciones morales relacionadas al trabajo extractivo con personas ajenas a su grupo de parentesco (Pinedo, 2014). Las incursiones de los mineros *amiko* a sus territorios han sido negociadas bajo un explícito acuerdo llamado “invitado”,

una modalidad que otorga acceso a las tierras comunales para que se extraiga oro a cambio de una regalía semanal en gramos de oro.

A diferencia de otras actividades económicas, la minería les asegura un ingreso económico rápido y sustancioso que les permite cubrir los costos que demanda la vida en la sociedad nacional: cubrir la educación secundaria y superior de sus hijos en las ciudades, proveerse de bienes de alimentación y vestido, y poner en funcionamiento los motores para extraer oro. En San José, algunas familias lograron acumular un capital y adquirieron motores de extracción más costosos y productivos llamados “traca”, también emplean peones andinos y establecen campamentos mineros alejados del núcleo residencial de la comunidad. Quienes no pueden acceder a esta tecnología se las arreglan con motores simples (como la “caranchera” o “balsa”) y con la renta que proveen sus “invitados”. El trabajo minero se organiza alrededor de los motores disponibles, aunque toma formas variadas en cada familia de acuerdo, entre otras razones, a la capacidad y potencia de sus máquinas para extraer la arenilla con oro, la composición etaria de los hijos, la cercanía del depósito aluvial a la comunidad y las horas de trabajo.

En la región, el avance agresivo de la minería aurífera se ha reflejado en los bosques y en las fuentes de agua. El proceso de deforestación en las zonas con depósitos aluviales en Madre de Dios (río Pukiri, Inambari, Huepethue, Karene) se profundizó desde 2007, cuando el Gobierno de Alan García inauguró el tramo III de la Interoceánica Sur, mega proyecto de infraestructura vial que une Brasil y Perú. Lejos de lograr su objetivo comercial, esta carretera aceleró la presión demográfica sobre las tierras indígenas de la provincia y expandió las fronteras de la minería ilegal a lugares como La Pampa, Delta 1 y Huepetuhe (Tavera, 2017). Entre 1985 y 2017, la deforestación en Madre de Dios a causa de la minería informal significó la pérdida de un total de 95,751 hectáreas de bosque, de las cuales el 67.45% corresponde a los años 2010-2017. De acuerdo con información pública de deforestación, producida por el Ministerio del Ambiente, es posible saber que en San José de Karene el área de deforestación entre 2001 y 2018 es de 4,363.2 hectáreas, lo que representa el 20.71% del territorio total. De acuerdo con el Instituto del Bien Común, San José sería la cuarta comunidad nativa en el Perú con mayor extensión de áreas deforestadas: calculan que en el periodo 2001-2015, perdieron un total de 4,274 hectáreas a causa de la minería aluvial (IBC, 2020).

En la figura 1 se aprecia que la deforestación de la comunidad se concentra en el margen del río Pukiri y a los lados de la carretera que los conecta a un centro neurálgico de la producción ilegal de oro en la región: Delta 1 (Bajo Pukiri). Es precisamente desde las cercanías a Delta 1 que se produce la mayor pérdida del bosque, pero también desde donde irradia el foco de las actividades comerciales relacionadas al oro: talleres automotores, casas de compra-venta de oro, bodegas de alimentación, empresas de envío de dinero, restaurantes, bares. Los otros centros poblados circundantes, como Boca

Colorado, también son hijos del crecimiento de la minería en la provincia. Por otro lado, en la imagen también se observa que en el margen derecho del río Pukiri y el río Karene, el Estado peruano ha otorgado la titularidad de derechos mineros a personas no indígenas.

