



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE
SAN ANTONIO ABAD DEL
CUSCO**

**FACULTAD DE DERECHO Y
CIENCIAS SOCIALES**

**ESCUELA PROFESIONAL DE
ANTROPOLOGIA**

Estrategias y expectativas de vida de jóvenes indígenas
en un contexto minería informal del oro: El caso de las
comunidades nativas de San Jacinto y Tres Islas en
Madre de Dios, Perú

**Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en
Antropología**

Presentado por:

Alex Cusiyunca Phoco

Asesor:

Dr. Ricardo Valderrama Fernández

Cusco – Perú

2019

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo explorar las estrategias y expectativas de vida de los jóvenes indígenas de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto, insertas dentro del contexto de minería informal del oro en la región amazónica de Madre de Dios, Perú. Para ello se ha priorizado un acercamiento metodológico desde la etnográfica multisituada que permite dar seguimiento a actores móviles, como los jóvenes, en distintos contextos. Por esta razón la observación se ha realizado en el tránsito del ambiente comunal al urbano y viceversa. Entre las técnicas de investigación empleadas en el estudio, se encuentran la observación participante, entrevistas semiestructuradas, entrevistas grupales, focus group y conversaciones informales. Estas mismas han sido empleadas a diversos actores, entre los cuales destacan jóvenes indígenas, autoridades y miembros adultos de ambas comunidades.

En relación a la motivación para realizar la presente investigación, esta se encuentra dividida en dos planos académicos: el primero tiene un alcance latinoamericano, pues la tesis busca revisitarse los espacios comunales en el estudio de las juventudes indígenas, pues han sido olvidadas en los últimos años en los estudios latinoamericanos para concentrarse en las diversas formas de vivir y expresar la juventud en los espacios urbanos, olvidando así que existen jóvenes indígenas en las comunidades nativas que tienen también formas otras de habitar estos espacios y de relacionarse con el mundo contemporáneo. En un plano nacional, la tesis busca contribuir desde dos miradas: la primera, a la emergencia de los estudios de juventud indígena en el Perú, que en la actualidad son menores y frecuentemente concentrados en los espacios educativos, y en segundo lugar, busca explorar otra de las aristas que han sido poco abordadas en la tradición de estudios sobre minería informal y pueblos indígenas amazónicos.

Los principales resultados de la investigación permiten comprender la existencia de tensiones fuertes al interior de los espacios comunales fuertemente dinamizados por la minería informal del oro, que posibilitan que tanto las estrategias como las expectativas de vida juveniles estén enmarcadas en el abandono de la comunidad y el desarrollo de una vida enteramente urbana. Por otro lado, el caso de otra de las comunidades abordadas, nos posibilita ver la otra cara de la moneda, pues pese al ambiente de tensión en el espacio comunal, configuran sus estrategias y expectativas de vida tanto en la ciudad como en el

espacio comunal, debido a las formas de socialización comunales y familiares que reciben permanentemente de las generaciones adultas.

De esta manera, la tesis contribuye a pensar las formas distintas de ser joven indígena en contextos mineros y sus vinculaciones futuras con sus núcleos comunales. Esto además posibilita adentrarnos en las nuevas formas de gestión futura de las comunidades que se encuentran fuertemente dinamizadas por las actividades extractivas y en contacto permanente con los ámbitos urbanos.

Palabras clave: Juventud Indígena. Pueblos Indígenas. Minería informal.

DEDICATORIA

A mi mamá, por su esfuerzo constante de día y noche, por enseñarme a no rendirme cuando las situaciones se presentan complicadas; por darme esa pasión de hacer las cosas que me gustan; por enseñarme a considerar cada obstáculo como una oportunidad para crecer y alcanzar mis sueños. Por su historia y las memorias que guardan sus sacrificios. Y por todo lo que significó para ella verme partir a Madre de Dios.

A mi papá, por enseñarme a luchar por mis sueños aunque las condiciones se presenten adversas; por su permanente sacrificio en lograr mi educación. Por nuestros debates sin fin sobre los rumbos de nuestro país, que desde el último año del colegio ocasionó mi cambio disciplinario de las Biomédicas por las Ciencias Sociales. Por su invaluable historia y los mundos que observan sus ojos. Por su paciencia y cariño, y por enseñarme a querer en silencio.

A Edilson, Darío, David, Milagros, Josué y Julia, mis hermanos, por su paciencia y apoyo en todo nivel; y por su comprensión a mis caprichos de joven investigador, aventurero y trotamundos.

Y a la Antropología, por tantas sacudidas de cabeza; por enseñarme que hay realidades otras por conocer y aprehender; por la sensibilidad, la pluralidad de voces, sonidos y gustos que experimento a diario con ella. Por darme herramientas para pensarnos.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es producto de un esfuerzo de largo aliento y en el cual han contribuido muchas personas a quienes estoy profundamente agradecido por sus comentarios, sugerencias y acompañamiento.

Quiero agradecer enormemente al profesor Teófilo Altamirano quien desde antes de estar concretizada mi idea de investigación fue receptor de las inquietudes sobre esta etapa de mi vida. Las conversaciones que tuvimos sobre el trabajo de campo ayudaron mucho a mi posterior experiencia etnográfica. Al profesor Jean-Jacques Decoster, quien avaló la candidatura de mi proyecto de investigación para el concurso de jóvenes investigadores que convocó el Seminario Permanente de Investigación Agraria – SEPIA en el 2016-2017; sin su apoyo, muchas de las reflexiones posteriores al proyecto no hubiesen tenido lugar. Quiero extender mi gratitud al comité académico del XVII SEPIA, en especial a Frederica Barclay y a Mireya Bravo, quienes me brindaron sus apreciaciones durante los avances de la investigación dentro y fuera de los talleres para jóvenes investigadores del SEPIA durante el 2016 y 2017.

Quiero destacar de manera especial al profesor Ricardo Valderrama. Desde el momento que le comenté mi proyecto de estudio etnográfico no dudó en aceptar ser mi asesor de tesis. Desde entonces, he experimentado su apoyo y confianza incondicional tanto a nivel personal como académico. Sus experiencias de investigación y de muchos años de trabajo de campo me han resultado muy útiles e inspiradores en el desarrollo de mis estudios. Sus consejos de cómo sobrellevar las dificultades en el proceso de campo me fueron de gran ayuda (y los siguen siendo). Su gran capacidad de reflexividad disciplinaria ha logrado forjar otras facetas en mi formación de investigador y antropólogo.

Así mismo estoy muy agradecido a la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). En especial con Julio Cusurichi y Eusebio Ríos, dirigentes indígenas, por permitirme conocer de cerca la situación de las comunidades nativas y los esfuerzos que vienen realizando para proteger los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Le tengo un especial aprecio a Marlene Racua, también dirigente de la FENAMAD, por brindarme su apoyo y confianza durante mi estadía en Madre de Dios, y por las veces que abogó por mí cuando la situación lo apremiaba.

En Madre de Dios, quiero agradecer infinitamente a Jenny Gómez y Alfredo García Altamirano, quienes apoyaron mi investigación desde que intercambiamos ideas; sobre todo a Alfredo García, antropólogo con larga trayectoria y presencia en Madre de Dios, a quien considero mi asesor en campo. Recurrí en varias oportunidades a su experiencia y conocimiento cuando mi campo transitaba por aguas turbias.

En la comunidad nativa Tres Islas, quiero expresar mis muestras de agradecimiento a Lucio Figueroa y a Yanet Cachique, por las conversaciones sobre su comunidad aunque el escenario no haya sido del todo adecuado. Agradezco así mismo a los jóvenes indígenas de esa comunidad por compartirme sus puntos de vista y aspiraciones futuras sobre su vida y comunidad.

Tengo un especial aprecio y gratitud a la comunidad nativa San Jacinto. Desde el momento que compartí con ellos mi propósito de estudio me apoyaron incondicionalmente; permitiéndome así entrar en sus vidas, haciéndome partícipe de los problemas y visiones sobre su comunidad, y el desafío de lo que significa ser indígena en estos tiempos. En particular quiero agradecer a Alfredo Vargas, por su confianza en un contexto donde se hace difícil establecer lazos amicales y por compartir ideas sobre el futuro de su comunidad. También debo mi gratitud a la familia Jipa, en especial a don Ángel por compartirme su historia y sus ideas siempre desafiantes. A don Leonerío Vargas por las charlas siempre amenas, alegres e interesantes que tuvimos. Desde un principio, los indígenas de San Jacinto me hicieron sentir parte de ellos, como un shipibo más de Madre de Dios. Ese sentimiento es difícil de expresar en este tipo de comunicación.