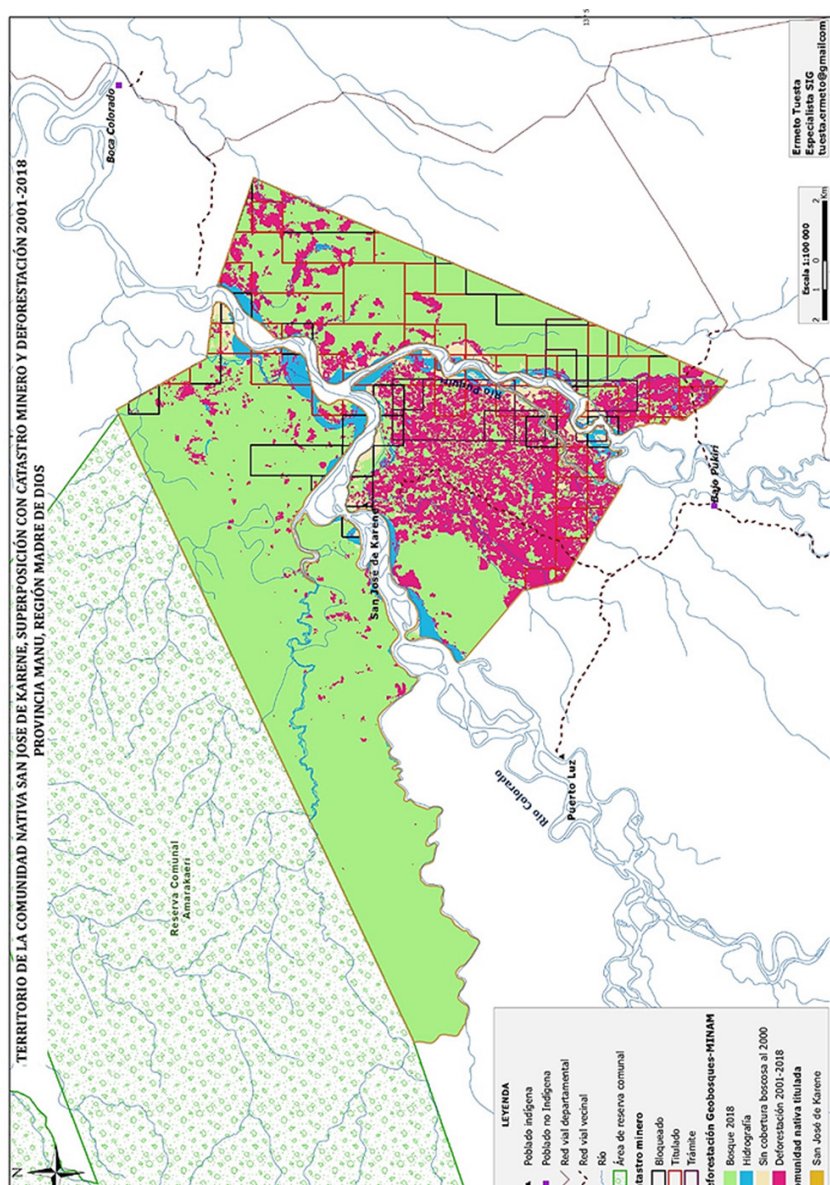


Figura 1: Estado de las concesiones mineras y la deforestación en San José de Karene

Fuente: Ministerio de Energía y Minas y Ministerio del Ambiente.

Elaboración: Ermeto Tuesta

En San José, las personas aseguran que la extracción ha provocado el agotamiento de los depósitos aluviales a la vez que los ha dejado sin bosques. Esto último es una fuente de preocupación que ha abierto tensiones entre dos grupos de la comunidad, quienes tienen un motor grande y pueden trabajar independientemente y quienes sostienen sus ingresos sobre la base de sus “invitados”. No obstante, debajo de este conflicto subyace otro problema igual de preocupante: la erosión de los lazos de convivialidad, producto de la introducción de sentimientos disolutivos traídos por la minería, la rápida monetización de su economía y la pérdida de sus bosques. Los Arakbut, con toda la razón de su lado, ven con preocupación que su actividad extractiva los está alejando y dividiendo, enfrentándolos entre parientes y amigos. En la siguiente sección pretendo retratar esta fragilidad desde las transformaciones en la economía de subsistencia, la alimentación y los espacios de comensalidad, con el fin de entender las estrategias y la agencialidad indígena para reordenar, reconfigurar y rehacer sus vínculos con la minería y, de paso, con los *amiko*⁶.

Alimentación en tiempos del oro

Involucrados ya en la actividad minera a mediados de la década de 1980, los productos alimenticios traídos por el oro, como el arroz, aceite y azúcar, se articulaban por ese entonces a la subsistencia indígena, basada en la agricultura, la caza (mitayo) y la pesca, cada uno ligado a los saberes y habilidades de cada género (Gray, 1986). Atrás había quedado la producción de *wawin*, chicha de maíz, a cargo exclusivamente de las mujeres y el uso ritual del tabaco y la coca. En 2019, cuando realizaba mi trabajo de campo para la tesis de licenciatura encontré un fenómeno que otros antropólogos han identificado en distintas partes de la Amazonía indígena: la monetización de las economías familiares repercutía tremendamente en la economía de subsistencia, afectando en consecuencia las relaciones de género, la autonomía y otros campos de la vida social indígena (Belaunde, 2011; Pinedo, 2014).

En San José, las labores de extracción dejan poco margen de tiempo para el cuidado de las chacras. Las horas al día que una familia dedica a la minería están supeditadas a la capacidad de sus motores. Un motor grande y potente entraña una serie de responsabilidades cotidianas (supervisar el trabajo de los peones, comercializar el oro, comprar víveres, cocinar, mantener y cuidar motores, comprar combustible, cuidar a los hijos) que ocupan gran parte del día. En cambio, las familias con motores pequeños, y aquellas desposeídas que solo dependen del “invitado”, emplean su tiempo con mayor flexibilidad: se acomodan fácilmente a las eventualidades y es frecuente la tenencia de una chacra cultivada. En general, para las mujeres indígenas, en quienes recae el cuidado de las chacras, la minería ha significado más responsabilidades —no solo como cocineras en los campamentos o en sus casas o como jefas de sus

motores, sino compartiendo las labores subsidiarias de la minería—, lo que ha devenido en la disminución y el abandono de las prácticas agrícolas.

El número de familias sin parcelas cultivadas es bastante alto, aunque la mayor diferencia radica entre los matrimonios mixtos donde la mujer es *amiko* y los matrimonios indígenas⁷. Para entender este último punto, es importante señalar que la unidad doméstica de la comunidad es la familia nuclear consanguínea y el matrimonio es permitido en los clanes exogámicos. Las mujeres *amiko* que se unen en matrimonio con un Arakbut provienen de distintos lugares del país; cuando llegan a la comunidad en ocasiones les toma años entablar buenas relaciones con la parentela del esposo y están negadas de su apoyo, es más, las mujeres que vienen de zonas no rurales no poseen los conocimientos necesarios para hacer una chacra y terminan invirtiendo gran parte del tiempo en las labores extractivas y domésticas. En el caso de los matrimonios con hombres *amiko*, la ocupación del esposo es enteramente minera, compra un motor y arma un campamento en tanto la mujer se dedica a la crianza de los hijos, al mantenimiento de sus chacras y a las labores subsidiarias de la minera, aunque las mujeres abandonadas con hijos trabajan las chacras de la madre. Este contexto de retraimiento agrícola es acompañado por la desaparición de una importante diversidad de cultivos, como los diecisiete tipos de piñas (Gray, 2002c) y papa de monte, y además algunas zonas altas propicias para sembrar barbasco están deforestadas.

La situación del mitayo es más delicada. La deforestación ha provocado la pérdida de hábitats de especies animales y el sonido de los motores que trabajan 24 horas succionando depósitos aluviales ahuyenta a los pocos animales a la redonda. Para encontrar alguna presa, los hombres deben cruzar el río Karene, enrumbarse a las quebradas e internarse sigilosamente en los bosques sin presencia de campamentos. Entre las presas que encuentran con más frecuencia están las pavas y carachupas; y entre las más difíciles de encontrar y las más deseadas, los picuro. Dejaron de cazar huanganas hace muchos años porque los hombres aseguran que su consumo podría *cutiparlos*; infligirles daño e incluso la muerte ya que en San José solo quedan dos ancianos curanderos. Ante la orfandad de los sabios, evitan el consumo de cierto tipo de carne del monte por el peligro de los *toto*, espíritus malignos. La pérdida de las chacras y de la carne del mitayo tienen grandes implicancias para la vida indígena. En esta sección nos limitaremos a señalar las transformaciones de las prácticas culinarias, inclinadas ahora hacia los alimentos foráneos.

Las fuentes de consumo de proteína animal más importantes en la actualidad son las conservas de pescado, el pollo y los peces frescos del río Karene. El pollo es una carne apreciada pero poco consumida por la falta de suministro eléctrico que no permite un refrigeramiento prolongado. El estofado de pollo es uno de los platos preferidos de la gastronomía *amiko* que han adoptado en sus cocinas cotidianas. Las conservas, conocidas como “portolas”, se preparan

con arroz, fideos y plátano o yuca. Sin embargo, la pesca fresca tiene un valor que ninguna otra carne comprada en las tiendas de alimentación podría superar; incluso las familias con poco tiempo disponible con frecuencia están a la espera de que sus vecinos oferten pacos, boquichicos o sábalo. Las formas más comunes de consumir los peces son friéndolos, envueltos en hojas de Bijao a la parrilla, envueltos en paca (una especie de bambú) y en caldos, si son pequeños atrapados con barbasco. En general, la culinaria actual incluye la fritura como forma principal de preparar los alimentos, el arroz como la fuente de carbohidratos más consumida y los refrescos azucarados (gaseosas o jugos) como acompañantes populares.

Estas nuevas formas de alimentarse, más “modernas”, sin duda quiebran un sistema económico de intercambios recíprocos entre los géneros, que tempranamente Gray (2002a) anotó como distintivo de las relaciones Arakbut. Gow (1989) identificó en el caso de los Piro (Yine) del Bajo Urubamba, que la economía de subsistencia englobaba la producción de alimentos y los dominios de la sexualidad, donde mujeres y hombres adultos son sujetos productores que pueden intercambiar cierto tipo de alimentos y gratificación sexual bajo una relación simétrica; así, esos alimentos son *generizados*; es decir, producidos únicamente por uno de los géneros en el ámbito de acción que les corresponde, trabajo agricultor (femenino) y casería de presas (masculino).