Mi tránsito por Madre de Dios no hubiera sido posible sin el apoyo de don Pedro Vargas y doña Clotilde Pío, mis padres adoptivos shipibo, quienes junto a toda la familia Vargas velaron siempre por mi seguridad y bienestar, y quienes me enseñaron mucho en mi primera experiencia de vida en la amazonía. Sin ellos, nada de esto hubiera sido posible.

También quiero agradecer a todos los jóvenes y las familias de San Jacinto por compartir con este “barbón” sus historias de vida y visiones a futuro. Llevo muy presente todas las vivencias y enseñanzas que me confiaron.

En esta etapa de mi vida quiero agradecer a mis padres, quienes a pesar de su miedo por el contexto conflictivo, las noticias sobre asesinatos y desapariciones en la minería del

oro, y aún sin comprender del todo las razones y caprichos de mi viaje al Madre de Dios, me brindaron su apoyo incondicional. Les debo a ellos el soporte emocional para transitar en otra región sin herramienta alguna más que los esfuerzos propios. De alguna manera, este viaje fue también un paso de vida para madurar como persona y les estoy agradecido por haberme dejado hacerlo a mi manera.

Quiero extender mi gratitud a mis amigos y amigas, quienes en distintos momentos y circunstancias me han sabido acompañarme en esta travesía. A Alex Álvarez, Devin Grammon y Alison Caine, por las charlas sobre el trabajo de campo y por compartirme la mística de lo que significa ser antropólogo en estos tiempos. A Melania Carpio por su amistad incomparable, las conversaciones siempre alentadoras y por estar ahí con esa chispa inspiradora para animarme siempre a crecer a pesar de las adversidades. Le guardo un especial cariño a Katherine Gamarra, por esas complicidades bajo las sombras de la luna y los viajes de las aves; por esas preciosas perlas raras que nos ayudan a conseguir nuestros sueños, pensando siempre en lograr un bienestar que trascienda en las personas. Y por redescubrir miradas, horizontes y montañas de vida.

Finalmente quiero destacar que este estudio no hubiese sido posible sin el apoyo de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), institución que ha permitido que mis intereses de vida vayan madurando en el transcurso de mi formación con el apoyo de docentes y amigos. Quiero agradecer especialmente a la Tambopata Reserve Society del Reino Unido (UK), por proporcionarme una beca de investigación que posibilitó ampliar mi estadía en campo y así completar etapas importantes de mi investigación; estoy agradecido en especial con John Forrest y Jenny Gómez, por su confianza depositada, la paciencia y las varias prórrogas para la recepción del texto final. A todos ellos les estoy eternamente agradecido.

Alex Cusiyunca
Cusco, 2019.

INDICE GENERAL

Introducción	
1. El inicio	9
2. La partida	14
3. Entrando al campo	18
4. El camino hacia San Jacinto	24
5. Los vaivenes del ingreso y salida de Tres Islas	28
Capítulo I: Consideraciones metodológicas del estudio	
1. El problema de investigación	35
2. Objetivos de la investigación	40
3. El lugar de investigación	40
4. Justificación e importancia de la investigación	44
5. Marco teórico	45
5.1. Los estudios sobre minería aurífera y pueblos indígenas en Madre de Dios	46
5.2 Antropología de la juventud, y las juventudes indígenas en América Latina y el Perú	49
5.2.1. La emergencia de la juventud en las Ciencias Sociales	50
5.2.2. Los estudios sobre juventud y juventud indígena en América Latina	54
5.2.3 Los estudios sobre juventud indígena en el Perú	62
6. Aproximaciones metodológicas	70
6.1. El método de Investigación	70
6.2. Las técnicas de investigación	72
6.3. Sobre el compromiso de confidencialidad	73
Capítulo II: Transformaciones espaciales del territorio Shipibo en Madre de Dios: De la historia de los Shipibo a la conformación de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto	
1. Los Shipibo en Madre de Dios	74
2. Entre Tres Islas y San Jacinto: la emergencia del territorio Shipibo en Madre de Dios	82
3. Las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto: La (casi) consolidación del territorio indígena Shipibo en Madre de Dios.	93
Capítulo III: Aspectos Generales de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto	
1. Aspectos generales de la comunidad nativa de Tres Islas	111
2. Aspectos generales de la comunidad nativa de San Jacinto	125
Capítulo IV: Estrategias y expectativas de vida de jóvenes indígenas en contextos de minería informal del oro	
1. Estrategias y expectativas de vida de jóvenes indígenas en Tres Islas	131
2. Estrategias y expectativas de vida de jóvenes indígenas en San Jacinto	140
Conclusiones	150
Bibliografía	158

INTRODUCCION

1. El inicio

Mi interés por la región de Madre de Dios tuvo inicio a mediados del 2013, mientras cursaba estudios en el Centro de Idiomas de la Universidad del Cusco. Uno de mis compañeros con quien compartía el ciclo me comentó que al concluir el mes se iría a trabajar a los campamentos de oro en Madre de Dios. Tenía un pariente cercano que venía trabajando durante varios años en la zona y a quien había ayudado como obrero minero el año anterior. A pesar de quejarse de las condiciones de la zona, la lejanía de su familia, el espesor de la selva, el calor, los mosquitos y la posibilidad de enfermarse, decidió realizar esta labor por la rentabilidad que le producía. A diferencia de otros trabajos en la misma ciudad, la minería le permitía reunir más dinero en un corto periodo de tiempo. Con el monto recaudado podía continuar estudiando, pagar el alquiler de su habitación, así como costear los materiales universitarios y su estadía en Cusco sin la necesidad de trabajar durante todo el próximo semestre.

Unos meses después volvimos a vernos. Me contó que el trabajo resultó más difícil que antes por diversos motivos: la constante presencia de policías en los campamentos mineros, los asaltos a mano armada y los conflictos con los integrantes de una comunidad nativa. Sobre esto último, al parecer algunos comuneros los habían amenazado de muerte por invadir una parte de su territorio. Para evitarse problemas tuvieron que abandonar el trabajo y dirigirse a otro lugar.

Desde entonces me intrigaba conocer los fenómenos que desataba la minería informal e ilegal en las comunidades nativas de Madre de Dios, y sobre todo, los esfuerzos colectivos que emprendían los indígenas para defender su territorio de las amenazas de terceros. Quería estudiar a una comunidad que estuviera situada en un escenario de extracción de oro de corte informal e ilegal, para conocer de cerca las estrategias comunales que efectuaban en la defensa de sus territorios. Y en específico, quería enfocarme en conocer cómo se situaban los jóvenes indígenas dentro de este contexto extractivo. Es decir, si apostaban en la idea de sostenerse en el entorno comunal, haciéndose a la vez partícipe de las acciones emprendidas por su comunidad, o si por el contrario el contexto conflictivo y los problemas desatados por la minería del oro producían en ellos la necesidad de migrar a otros espacios, abandonando así el vínculo con sus comunidades.

Durante todo el 2015 y parte del 2016, mi contacto con la situación de Madre de Dios se fue haciendo más permanente. En ese lapso de tiempo tuve la oportunidad de conocer y monitorear varios de los procesos de consulta previa en materia de hidrocarburos a poblaciones indígenas de la amazonía peruana. Particularmente llamó mi atención dos lotes petroleros ubicados en la región de Madre de Dios: el 191 y el 157.

En el 2015, estos lotes sufrieron la modificación en su demarcación inicial, debido a las muestras de rechazo de una de las comunidades nativas cuyo territorio se encontraba dentro en la delimitación de ambos lotes. Esta comunidad expresó su rechazo a toda actividad extractiva que se desarrollaba al interior de su territorio sin el consentimiento y decisión de la asamblea comunal; desconociendo a su vez a personas y organizaciones de base indígena, quienes habrían usado el nombre de la comunidad sin su autorización para los procesos de consulta previa.