En el contexto Arakbut, dichos ámbitos de producción ya no gozan de un lugar central en la economía familiar. Los intercambios monetizados han propiciado nuevas relaciones económicas y modelos foráneos de masculinidad y femineidad (Belaunde, 2011). Para entender los cambios en la relación simétrica entre los géneros en las comunidades del río Karene es importante trasladar la mirada hacia las estrategias económicas de cada familia, y en particular a la cotidianidad del trabajo minero indígena, que ha demandado el despliegue de habilidades y conocimientos propios de cada género⁸. Por otro lado, el avance de la deforestación ha contribuido a tales transformaciones. Sin bosques no hay mitayo, pero tampoco la fuente de los conocimientos de la vida indígena. La transmisión de los saberes, entre padres e hijos, sobre la selva, los ríos y los animales se ha interrumpido y ha imposibilitado la continuidad de un sistema de intercambio característico algunas décadas atrás. El bosque de los abuelos ha desaparecido y a los nietos les queda un paisaje lunar, agreste, interrumpido por matas espesas de árboles (Aikman, 2003, p.158).

A pesar de que el lado formativo de la relación padre-hijo y los afectos comprometidos están en transición hacia algo que aún no conocemos del todo, en San José hay otro aspecto de la socialidad indígena que se ha afianzado como un espacio importante en la relación matrimonio-hijos. Los actos de comensalidad involucran la combinación de productos industriales

(arroz, fideos) y alimentos del dominio femenino (yuca, plátano) y generan un interés especial en las personas, quienes disponen de la noche como el momento más importante para el consumo de alimentos en familia. Padres e hijos se sientan alrededor del fogón, o de un televisor si hubiese, y se cuentan los sucesos del día intercalados por bromas, rumores, reprimendas o consejos en Harakbut. El ambiente es de una festividad a pequeña escala. La comida de la noche, después del fútbol, es la más sustanciosa y la más esperada, la que vigoriza el cuerpo; a diferencia del desayuno y del almuerzo, que se prepara con mesura porque los niños reciben en el colegio porciones de alimentos de un programa del Estado peruano⁹. A lo largo del día, los cuerpos de los niños pequeños son constantemente alimentados, los padres no soportan el llanto de sus hijos y de inmediato llenan sus bocas con frutas, golosinas, refrescos, a la mínima señal de disgusto. Si bien los tentáculos del mercado nacional han alcanzado a alimentadores y alimentados no han borrado las nociones de dolencias asociadas a un inadecuado consumo de especies. Cuando los niños pequeños se enferman, algunos padres se culpan de no haber seguido las restricciones alimenticias asociadas a la covada, práctica bastante dejada de lado, o de haber sido *cutipado* por no seguir el procedimiento adecuado del tratamiento de ciertos animales que van a ser ingeridos, por ello buscan a los viejos que curan o, si el caso es grave, llaman a curanderos de otras comunidades.

La actitud de los Arakbut frente a las nuevas prácticas culinarias y alimentos industriales es ambivalente. Por un lado, en el día a día añoran la carne de mitayo y cuando encuentran alguna presa la consumen con alegría; los hombres que viven en campamentos sin la compañía de una mujer se aprovisionan de sacos de arroz, azúcar, fideos y mitayan en busca de carne. Las mujeres con varias chacras miran con desdén a aquellas que conviven con mineros *amiko* y que “quieren ser como ellos”, tanto que “hasta del plátano se han olvidado”. Sin embargo, cuando son criticados desde afuera por este cambio, se defienden afirmando que “no nos entienden, cuando vienen nos dicen que vivamos como nuestros antepasados, que comamos lo que comían los antiguos, que hagamos *wempus*”¹⁰. No pues, ellos quieren que retrocedamos”. No se debe tomar el término “retroceder” como un juicio de valor de la primacía de los bienes y el conocimiento *amiko* sobre lo indígena; por el contrario, sugerir un estado impoluto frente a la influencia del mundo exterior equivale a paralizar un proceso relacional genuinamente indígena, donde precisamente el exterior, el Otro, marca la producción del parentesco y la socialidad, como muchos etnógrafos amazonistas han sugerido (Gow, 2007; Vilaça, 2002; Kelly, 2005).

Este es el nudo gordiano de la historia, un tramado complejo donde por una parte los Arakbut de San José están desencantados de la minería aurífera en la comunidad, en particular de la relación con los mineros *amiko*, y por el otro, al interior de la comunidad la convivialidad parece pender de un hilo

precisamente por los golpes que han sufrido de las aceleradas transformaciones venidas por el oro. En ambos lados, la constante es la imposibilidad de escapar de la minería, pero el contexto de la pandemia se ha presentado como una oportunidad para ajustar las relaciones con el mundo, con los *amiko*.