Este es el caso de la comunidad nativa Tres Islas, ubicado en la provincia de Tambopata en Madre Dios, cuyo territorio se encuentra habitado por indígenas de los pueblos Shipibo y Ese'ejá. El reclamo de esta comunidad obligó al Estado peruano a modificar la delimitación de los lotes 157 y 191. De esta manera, Tres Islas consiguió evitar que se realicen actividades de exploración y explotación de hidrocarburos en todo su territorio comunal¹.

¹ Al respecto puede consultarse la siguiente nota de prensa de junio del 2015 en el siguiente enlace: http://www.derechosociedad.org/IIDS/Noticias/2015/Nota_de_prensa_06-2015.pdf, la misma que fue elaborada por el Instituto Internacional Derecho y Sociedad (IIDS).

Mapa N° 1: Delimitación inicial de los lotes 157 y 191 en Madre de Dios



Fuente: Perúpetro S.A.

Empero, ambos lotes contaban con otras comunidades nativas (como se puede observar en el Mapa N° 1), habitados por diferentes pueblos indígenas, quienes a diferencia de Tres Islas, habían accedido a participar de la consulta previa, firmando posteriormente el acta del proceso aceptando un posible inicio de las actividades de exploración y explotación de hidrocarburos en sus territorios.

Un caso particular de estos procesos fue el que vivió la comunidad nativa San Jacinto, habitado por indígenas del pueblo Shipibo. Esta comunidad accedió al proceso de consulta previa del lote 157, pero dado que su territorio comunal se encontraba circunscrito al de Tres Islas (ver el mapa anterior), tuvo que ser excluido de dicho proceso por el Estado peruano. Dado este escenario, su territorio quedó fuera de la nueva delimitación del lote 157, como se puede apreciar en el siguiente mapa.

encontraban noticias referidas específicamente a la situación de las comunidades nativas vinculadas con el desarrollo de la actividad minera ubicadas en el Alto Madre de Dios.

Situación contraria fueron las informaciones académicas que encontré y que reportaban sobre el vínculo de población indígena y la minería informal o ilegal. Varios de ellos destacan los casos de comunidades Harakbut, especialmente aquellas que en la actualidad están vinculadas con la Reserva Comunal Amarakaeri (Gray, 1986; Moore, 1983; Pacuri y Moore, 1992; Rodríguez Castellón, 2015; Urteaga, 2003a), ubicados por lo general en el Alto Madre de Dios.

Menciono que es una situación contraria, puesto que a diferencia de las noticias emitidas por los medios de comunicación, esperaba encontrar información académica de similar proporción sobre la situación de las comunidades del Bajo Madre de Dios. Sin embargo, las informaciones que encontré contenían poca profundidad y datos muy generales sobre otras comunidades nativas (generalmente con población Ese'ejá y Shipibo), y que han sido elaborados por organismos de desarrollo como Cáritas y el Centro Episcopal de Acción Social (CEAS).

Como prestaba mayor atención a los lotes 157 y 191, iba relacionando las noticias e informes que encontraba con la situación de las comunidades nativas que estaban inmersos en dichos lotes y en donde la presencia de actividades extractivas informales e ilegales se hacían presentes. Aquí nuevamente Tres Islas aparecía con más frecuencia, destacando por sus luchas por la defensa de sus derechos colectivos y los constantes conflictos con mineros que invadían su territorio comunal. Se reportaba además que estos mineros habían instalado prostibares² dentro del territorio comunal donde aparentemente se realizaba trata de personas y otros actos ilegales que ponían en peligro la integridad de las familias, y sobre todo, de los miembros jóvenes la comunidad.

Durante el 2010, las acciones que realizó Tres Islas para hacer respetar su territorio de estas problemáticas, llevó a que sus líderes fuesen denunciados y posteriormente sentenciados con orden de captura por el poder judicial de Madre de Dios. La denuncia fue realizada por personas afines a las empresas de transporte “Los pioneros” y “Los mineros”, quienes acusaron a los líderes comunales de impedir su libre tránsito al colocar

² La palabra “prostibares” hace referencia a un espacio en donde se realizan dos actividades en particular: la prostitución y el consumo de bebidas alcohólicas. El uso de esta palabra es muy frecuente entre los habitantes de Madre de Dios.

una tranquera en el límite del territorio comunal, además de realizar un cobro por ingresar al mismo.

Ya en el 2012, luego de una serie de controversias, el Tribunal Constitucional peruano declaró infundado el fallo del poder judicial de Madre de Dios contra los dirigentes comunales. A su vez, reconoció los derechos a la propiedad territorial, la autonomía y la autodeterminación de Tres Islas para decidir quiénes podían ingresar a su comunidad y qué tipo de actividades pueden desarrollarse en su interior. De esta manera, la comunidad había logrado anular la sentencia en su contra, junto a la reivindicación y el respeto de sus derechos colectivos. Esta situación tuvo repercusión internacional debido a la jurisprudencia que sentó en materia de derechos sobre la propiedad colectiva para los pueblos indígenas.

Pese a lo mencionado, Tres Islas continuaba con sus reclamos y denuncias públicas sobre la presencia de terceros en su comunidad quienes estaban destruyendo sus bosques y contaminando sus principales fuentes de agua con actividades como la tala de árboles y, principalmente, la minería aurífera. Al mismo tiempo declaraban que el Estado peruano seguía otorgando concesiones mineras al interior de su territorio, sin respetar su propiedad y poniendo en peligro constante a las familias de la comunidad.

Dado estos sucesos, Tres Islas se me presentaba como el lugar idóneo para conocer de cerca la situación de jóvenes indígenas dentro de este escenario de constante actividad extractiva, vinculado frecuentemente a situaciones de conflictividad social que se desataba al interior de la comunidad entre indígenas y población foránea. Los primeros, realizando esfuerzos por la defensa de su territorio comunal y buscando desarrollarse en un ambiente libre de minería; mientras que los segundos, abrigados por las concesiones mineras, efectuaban la destrucción y contaminación del paisaje comunal. Con estas consideraciones, el 2017 decidí emprender mi viaje rumbo a Madre de Dios.

2. La partida

La mochila y los libros, llenos de herramientas metodológicas e inquietudes académicas y personales, no son suficientes para ingresar “adecuadamente” al campo en estos tiempos. Incluso no bastan las cartas de presentación de las instituciones académicas donde fuimos formados. Esto fue lo que comprendí bien en mi primera experiencia de

campo etnográfico en poblaciones amazónicas. Y claro, las cosas siempre son dinámicas, y nuestras formas de relacionarnos con las poblaciones deberían ir al mismo ritmo.

Por el contexto de actividades extractivas de índole informal e ilegal que viene atravesando Madre de Dios, tenía la sospecha que para ingresar a una comunidad nativa en estas condiciones no bastaba con hacer una presentación en la asamblea comunal. Debía contar con algunas cartas de presentación, que por un lado puedan permitirme generar cierta confianza en los comuneros; y por el otro lado, puedan brindarme también cierta seguridad. Esto último por lo peligroso de la zona. Había escuchado y leído sobre asesinatos y desapariciones de personas foráneas en zonas mineras y de ciertos “pagos a la tierra” con ellos. Esto último estaba relacionado con una especie de ritual con personas vivas que hacían los mineros como una suerte de cábala que les permitía hacer conexiones con los espíritus de la tierra para que les otorgue el mineral en abundancia.

Decidí entonces que aparte de la carta de presentación de mi universidad, era necesario contar con una que estuviese avalada por una organización indígena que representara a las comunidades nativas de la zona. Mi experiencia en los procesos de consulta previa me fue vital para armar un plan de “adecuada” presentación. Ya tenía contactos previos con algunos dirigentes de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) gracias a una labor colaborativa que realizaba junto a ellos como parte de un instituto que tiene intereses en la promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

Entre enero y marzo del 2017, inicié mi periodo de presentación formal con la FENAMAD. Esto conllevó a la exposición de mis propósitos de estudio ante sus dirigentes con la finalidad de obtener la carta de presentación que me permitiera ingresar “adecuadamente” a Tres Islas. Como señalé anteriormente, no sólo buscaba una “adecuada” presentación, sino también una que me proporcionara cierto respaldo ante cualquier evento inoportuno que pudiese suscitar en el proceso de mi estudio.