El desencanto del oro: conflictos internos y externos

“Antes la comunidad era unida, antes se compartía la cerveza, ahora la gente se va a Delta a tomar. Cuando éramos niños, nos íbamos a pescar y a cazar y siempre traíamos carne y compartíamos con los vecinos. La comunidad antes se organizaba para que todos vayan a pescar. Ahora ya no. Son egoístas. La minería no nos ha sacado de la pobreza, cuando estuvo la fiebre del oro hubo familias que sacaron bastante oro pero al parecer no supieron ahorrar para el futuro”

Esta frase le pertenece a un comunero, pero representa en su justa medida un pensamiento compartido en San José. La minería ha instaurado el desorden y vulnerado dos principios importantes de la socialidad Arakbut *e'pak* y *e'yok*, desear y dar: una persona tiene que demostrar ser generosa dando, no debe acumular y debe redistribuir generosamente los recursos (Gray, 2002b). Pero en los nuevos tiempos los indígenas con grandes motores que lograron acumular un pequeño capital y autosostenerse independientemente mediante la extracción, están lejos de encarnar los valores de la generosidad y son tachados de “ambiciosos”, una actitud que consideran propia de los *amiko* involucrados con la minería. La “ambición” es el deseo de poseer más motores, extraer más oro, tener más dinero, trabajar más horas, y no estar satisfecho con nada. Las personas sostienen que viven en un tiempo de egoísmo y envidia generalizada, dos nuevos sentimientos con una alta carga disruptiva de la convivialidad, favorecido por el desmedro de las prácticas de la economía tradicional que ha cortado las redes de generosidad.

Precisamente, en San José entran en disputa dos tipos diferenciados de intereses: las familias con motor grande (grupo minoritario) y quienes tienen motor pequeño y/o un invitado (grupo mayoritario). Desde que se abrió paso a la modalidad del invitado a inicios del nuevo milenio, el número de *amiko* en tierra indígena no pudo ser contenido ni regulado por la autoridad comunal. Los invitados son figuras problemáticas, nadie reconoce de buenas a primeras tener uno y se les considera la principal fuente de deforestación en el territorio. Independientemente de que a algunas familias les cueste aceptarlo públicamente, invitar un *amiko* a cambio de una regalía es una práctica extendida que las familias con motor grande buscan extirpar. La tensión se evidencia cuando el tema es tratado en asambleas, pero en pocas ocasiones conduce a un enfrentamiento abierto porque en la comunidad la práctica política de la discrepancia se expresa mediante una protesta silenciosa en la intimidad del hogar y la resistencia a acatar las decisiones

comunales. Solo un par de familias se han reubicado lejos del núcleo residencial de la comunidad para evitar posibles enfrentamientos, son las familias discordantes. Los chismes, los rumores y las acusaciones de ser “ambiciosos” amenazan el vínculo comunal; sin embargo, otras fuerzas contribuyen a diluir las tensiones.

Santos Granero (2000) señala que en la Amazonía indígena la disolución de los lazos de convivencia sucede con frecuencia por la baja tolerancia a los conflictos, cuyo génesis es la irrupción de sentimientos contrapuestos a los ideales mismos de la convivencia (parentesco, comensalidad, solidaridad, entre otros). En San José, la mixtura de ambición, envidia y egoísmo, sentidas por los Arakbut como malos afectos, no han conducido a la fragmentación territorial de la comunidad por tres razones principales, entre otras que puedan existir.

En primer lugar, necesitan de los ingresos monetarios que la minería les genera rápidamente, pues a medida que se han relacionado con la sociedad nacional, nuevas necesidades como el acceso a la educación superior se imponen aún cuando resultan restrictivas por sus elevados costos. Sostener a los hijos en la ciudad los empuja a involucrarse más en la extracción o a buscar un invitado (o más de uno). La misma educación secundaria es un factor para trabajar en el oro porque la comunidad solo tiene una escuela de educación primaria. En segundo lugar, el patrón de residencia contrarresta la exteriorización pública de los conflictos. Las personas tienen una casa en el núcleo residencial de la comunidad y un campamento cerca de los depósitos aluviales que explotan. Los mineros con grandes motores generalmente viven en sus campamentos y se acercan a sus casas en la comunidad algunas horas al día. Una última razón proviene quizá del único evento que congrega diariamente a buena parte de las familias: las tardes de fútbol. Desde las cinco hasta las siete de la noche, las personas salen de sus casas y campamentos para participar y mirar el fútbol; se sientan en los alrededores de la loza y en las gradas de madera que han instalado y alientan a los miembros de su familia en competición. En este momento, la bebida gaseosa tiene una gran importancia como líquido socializador, es compartida por todos los miembros de una familia como refuerzo de sus lazos de parentesco. Pero la reunión propiciada por el fútbol también refuerza los buenos gestos de la convivencia, es un momento donde se alivian las tensiones, un espacio ritualizado donde las personas conversan, se bromea, pactan acuerdos, intercambian rumores, resuelven escaramuzas; los niños juegan imitando a los adultos y las bodegas movilizan sus productos, todo esto con la finalidad de reforzar los lazos hacia dentro, hacia la comunidad. Sostengo que esta fuerza que afianza los lazos hacia adentro, aun frágil como es, también se ampara en la percepción de que la vida en el mundo exterior es más dura y caótica que en la comunidad, una idea que es forjada por la acumulación de experiencias con los *amiko* que concluyeron en relaciones fracasadas.

Todos los Arakbut en San José son conscientes de que las relaciones de parentesco que han establecido con los *amiko* están mediadas por el oro, y que cuando este desaparezca dejarán la comunidad porque no tendrían nada que hacer, porque ellos no comparten su “identidad”. Antes de esta decepción, la alianza matrimonial con los *amiko* era deseada y buscada, era una fuente de aprovechamiento del conocimiento del Otro; las familias aconsejaban esta unión porque consideraban a los hombres *amiko* potenciales yernos trabajadores. En definitiva, el aumento de los abandonos de mujeres e hijos, que en teoría se identificarían con el patrilineaje, han llevado a muchas madres a advertir a sus hijas los riesgos de correr la misma mala suerte. Pero este sufrimiento no es exclusivo de las mujeres, los hombres casados con mujeres *amiko* que han sido abandonados también son separados de sus hijos, hecho que les causa mucho dolor.

Reconfigurar sus relaciones con los *amiko* es un camino de largo aliento. Al respecto de los yernos, son más reticentes a actuar o proponer porque quienes lo han intentado señalan que ninguna familia apoyaría tales cambios, ya que todos tienen al menos una hija casada con un *amiko* y restar privilegios sobre el acceso a los yacimientos significaría dejar a unos niños desprotegidos. La otra propuesta que ha circulado varios años sin mucho éxito es echar a los invitados del territorio. El argumento de este punto es claro: ellos son los principales depredadores del bosque, que además se llevan los beneficios fuera de la comunidad.

Un episodio crucial que antecede a las estrategias de re-involucramiento con los *amiko* en el contexto de pandemia, surgió con las políticas nacionales del Gobierno peruano de erradicación de la minería ilegal en la región Madre de Dios. El 29 de octubre de 2019, las fuerzas del orden que implementan las interdicciones del Plan Mercurio¹¹ bombardearon por primera vez las zonas del Pukiri apropiada por “concesionarios” en territorio comunal. Este suceso generó temor entre la población por varias semanas, temían represalias y venganza, creyendo que tales medidas del Gobierno eran a pedido de la comunidad. Las personas aseguraban que en Delta 1 corrían amenazas hacia algunos comuneros a quienes tildaban de líderes de esta supuesta campaña. Posterior a este suceso, el ambiente se tiñó de un intenso debate a favor y en contra de las interdicciones mineras del Estado peruano. Algunos aseguraban que la interdicción tendría un carácter favorable para la comunidad, pues muchas familias habían perdido el rumbo del sentido común y tenían muchos invitados. Otros expresaban sentimientos contradictorios pues no querían ser perjudicados, aunque creían que la comunidad “había tocado fondo” al no poder controlar la pérdida de los bosques ni la entrada de los *amiko*; en cualquiera de los casos, era extensivo el malestar. Lo que ocurrió en los meses siguientes fue la organización de la comunidad para eliminar la principal figura de los conflictos, los “invitados” y aprovecharon el contexto de la pandemia para reconfigurar sus relaciones con los *amiko*.

La pandemia como marco de acción

La pandemia por COVID-19 representó el momento adecuado para implementar las decisiones que la autoridad comunal había consensuado sobre el reordenamiento de la actividad minera. Desde que el Gobierno peruano anunció la Emergencia Sanitaria a mediados de marzo del 2020, San José de Karene estableció oportunamente un cerco epidemiológico que le sirvió para poner en funcionamiento las medidas de su acuerdo comunal. Estas medidas sanitarias apelaban a la memoria de los *wawie* que afectaron en el pasado a sus familiares (Fausto, 2020) y mantuvieron cerradas las carreteras que los conecta a Delta 1 por unas semanas, ordenaron el aislamiento comunal e impidieron la entrada de ajenos. Esto coincidió con el decaimiento de la actividad minera por las restricciones de tránsito y circulación impuestas por el Estado, ya que el precio del oro cayó y escaseó el combustible, elemento fundamental para los motores.

El consenso al que la comunidad llegó era la expulsión de los invitados y la priorización del trabajo indígena mediante el apoyo económico a las familias desposeídas para que pudieran adquirir un motor y generen ingresos independientes. Es más, se comprometió a las familias con mayor poder económico que disminuyeran sus motores en beneficio de una igualdad formal de las condiciones de extracción. Entre marzo y mayo, las autoridades comunales se encargaron de hacer respetar la decisión y vigilaron que las familias cumplieren su parte, aun aquellas que oponían resistencia.