Mientras duraban estos trámites con la FENAMAD, decidí aprovechar mis estadías cortas en Puerto Maldonado para indagar las rutas que me condujeran a Tres Islas y algunas percepciones locales sobre la comunidad. Esto era acercarme al lugar desde un punto de vista *etic*, es decir, desde observaciones externas a la misma comunidad, pero desde el punto de vista de las mismas personas de Puerto Maldonado. Para ello, escogí espacios donde se congregaban una cantidad considerable de personas en distintas horas del día.

Por las tardes frecuentaba algunos bares cerca al río Tambopata donde establecí por casualidad conversaciones con algunos madereros que trabajaban por la zona. Al hacerles preguntas sobre Tres Islas, mostraban incomodidad, molestia y sus aspectos faciales cambiaban considerablemente. Para ellos, existían diferencias claras entre las cosas que “realmente” hacían los comuneros y lo que ellos “mostraban” y decían ante los medios de comunicación. Me contaron que varios amigos suyos habían trabajado hace mucho tiempo en el territorio de esta comunidad, con el permiso e incluso como socios de los comuneros, y que:

“[...] cuando no les convenía (a Tres Islas) el acuerdo que habían hecho, querían arreglar otro precio después de que la madera ya estaba cortada. No le dieron su gusto y los de Tres Islas fueron a denunciar que había madereros ilegales que estaban sacando madera sin el permiso de la comunidad. Así son ellos, traicioneros. Acuerdas primero algo y luego te están denunciando. Ya te vas a dar cuenta de lo que te decimos [...] (Los de Tres Islas) te muestran una cara cuando vienen periodistas y gente de otros lugares que no conocen la verdadera realidad. Se visten de indígenas por convenidos y ¡Ni indígenas son! No hablan ni se visten como indígenas. Pregúntales si hablan a ver. Ellos dicen que están sufriendo invasión de mineros, madereros ¡Bien que ellos trabajan minería! Dicen que son ambientalistas y eso les hace creer a las personas de afuera. Pero entra a ver a su comunidad ¡Ellos mismos están trabajando minería!”. (Nota de campo, 14/03/17)³.

Puse en tela de juicio estas referencias porque, en primer lugar, existía la posibilidad de que los madereros querían mostrarse ante mí como personas correctas para desviar la atención de alguna irregularidad que habían cometido. En segundo lugar, sospechaba que estas personas desconocían sobre las legislaciones que abrigaban a las comunidades indígenas y que sólo estaban viendo la “realidad” con ojos más ciudadanos; contemplando así los acuerdos e interacciones que solían establecer con personas de igual condición como las únicas valederas. Esto podría significar que desconocían las “formas indígenas” de llegar a un acuerdo que tenía la comunidad (como las asambleas generales).

³ Conversación informal con Rafael y Ernesto, madereros de origen cusqueño de 46 y 52 años aproximadamente. Llevaban varios años trabajando y residiendo en Madre de Dios. He preferido cambiar sus nombres reales para garantizar su anonimato y seguridad personal. Para una mayor precisión al respecto véase el apartado 6.3 sobre el compromiso de confidencialidad.

Por ello, después de estas experiencias en los bares decidí indagar más sobre Tres Islas en otros sujetos y espacios: taxistas⁴, mercados de abasto y en algunos vendedores ambulantes. Me di con la sorpresa de que sus referencias a la comunidad gozaban de un denominador común. Es decir, las personas de Tres Islas eran “malos”, “gente que mezquina”, “mentirosos”, “mineros”, “falsos ambientalistas”, y por sobre todo “mestizos”. Para estas personas, los de Tres Islas no eran parte de un pueblo indígena porque los comuneros no se vestían con trajes típicos ni hablaban lengua indígena alguna. Había mucha semejanza con lo mencionado por los madereros.

Con toda esta información externa que recogí, hice una distinción preliminar. Por un lado los medios de comunicación nacionales e internacionales, incluidas las noticias vertidas en plataformas digitales de universidades reconocidas que había revisado antes de mi partida a Madre de Dios, mostraban a Tres Islas como una comunidad que luchaba por el reconocimiento y defensa de sus derechos colectivos y que se encontraban en constante oposición a toda actividad extractiva que invadía, contaminaba y modificaba seriamente su territorio comunal. Por otro lado, las percepciones y “noticias populares” que obtuve de los habitantes de Puerto Maldonado, referían a la comunidad como un lugar en constante tensión, nada amigable ni confiable, y sobre todo en donde se realizaba actividad minera por los mismos comuneros. A ello se sumaba la fama de Tres Islas por su capacidad de performance cuando eran visitados por personas foráneas⁵ en su comunidad.

Todo ello configuró mis imágenes iniciales sobre Tres Islas antes de poder visitarla con la finalidad de exponer los motivos de mi estudio. Tenía tantas preguntas en la cabeza sobre la vida interna en la comunidad, las estrategias para hacerse con el control de sus recursos, y más aún, qué era lo que estaban haciendo sus jóvenes dentro de este contexto, cómo estaban involucrados en su comunidad y cuáles eran sus proyectos de vida a futuro.

Casualmente, mientras estas y otras preguntas surgían sin cesar, a inicios de abril del 2017, la FENAMAD me otorgó un documento donde me presentaba ante la comunidad, señalando al mismo tiempo de manera general los motivos de mi estudio. Este documento

⁴ El término “taxista” se utiliza en Madre de Dios indistintamente para hacer referencia a las personas que usan motocicleta y carros como servicio de transporte al público.

⁵ Posteriormente me enteré que cada año con cierta frecuencia llegan estudiantes de una universidad limeña a la comunidad, así como periodistas de medios de comunicación digitales quienes realizan diversas actividades.

ya había sido remitido a la secretaria de la comunidad para conocimiento. Al día siguiente, me enteré que la comunidad tendría su reunión interna el primer domingo del mes. Contacté luego a la secretaria de la comunidad, quien me dijo que el documento sería leído en la asamblea para su evaluación, y que era importante mi presencia por si hubiese algunas preguntas de los comuneros. Confirmé mi presencia en la reunión. Había llegado el momento de conocer Tres Islas desde dentro.

3. Entrando al campo

Ese domingo me apersoné muy temprano al terminal terrestre que va de Puerto Maldonado a Tres Islas. Cabe señalar que esta es la vía más concurrida y económica que utilizan las personas para llegar a la comunidad. A bordo del auto station wagon que estaba de turno se encontraban dos personas: una joven y un adulto mayor. Como ese día era la reunión comunal, intuía que eran comuneros de Tres Islas. Pagué el pasaje y abordé el vehículo. Estas dos personas conversaban molestos sobre el territorio de Tres Islas y la minería que se ejercía en ella. Hacían referencia a problemas limítrofes de la comunidad, y la falta de seriedad y compromiso de la junta directiva por solucionarlos.

Como no sabía la agenda de la asamblea, puse atención a los temas que conversaban estas dos personas para tener más noticias al respecto. En la hora y cuarenta y cinco minutos que duró el viaje estas personas alegaban ser los fundadores de Tres Islas, y que no les parecía que ahora se desentendieran de los acuerdos establecidos durante el proceso de titulación de la comunidad. No, no eran comuneros de Tres Islas, sino de una comunidad vecina: San Jacinto.

Tenía más preguntas que antes y mi cuaderno de campo mostraba enmarañados difíciles de conectar. Entré en la conversación preguntando cuál era el problema. “El territorio y la minería”, me respondieron. Me contaron sobre el “verdadero” origen y los límites territoriales de Tres Islas y que al parecer sus propios comuneros desconocían. “Por eso el conflicto entre San Jacinto y Tres Islas”. ¿Y la minería? Pues resulta que esta actividad se realizaba en los límites de ambas comunidades y que Tres Islas estaba culpándolos de toda la destrucción ambiental que se había ocasionado en su territorio. Para los comuneros de San Jacinto esto era una verdad a medias. Tanto los comuneros de Tres Islas como de San Jacinto habrían trabajado anteriormente en esta zona hasta que ocurrieron las denuncias y conflictos entre los foráneos y los dirigentes de Tres Islas, que posteriormente

concluyó con un fallo del Tribunal Constitucional a favor de esta comunidad, como señalé en un apartado anterior.