Sin embargo, el paso más importante viene de la intención de desembarazarse de la dependencia del oro retomando la agricultura. La necesidad de hacer chacras se ha hecho más visible y el año pasado muchas familias empezaron el proceso de la roza y quema, después de mucho tiempo. Para obtener ingresos, cuatro familias han implementado piscigranjas cercas de sus chacras con la esperanza de colocar sus especies en el mercado local. Otra comunidad Arakbut minera cercana, Barranco Chico, con problemas similares a nuestro estudio de caso, ha reubicado su núcleo residencial huyendo de la deforestación minera y ha ingresado a programas de desarrollo productivo del Estado peruano para impulsar alternativas económicas. San José está en la lista de espera del Programa Nacional de Conservación de Bosque que impulsa la reforestación de la selva mediante una transferencia económica condicionada. Al respecto de los “concesionarios” mineros con quienes mantienen un largo historial de conflictos, el camino para desalojarlos del territorio es la vía legal. Un grupo de comuneros de San José están interesados en llevar adelante el proceso de anulación de los derechos mineros, que cuenta ya con un antecedente positivo en las leyes peruanas para la autonomía indígena¹². Por el momento no pueden tomar acciones inmediatas.

A fines de julio de 2020, la enfermedad de COVID-19 alcanzó, al menos, a 70 personas de la comunidad, confirmadas como positivas por prueba rápida. Hasta la fecha que escribo este artículo, solo una mujer de aproximadamente 50 años enfermó gravemente y tuvo una larga recuperación. Los estragos de brote no fueron trágicos, como sucedió en otros pueblos de la Amazonía norte. Sorprendida por la fortaleza de los que resistieron al virus, los Arakbut me comentaban, riendo, que sus cuerpos eran fuertes porque habían sido alimentados de pequeños con productos del bosque, a diferencia de nuestros cuerpos hechos en su totalidad con comida de ciudad. Yo reía con ellos porque esta afirmación, más allá de su contenido veraz, reforzaba el valor que seguía teniendo para la gente de San José sus bosques, los alimentos de la chacra, la carne de mitayo y los peces del Karene, ámbitos donde se reproducen los principios de la generosidad que marcan la convivialidad indígena.

Las alternativas productivas son el primer paso. Si bien el precio del oro no puede ser igualado por la venta de castaña, peces o productos agrícolas, y dejar la minería no es una opción a corto plazo, los vientos de cambio apuntan a reformar las relaciones con los *amiko* y establecer desde la comunidad las condiciones para una convivencia que no repercuta negativamente en las relaciones entre Arakbut. La intención es volver a domesticar lo que ingresa desde afuera, desde el exterior, retomar el control y la agencialidad de los procesos que vienen desde la sociedad nacional con la finalidad de conciliar su inserción en la minería y los ideales de convivialidad.

Notas

¹ El Harakbut se considera una lengua aislada; sin embargo, en los últimos años existe un debate sobre la filiación de esta lengua con el katukina y katawixí, véase William Adelaar (2000). Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos indígenas de la Amazonía occidental: Harakmbut y Katukina. En Luis Miranda. (Ed), *Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma. Ver también: Marcelo Jolkesky. (2011). “Arawá-Katukina-Harakmbet: correspondências fonológicas, morfológicas y lexicais”. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional de Arqueología y Lingüística Histórica de Lenguas Indígenas Sudamericanas. Brasília: Universidade de Brasília.

² Para conocer sobre el posicionamiento estratégico de recursos como el caucho y el oro, que condujeron a la ruptura del relativo aislamiento de la cuenca del río Madre de Dios, a fines del siglo XIX, y a la creación de Madre de Dios como departamento del Perú, véase: Sala i Vila (1996) y García (2003).

³ Comunicación personal.

⁴ En 1978 el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, encabezado por Juan Velasco Alvarado, promulgó el Decreto Ley 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, que reconocía la

existencia legal y personería jurídica de las Comunidades Nativas.

⁵ *Amiko* es la palabra harakbut que designa a las personas no indígenas. En este texto, lo uso en su sentido genérico, refiriéndome principalmente a los mineros no indígenas.

⁶ Sobre el caso de otras comunidades nativas vinculadas al trabajo extractivo y la deforestación en Madre de Dios, véase Moore (2018).

⁷ El fenómeno de los matrimonios mixtos se debe al avance de la minería en la provincia. Usualmente, los enamoramientos de mujeres *amiko* comienzan en Delta 1, las conocen en los bares o como dependientas de algún negocio comercial. En el primer caso, es difícil conocer las tareas que desempeñaban, ya que estos suelen ser lugares de trata y explotación sexual. En el otro lado de la orilla, los hombres *amiko* entran en contacto con las mujeres Arakbut a través de sus ocupaciones como peones en los motores de sus padres, de algún familiar o vecino.