El descontento de los comuneros de San Jacinto se debía principalmente a dos cuestiones: la primera, que Tres Islas estaba desconociendo que ellos también participaban en la minera y que habían responsabilizado sólo a San Jacinto de practicarla y de dañar el medio ambiente de la zona. La segunda cuestión, estaba relacionada con un problema limítrofe entre ambas comunidades que tiene origen desde principios de la década pasada cuando comenzaron con la titulación de sus territorios. Para los de San Jacinto, Tres Islas se negaba a aceptar los acuerdos que habían establecido ambas comunidades recientemente, desconociendo incluso acuerdos anteriores que habían establecido “los antiguos”⁶ durante el proceso de titulación de ambas comunidades. Esto último era perjudicial para San Jacinto, puesto que les dificultaba concluir las labores de georeferenciación que habían iniciado para definir claramente los límites de su territorio y evitar así las invasiones de terceros quienes ya venían haciendo actividades agrícolas dentro de su comunidad.

A su vez, me enteré en esa conversación que al ser una reunión de dos comunidades, la FENAMAD participaría como mediadora. También estarían presentes “los abogados de la constitución”⁷, quienes venían asesorando a Tres Islas en diferentes temas a raíz de la problemática minera y territorial de esta comunidad. Por el lado de San Jacinto se haría presente su junta directiva, acompañado de algunos comuneros voluntarios, como era el caso de mis compañeros de viaje.

Dada la situación tensa entre ambas comunidades y con cierto temor a que la aceptación de mi presencia en Tres Islas se vea condicionada por estar en el mismo vehículo donde estaban los de San Jacinto, decidí establecer algo de distancia al llegar a la comunidad. Ya en Tres Islas, me despedí de los comuneros y vertiginosamente me dirigí al salón comunal. Me topé en el camino con algunos dirigentes de la FENAMAD quienes me presentaron a la secretaria de Tres Islas para conversar sobre mi carta de presentación,

⁶ Esta es la forma con la cual los comuneros de San Jacinto y Tres Islas refieren a los habitantes más longevos que existieron entre ellos, y que en gran medida han participado de los procesos de la conformación y titulación de ambas comunidades. Se tratan de indígenas que han experimentado el proceso de retorno desde Iberia con rumbo a Yarinacocha a mediados del siglo pasado durante la época del caucho.

⁷ Los comuneros de San Jacinto se refieren de esta manera al equipo de abogados del Instituto Internacional Derecho y Sociedad (IIDS), institución que impulsa litigios estratégicos a nivel nacional e internacional en favor de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

quien a su vez me informó que mi documento sería leído al finalizar la reunión con San Jacinto.

Puesto que no conocía ni diferenciaba a los integrantes de ambas comunidades, decidí situarme en un lugar que estuviera lo más lejos posible de toda la asamblea, intentando no ser partícipe de la confrontación que estaba por desatarse, ni de los comentarios y conversaciones que se generarían entre los presentes. No quería que se me adscriba una posición determinada. Si bien tenía como estrategia inicial la idea de participar en las conversaciones de los comuneros lo más pronto posible, el momento no me pareció el adecuado por el tipo de reunión que estaba por iniciar.

Siendo así mi observación de la asamblea, pude divisar a algunas personas que claramente no pertenecían a ambas comunidades y que por deducción concluí que eran integrantes del IIDS. Entre ellos había una persona que vestía con esos “rasgos típicos” de la profesión. Estaba en lo cierto. Un par día después me enteré que se trataba de una estudiante colombiana de antropología que estaba realizando un trabajo de campo en la comunidad, y quien acompañaba a la abogada del IIDS en dicha reunión. A ello, sumé observaciones de que los dirigentes de San Jacinto hacían uso de un chaleco verde que los diferenciaba de sus pares.

Con la presencia en la mesa principal de los dirigentes de ambas comunidades, integrantes de la FENAMAD y personal del IIDS, se dio inicio a la asamblea. Se habló parcialmente de la agenda de la reunión. Esto debido a que Tres Islas había previsto dividir la asamblea en dos partes. La primera para tratar los temas de delimitación territorial, el desarrollo de actividades económicas, así como la presencia de mineros y otras personas foráneas que comprometían tanto a Tres Islas como a San Jacinto. La segunda parte estaba destinada para abordar temas internos de Tres Islas que serían puntualizados una vez concluida la jornada con San Jacinto.

En la primera parte de esta asamblea, se abordaron los problemas territoriales y la minería entre ambas comunidades. Tres Islas, manifestaba que por el Km 24, lugar colindante donde comparten el ingreso terrestre con San Jacinto, varias personas hacían su ingreso sin su consentimiento generando la destrucción y contaminación de su territorio. Estas personas – argumentaban los de Tres Islas – serían mineros y taladores invitados de la comunidad de San Jacinto.

A ello también pusieron de conocimiento que están iniciando sus actividades turísticas por el sector denominado “Chorrera”⁸ y en el lago del mismo nombre, pero les preocupaba la deforestación de sus alrededores y la presencia de mineros ilegales en las orillas del río Madre de Dios que se encuentran en territorio de San Jacinto. Esta situación les restaba atractivo y una buena imagen de su comunidad frente a los turistas.

Ante ello, los dirigentes de San Jacinto mencionaron que si bien en la comunidad tenían personas invitadas que practicaban minería, hace un par de meses habían prohibido el ingreso de más trabajadores a su territorio. Esto incluso les estaba llevando trabajo, puesto que fuera de sus invitados – a quienes sí podían controlar – su comunidad contaba con varios denuncios mineros vigentes, cuyos titulares colocaban y cambiaban su personal las veces que consideraban necesario sin previa notificación a su comunidad.

Por el contrario a lo expuesto por Tres Islas, San Jacinto argumentaba que quienes estarían ocasionando la destrucción del territorio de la parte de Tres Islas serían otras personas externas a sus invitados que estarían haciéndose pasar por ellos. Incluso frente a este problema estaban evaluando hacer un “carnet indígena” que les permitiría acreditar a sus miembros frente a terceros⁹, debido a que también sufrían invasiones de personas que se autodenominaban comuneros sin serlo. Esto les ocasionaba malos comentarios para su comunidad.

Respecto al turismo que emprendía Tres Islas en el sector Chorrera, San Jacinto llamaba la atención de que esta actividad se estuviera ejecutando “silenciosamente” y sin comunicado alguno a su parte, debido a que el sector del lago Chorrera está también en el territorio de San Jacinto; lo que significaba que el paisaje del sector era compartido. Como dato adicional, mencionaron que hay personas externas a su comunidad que están trabajando minería por esta zona, y destruyendo el paisaje del sector, y según les han informado, por autorización de los mismos comuneros de Tres Islas.

A continuación, se dirigieron a los integrantes de la FENAMAD y del IIDS, para comunicarles que mantienen hasta la fecha un problema de delimitación territorial con Tres Islas que debe ser atendido con prontitud, debido a que tiene varios años de esfuerzos

⁸ Este sector que incluye la quebrada Chorrera y el lago del mismo nombre, se encuentra hasta la fecha en conflicto territorial entre ambas comunidades. Para un mayor detalle sobre este asunto, véase el capítulo II

⁹ Por ejemplo ante la visita de periodistas o técnicos de oficinas gubernamentales que requerían información sobre San Jacinto.

truncos para ser solucionado y les estaba dificultando en sus planes de consolidación de su territorio.

Ante este escenario, la FENAMAD inició su intervención para intentar calmar el ambiente. Una de las estrategias que propuso fue la conformación de la Unidad del Pueblo Shipibo¹⁰, con la finalidad de unir esfuerzos para la consolidación del territorio y hacer frente a las invasiones de terceros (generalmente mineros) en los territorios de las comunidades. Si esto era aceptado, se dispondría de una fecha determinada para establecer una reunión con las tres comunidades que albergaban población shipibo en Madre de Dios, donde además de Tres Islas y San Jacinto, se encontraba la comunidad nativa de El Pilar. La propuesta fue bien recibida por ambas partes.

Si bien ambas comunidades se comprometieron a agilizar los procesos de rectificación de linderos y apoyarse mutuamente en la defensa de su territorio, además de comunicarse mutuamente sobre las actividades económicas que comprometiesen a ambas comunidades, San Jacinto no estuvo de acuerdo con una de las propuestas a pedido de Tres Islas. Esta consistía en que “todos los enemigos de Tres Islas, deben ser enemigos de San Jacinto, y viceversa”. No era del agrado de ellos mantener la distancia ni ganarse enemistad gratuita con las personas con quienes Tres Islas mantenía problemas, pero con quienes San Jacinto había llegado a establecer relaciones de diversa índole a favor de su comunidad¹¹.

Posteriormente tomó palabra la abogada del IIDS. A parte de su rol como secretaria de actas en esta reunión, dio un breve informe respecto a los problemas legales que tenía Tres Islas con invasores (mineros y madereros) y de la situación del incumplimiento de la orden del Tribunal Constitucional respecto a la reposición de la caseta de control instalada en el Km 24 que fue destruida por terceros hace un par de años atrás. Saludó el compromiso de ambas comunidades para poner fin a sus rivalidades con la conformación de la Unidad del Pueblo Indígena Shipibo, e hizo firmar el documento de la asamblea a

¹⁰ Esta es una de las estrategias que empezó la FENAMAD como un paso previo para intentar la unificación de los pueblos indígenas en naciones, tal y como lo venían realizando los Aguajún y Wampis en la selva norte del Perú. La FENAMAD viene realizando estos mismos esfuerzos con los Harakbut y Ese'jea en Madre de Dios.

¹¹ Luego de un par de meses de transcurrido mi campo, entendí que cuando San Jacinto solicita apoyo para las principales actividades de la comunidad, estas personas suelen hacer donaciones en dinero o en especies. Esta es una de las razones por las que rechazaron la propuesta de Tres Islas.

los representantes de ambas comunidades. El compromiso próximo fue establecer una asamblea donde participarían las tres comunidades shipibo de Madre de Dios¹².

Finalizado esta primera parte, y luego de un receso, la reunión continuó pero sin la presencia de los comuneros de San Jacinto ni los dirigentes de la FENAMAD, salvo el personal del IIDS. Antes de anunciar los puntos de la asamblea interna, la directiva de Tres Islas me otorgó un espacio para presentarme y dar a conocer los fines de mi visita. Hice referencia a la carta de presentación que me otorgó la FENAMAD, así como algunas labores de apoyo que realizaba en esta institución. Expuse en términos simples y generales mi interés en desarrollar un estudio etnográfico y exploratorio sobre los efectos que producían las actividades informales e ilegales (minería y tala de especies maderables principalmente) en sus jóvenes indígenas. Les comenté que pensaba quedarme a vivir con ellos para acompañarlos en sus quehaceres cotidianos y tener mayor acercamiento a sus jóvenes y su estilo de vida. Surgió luego la pregunta de una de las comuneras sobre el por qué había escogido a Tres Islas y no a otras comunidades. Expuse que mi interés nacía por las noticias nacionales e internacionales que se vertían sobre la comunidad y los esfuerzos que realizaban para proteger su territorio de la invasión de mineros y taladores ilegales. Quería ver cómo ese contexto conflictivo repercutía en sus jóvenes, sus vínculos con la comunidad y sus planes de vida individuales en un futuro.

Luego de concluir con mi presentación, la directiva comunal me informó que evaluarían internamente la pertinencia de mi estudio en la comunidad y que se pondrían en contacto conmigo para informarme sobre su decisión. Solicité la oportunidad de seguir presente en la asamblea para absolver cualquier duda que podría generarse en el debate. Como respuesta recibí un rotundo e imperante “¡No, no puedes!”. Al rato me informaron que incluso mi presencia en la primera parte de la asamblea con San Jacinto no estaba autorizada y que sólo debía haber esperado afuera hasta que se me comunicara la posibilidad de ingreso. “Debes irte. Tenemos que continuar con nuestra asamblea”. Me quedé pasmado y sin poder articular palabra alguna. Al parecer había transgredido las

¹² Esta reunión se llevó a cabo el domingo 23 de abril del 2017 y contó con la participación de las tres comunidades shipibo, y organizaciones indígenas como el Consejo Indígena del Bajo Madre de Dios (COINBAMAD) y la FENAMAD. Se ratificaron los acuerdos entre Tres Islas y San Jacinto, y se propuso la creación del Comité de Autodefensa Territorial Shipibo para impedir la intromisión de terceros al territorio de las comunidades, siempre y cuando no cuenten con el permiso necesario ni se haya comunicado previamente a las directivas comunales. Si bien se propuso una siguiente reunión para afinar detalles de estas propuestas en el mes de julio del mismo año, esta nunca se concretizó. Incluso, los acuerdos establecidos no tuvieron continuidad. Cada comunidad siguió con su propia dinámica interna, agudizando sobre todo el problema minero y los linderos de sus territorios.

normas internas comunales de una manera que claramente no era favorable para mis intenciones de estudio. Me despedí, agarré mis cosas y salí de la asamblea sin digerir el momento y con la sensación de haber transgredido normas internas de la comunidad. El tono de voz del dirigente comunal me dio la sensación de haber sido rechazado.

4. El camino hacia San Jacinto

La reacción de mi presencia en Tres Islas no fue de las más agradables entre los directivos. Nunca se me pasó por la cabeza que mi primera visita a la comunidad tuviera tanta desazón. Me invitaron a retirarme, sí, porque no estaba permitido que personas extrañas escuchen los problemas de su comunidad ni mucho menos que estén dentro de su territorio sin su expresa autorización. Esto lo respetaba y me parecía justo¹³. Lo que no llegaba a entender eran las razones de por qué otros directivos me permitieron quedarme a escuchar la primera parte de la asamblea sin antes alertarme de estas normas. Ya las había infringido sin querer y ahora estaban poniendo en riesgo mi campo. Pensé que de nada había servido las cartas de presentación de mi universidad y de la FENAMAD. Estaba equivocado, por supuesto. Estos documentos me servirían luego para defenderme de algunas acusaciones en el futuro.

Pensé que había cometido un auto sabotaje al haber mencionado algo sobre la minería en la comunidad y que pretendía una estancia larga para vivir y conocer su territorio como parte de mi estudio. Tocar abiertamente estos temas me traería ciertos problemas a futuro (que señalaré más adelante) y que condicionarían enormemente mi estadía en esta comunidad. De todas maneras – y ya después de haber transcurrido un tiempo considerable de mi campo – no me arrepiento de haberlo hecho, pues considero que la sinceridad debe primar sobre todo y más cuando se trata de realizar trabajos etnográficos en situaciones parecidas a las de mi estudio.

Retomando el punto, al salir del local comunal me encontré con los comuneros de San Jacinto quienes ante la intensa lluvia habían decidido quedarse cerca de unos quioscos para evaluar los puntos que habían tocado en la reunión previa. La comunera con quien había viajado desde Puerto Maldonado me invitó a acercarme a ellos para cubrirme de la lluvia. Me preguntó a qué había ido a Tres Islas. Le conté los propósitos de mi visita y

¹³ Posteriormente entendería que esta medida es una estrategia de defensa frente a terceros que ha establecido la comunidad debido a los diversos problemas por los que ha atravesado – incluso hasta el momento.

que no entendía lo último que me había pasado. Aún no salía de la sensación que experimenté en la asamblea. “Ellos son así. Si es que te aceptan te vas a dar cuenta cómo son realmente. Qué es lo que dicen y qué es lo que hacen ¡Y eso! si es que te dejan”, me dijo.

La lluvia no se calmaba y ya se hacía tarde. Pregunté en el quiosco dónde podía el tomar carro de vuelta a Puerto Maldonado y cada cuánto tiempo pasaba la movilidad. Me di con la sorpresa de que no habría movilidad sino hasta que termine la asamblea. Y si no quería esperar en el mismo lugar, debía caminar con dirección al río, que era donde se encontraba el terminal. Tuve miedo de perderme. Vi dos caminos a lo lejos y por los consejos que había recibido, preferí esperar en el quiosco.