⁸ Las mujeres que tienen una participación marginal en la minería buscan generarse ingresos económicos abriendo pequeñas iniciativas comerciales; por ejemplo, las cinco bodegas de la comunidad son administradas por mujeres.

⁹ El Programa Nacional de Alimentación Escolar fue creado en 2011 con la finalidad de garantizar raciones de alimentos en las escuelas de educación primaria.

¹⁰ *Wempu* es un bolso que las mujeres tejen con la fibra del árbol de cetico (*Cecropia membranacea*) para trasladar productos de la chacra o contener las raíces de barbasco en la pesca. Problemas como la deforestación y la dificultad del método de hilado del cetico, han promovido un *wempu* más popular y colorido, hecho de hilos de plástico que reciclan de los costalillos de rafia.

¹¹ El Plan Mercurio es un mega-operativo policial y de las Fuerzas Armadas que da cumplimiento a los objetivos del Plan Integral contra la Minería Ilegal en Madre de Dios; esto es, erradicar a los mineros ilegales en la región. Para lograrlo, aplican una estrategia de desalojo basada en los bombardeos, el ataque y la destrucción de las instalaciones llamada “interdicción minera”.

¹² Conversación personal Walter Quertehuari, Presidente del Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal Amarakaeri.

Referencias

- AIKMAN, S. (2003). *La educación indígena en Sudamérica interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Lima: Instituto Peruano de Estudios.
- AIKMAN, S. (2009). The contradictory languages of fishing and gold panning in the Peruvian Amazon. *Maritime Studies*, 8(2): 53-72.
- BELAUNDE, L. E. (1992). *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of western Amazonia (Secoya, Western-tukanoan speaking)* (Tesis de doctorado en Filosofía). London School of Economics.

- BELAUNDE, L. E. (2011). La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. En Centro Peruano de Estudios Sociales (Ed.), *La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos* (pp. 181-206). Lima: CEPES.
- CROCKER, W. H. (1978). Estórias das épocas de pré e pós- pacificação dos Ramkókamekra e Apâniekra-canelas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 68.
- FAUSTO, C. (2020). 'Vamos fazer lockdown na aldeia': governança indígena e desgoverno. Nexo [portal web]. <https://bit.ly/2ZlB7n7>
- GARCÍA, A. (2003). Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 58-90). Lima: FENAMAD y IWGIA.
- GOW, P. (1989). The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, 24(4): 567- 582. <https://doi.org/10.2307/2804288>
- GOW, P. (2007). La ropa como aculturación en la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, 15(30): 283-304.
- GRAY, A. (1986) *And after the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. Dinamarca: IWGIA.
- GRAY, A. (2002a). *Los Arakmbut de la Amazonía peruana: Mitología, espiritualidad e historia*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- GRAY, A. (2002b). *El último chamán. Cambio en una comunidad Amazónica*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- GRAY, A. (2002c). *Derechos indígenas y desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- INSTITUTO DEL BIEN COMÚN (IBC). (2020). Madre de Dios: Análisis de la deforestación en San José de Karene. Hoja Informativa N.º 5. Lima.
- KELLY, J. A. (2005). Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, 11(1): 201-234. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>
- MOORE, T. (2003). La etnografía tradicional arakmbut y la minería aurífera”. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 58-90). Lima: FENAMAD y IWGIA.
- MOORE, T. (2018). La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los pueblos originarios. En Chirif, A. (Ed.), *Deforestación en tiempos de cambio climático* (pp. 195-222). Lima: IWGIA.

- OVERING, J. and Passes, A. (2000). Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. En Overing, J. and Passes, A. (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 1-30). Londres y Nueva York: Routledge.
- PINEDO, D. (2014). *The Politics of Sociality: Social Networks and Indigenous Mobilization in Peruvian Amazonia* (Tesis de doctorado en Filosofía) . Universidad de Florida.
- RÁEZ, E. (2009). Viene más pobreza. *Perú: El problema Agrario en Debate*, SEPIA XIII.
- SALA I VILA, N. (1996). Apuntes sobre una región de frontera la creación del Departamento del Madre de Dios (Perú). En García Jordán, P. (Coord.), *Las raíces de la memoria: América Latina, ayer y hoy*. Quinto Encuentro Debate.
- SANTOS GRANERO. (2000). The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazon. Em Overing, J. and Passes, A. (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 268-287). Londres y Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203184653-15>
- SUEYO, A. y Sueyo, H. (2017). *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: Ministerio de Cultura.
- TAVERA, T. (2017). Transformaciones socio-espaciales y fortalecimiento de la minería ilegal en el departamento de Madre de Dios. Documento. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VILAÇA, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00007>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonia society*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226768830.001.0001>