La delegación de San Jacinto empezó a abordar los dos vehículos en los que vinieron. Al verme solo, la comunera me ofreció que si quería podía regresar con ellos a Puerto Maldonado, pero que no había asientos; incluso ella misma viajaría en la tolva donde había un plástico con el que podríamos protegernos de la lluvia. Acepté de inmediato y agradecí el gesto.

En el camino de regreso me hacía preguntas como de dónde venía, qué hacía, dónde me estaba quedando y por cuánto tiempo. Luego de responderle, recordé la conversación que sostuvimos en la mañana durante el viaje de ida. Decidí averiguar más. Históricamente San Jacinto y Tres Islas fueron uno solo, y que por “temas de la educación” decidieron separarse y titularse como comunidades independientes. Sus padres pertenecían a las familias shipibo que habían fundado Tres Islas y que habían llegado hace bastante tiempo del fundo Iberia, propiedad del famoso cauchero Máximo Rodríguez.

También me comentó que en su comunidad no negaban que trabajaban minería. Más al contrario, les parecía gracioso que otras comunidades se “promocionaran al mundo” como “ambientalistas” cuando también realizaban la misma actividad que ellos. Decidí ahondar un poco más al respecto.

Antes que se convirtieran en comunidad nativa, los shipibo empezaron a imitar el trabajo minero que hacían los colonos andinos al frente de sus casas y cruzando el río. Desde entonces trabajaban minería de forma artesanal. También me contó que el terreno después de trabajar el oro, volvía a cubrirse de vegetación con el tiempo. “No es como en La

Pampa¹⁴, allá es arena, lama. En mi comunidad de lo que has trabajado vuelve a crecer plantas”.

Dado este origen común y del contexto parecido en el que vivían, le pregunté sobre la posibilidad de realizar un estudio similar en San Jacinto. Las respuestas eran alentadoras. Sin embargo, previamente debía conversar con el presidente de la comunidad y su directiva para que evalúen la propuesta. Me comentó que el presidente era familiar suyo, y que nos dirigiáramos a su casa donde se evaluaría detenidamente la reunión con Tres Islas. Me sugirió aprovechar este momento para hacer la consulta.

Mi campo había entrado en un giro inesperado. Decidí jugarme todas las posibilidades que tenía y que se me estaban presentando en las últimas horas. No perdía nada con intentar hacer la consulta en San Jacinto puesto que el contexto de esta comunidad se asemejaba a Tres Islas.

Al llegar al destino pedí permiso para ingresar a su reunión interna. Me presenté y expuse los motivos de mi visita. Me pidieron documentos para ver si era algún periodista encubierto. Las sospechas cesaron en cuanto mostré la carta de presentación de mi universidad y de la FENAMAD. Les mencioné lo sucedido en Tres Islas y que por ello estaba buscando otras opciones. Resolví todas las preguntas sobre los aspectos metodológicos que pensaba realizar en su comunidad. Y que por sobre todo, podría ayudar en algunas cuestiones que ellos considerarían pertinentes para su comunidad.

Hubo un momento de conversación entre ellos. Discutieron sobre la pertinencia de mi estudio en su comunidad, así como las ventajas y desventajas que esto les podría traer. El resultado del diálogo fue positivo. Si Tres Islas no consideraba mi solicitud, podría realizar el estudio en San Jacinto. Lo único que debía hacer era pasar los mismos procedimientos formales que hice para Tres Islas. Es decir, debía entregarles las cartas de presentación de la FENAMAD y de mi universidad, expresando formalmente mis deseos

¹⁴ La Pampa, es el lugar crítico donde se desarrolla la minería ilegal en Madre de Dios. Se encuentra ubicado entre el Km 98 y 127 de la Carretera Interoceánica, en la ruta Cusco – Puerto Maldonado. La fama de este lugar viene sobre todo por las extensas zonas de bosques que han sido deforestadas durante más de una década para realizar la extracción del oro. Los suelos después de la extracción quedan desiertos y contaminados. Otros fenómenos asociados a esta actividad en el lugar son la proliferación de prostibares, presencia de trata de personas, así como asaltos constantes, entre otros; siendo así un territorio con poca presencia y regulación estatal.

de realizar el estudio en su comunidad. Posteriormente a ello, me podrían presentar ante toda la comunidad.

Este acuerdo fue celebrado con varias cajas de cerveza hasta horas de la madrugada. Me contaron anécdotas sobre su comunidad y algunas referencias a antropólogos con quienes habían frecuentado hasta entonces por diversos motivos. Thomas Moore, Alfredo García Altamirano y Alex Álvarez del Castillo eran los referentes directos que los indígenas identificaban con mi profesión. El acercamiento que tenían los indígenas con estos antropólogos me sirvió de mucho, puesto que entendían en sus términos el tipo de estudio que pensaba hacer en su comunidad.

Después de algunas horas, algunos de ellos me expresaron su manera de interactuar con terceros, lo que comprendí después como un rasgo característico de su comunidad: “Para que te des cuenta, nosotros recibimos así a las personas. Lo único que queremos es sinceridad y buenos actos. Si nos traicionan con eso, en otra ocasión le cerramos las puertas y también nos portamos mal con ellos”.

Esto pude evidenciarlo después en el tiempo que duró mi estudio. Se cuidaban de las personas quienes les habían hecho algún daño o favorecido injustamente a terceros a costa de ellos. Por ello, son bastante celosos con la entrada de alguna ONG o con la ejecución de proyectos que se hacen a nombre de su comunidad. Aquí sus integrantes jóvenes juegan un papel importante, puesto que son ellos quienes aprovechando su formación educativa advertían a los mayores de algún manejo poco transparente de estas acciones.

Luego de un par de horas me invitaron a acompañarlos a un local de espectáculos donde continuamos conversando y bailando. Cuando me dispuse a abandonar el lugar, me acompañaron a tomar un taxi y advirtieron al conductor de que me llevaran directamente al lugar donde me estaba hospedando y que me cobrara un precio justo por la carrera.

Así fue como San Jacinto apareció en mi vida. Aceptar la oferta de regresar a Puerto Maldonado junto a su delegación fue una de las cosas más intuitivas y gratificantes que hice ese día. Lo que fue un regreso amargo en la tarde, se convirtió en otro viaje inesperado y alentador.

Posteriormente, me presentarían ante toda la comunidad para comentarles sobre el estudio que venía a realizar entre ellos. Así fue como experimentaría mi primera incursión etnográfica en la amazonía, con la sorpresa de que pasado un tiempo me adoptarían como

uno de los suyos y como parte de una de las familias más importantes de la comunidad. El “hijo perdido de los Vargas” había aparecido grande y “barbón”¹⁵.

5. Los vaivenes del ingreso y salida de Tres Islas

Al día siguiente de mi presentación en Tres Islas, mientras alistaba mi retorno al Cusco, se comunicaron conmigo los integrantes del IIDS que habían participado en la asamblea. Querían una reunión conmigo para ver los fines de mi estudio. A la reunión sólo asistió la estudiante colombiana de antropología quien, desde hace un par de meses atrás y a pedido del IIDS, estaba realizando un estudio sobre conflictividad interna vinculada a los problemas mineros en Tres Islas. Querían saber de dónde era, mis antecedentes profesionales, qué era lo que específicamente buscaba con mi estudio, la metodología que pensaba emplear, pero por sobre todo, el cómo y por qué había seleccionado a Tres Islas.

Me sentí como en un interrogatorio policial. Escasamente se me permitía hacer preguntas cuyas respuestas eran muy breves y cortantes. En cambio, estuve sujeto a responder a las interrogantes “lo más detalladamente posible”. Mencioné que mi plan era hacer campo intensivo en Tres Islas y acompañar en las actividades de las familias y de los jóvenes de la comunidad; también me pidieron detallarles a quiénes pensaba entrevistar, las herramientas de investigación que aplicaría y qué temas en específico iba a abordar con ellos. Prácticamente, llegué a exponer mi plan de estudio y la estrategia metodológica que había elaborado.

Ante esta abrumadora situación, decidí hacer algunas preguntas sobre la naturaleza de la “conversación”, y algunos aspectos de la comunidad. Las respuestas fueron varias veces un “no puedo decirte mucho” o “no estoy autorizada para hablar sobre eso”. A todo esto se sumó un ofrecimiento: compartirme cierta información que ella había recopilado para acortar mi estadía. Esto implicaba dos cosas. Primero, dejar de abordar temas que la estudiante ya había trabajado; y en segundo lugar, iban a dirigirme hacia las personas a quiénes podía entrevistar. Agradecí el ofrecimiento, pero también expresé mi punto de vista. Si bien la información podía ayudar a situarme rápidamente en el terreno,

¹⁵ Así era como generalmente me conocían las otras familias de la comunidad. Tiempo después me enteraría que a fines de la década de los 80's, mi padre adoptivo shipibo tuvo un hijo con una mujer mestiza fuera de su matrimonio. Ella había decidido retirarse de la amazonía cuando todavía estaba gestando. Lo último que supieron es que el bebé había nacido varón y en un hospital del Cusco. Los otros integrantes de mi familia adoptiva, habían jugado con mi identidad y la posibilidad de mi origen, además de las razones y propósitos de mi presencia en la comunidad.

metodológica y éticamente había un problema. Quería observar de primera mano lo que estaba pasando dentro de la comunidad y cómo estaban situados sus jóvenes en ese contexto. El que me dirigieran con quiénes conversar implicaba el sesgo de no ver otras situaciones o conocer la experiencia de otras personas.

Aceptar el ofrecimiento, hubiera sido como elaborar mi estudio a partir de información secundaria producida bajo un lente distinto al mío. Incluso existían algunas consideraciones éticas que me parecían muy graves respecto al uso de la información proporcionada ¿Y cómo la uso en mi texto? ¿Me apropio de la información al no abordar por mi cuenta esos temas? ¿Y qué si esa información me parece incompleta? Aceptar la oferta era renunciar a mi trabajo de campo y a la metodología que había considerado aplicar. Era como sentarme a esperar a que me llegara la información sin mover un solo músculo para posteriormente hacer meta análisis del texto elaborado por otro. Estaba convencido de que si algo debía cambiar mi metodología debía de ser el mismo campo y no una situación como que la me estaban ofreciendo.

Le comenté que prefería leer el informe de su investigación cuando ya se encontrara acabado para luego contrastarla con mi propia experiencia. Claro, si la comunidad llegaba a aceptarme. Luego de dar ese paso, le comenté que eventualmente conversaría con ella sobre lo que ambos encontramos para enriquecer nuestros trabajos, pero por separado, siendo conscientes que nuestro lente y tema de estudio eran distintos¹⁶.

Al final me comentó que toda la información que le había expresado era para comunicarla directamente a los directivos comunales. Esto les ayudaría a decidir mi ingreso o no a su comunidad y qué condiciones me pondrían si la decisión era favorable. Esto significaba que mi ingreso a la comunidad estaba condicionada por una evaluación previa del IIDS, quien luego daría su opinión a la junta directiva quienes a su vez me comunicarían su decisión.

A las dos semanas de este suceso, intenté comunicarme con la junta directiva quienes todavía seguían evaluando mi solicitud. Al mes volví a insistir y se me dio una respuesta ambigua: “Puedes iniciar tus trabajos, pero no caminar por la comunidad. Tienes dos semanas para concluir tu estudio”. Ante la clara incompreensión de la finalidad de mi estudio solicité una reunión para conversar sobre esa decisión. No se me otorgó la

¹⁶ Esto no sucedió, salvo algunas conversaciones cortas que tuvimos a distancia sobre la experiencia personal en campo y cómo nos habíamos sentido en la comunidad, nunca hubo intercambio de información.

oportunidad. Insistí en mi petición para comentarles sobre los aspectos de mi estudio que claramente no estaban siendo comprendidos; me dijeron que de ser así tenía que esperar más tiempo y que se comunicarían conmigo.

En lo que duró este tiempo, llegué a enterarme que la estudiante colombiana había tenido serios problemas en la comunidad durante el inicio de su investigación. Tiempo atrás, la asamblea de Tres Islas había decidido no permitir el ingreso de ninguna persona que quisiera hacer estudios en la comunidad. Sin embargo, el IIDS y la junta directiva habían acordado el ingreso de la estudiante, pero esta decisión no se puso en la agenda de una asamblea comunal para su aprobación. Cuando la estudiante empezó a transitar por la comunidad y hacer preguntas, muchos comuneros llegaron a quejarse ante la asamblea por esta decisión unilateral de la junta directiva.

Tratando de evitar un parecido impase, y más dado la falta de comprensión de los propósitos de mi estudio, decidí esperar a presentarme nuevamente ante una asamblea general. Mientras tanto ya venía tiempo que estaba haciendo campo en San Jacinto. Pude haber desistido de hacer mi estudio en Tres Islas, pero al momento de realizar mi campo en San Jacinto, me di con la sorpresa que ambas comunidades tenían varios puntos en común y a la vez reacciones diferenciadas respecto al tema juvenil y las dinámicas internas de sus comunidades.

Finalizando mayo, solicité estar presente en la reunión de junio. Sin embargo, me comunicaron que no aceptarían que realice el estudio en la comunidad. Pese a ello igual estaría considerado como primer punto en la asamblea. Una de las lideresas de la comunidad, con quien mantenía comunicación por diversos temas fuera de Tres Islas, me dijo que nadie había acordado eso y que la directiva se debía a las decisiones de la asamblea general. “No es justo que a otras personas que ni siquiera se han presentado adecuadamente les dejen caminar, y a otra persona que si lo ha hecho, no”, me dijo.

Ya en la asamblea expuse mi interés nuevamente, y luego de absolver varias preguntas, decidieron – contrariamente a lo que me informaron inicialmente – aceptar mi presencia en su comunidad. Si bien aceptaron que realice el estudio, fueron muy claros en que no me estaba permitido quedarme siquiera un día entero dentro de la comunidad ni de recorrer su territorio libremente, salvo por aquellos lugares que ellos me autorizaban (sobre todo la zona urbana) por lo que debía ir y salir de la comunidad todos los días.

Establecí mi campo en extenso y multisituado¹⁷ entre Puerto Maldonado y la comunidad, puesto que gran parte de los jóvenes que había logrado identificar se encontraban en la ciudad, y un porcentaje no definido se encontraba dentro de la comunidad cursando estudios secundarios. A esto se sumó un impase, y es que las visitas que hacía a la comunidad (que en promedio eran de 7:30am a 5:30pm) no estaban siendo fructíferas. No encontraba a las familias ni mucho menos a los jóvenes. Tampoco se me permitió acceder a documentos internos de la comunidad (sobre todo el padrón comunal), por lo que la identificación de la población juvenil se hacía más difícil. Por este motivo decidí trabajar con los jóvenes que identifiqué en Puerto Maldonado y con estudiantes de secundaria en el colegio de Tres Islas. Otro impase fue la paralización de actividades de la escuela a causa de las protestas del magisterio. Decidí entonces, conocer a los jóvenes de la ciudad, hasta que la paralización docente se hubiera solucionado.

Las labores continuaron paralizadas incluso hasta agosto y mis visitas a la comunidad eran poco productivas. Las veces que coordinaba entrevistas con algunos comuneros no siempre se llegaban a dar por algún cambio en sus actividades. Dado estas circunstancias me comuniqué con el presidente de la comunidad para evaluar la situación. Es en este escenario que establecí un taller a modo de focus group con los alumnos de secundaria de la comunidad, con apoyo de la convocatoria del presidente. Posteriormente intenté un par de entrevistas con algunos comuneros y jóvenes al interior de la comunidad, pero se me hacía muy complicado participar en su vida cotidiana.

Esta situación se complicó aún más. Una de las familias con bastante poder y visibilidad ante los medios de comunicación me acusó de averiguar quiénes tenían “motor”¹⁸ y qué comuneros trabajaban minería dentro de Tres Islas. En simple, que estaba haciendo labor de espionaje y que esto era perjudicial para los fines de la comunidad. Aquí las cartas de presentación y credenciales que me otorgaron la FENAMAD y mi universidad fueron de vital importancia. Fueron mis únicas defensas que pude establecer para constar que mi labor estaba lejos de la de un espía y que mi interés de estar dentro de la comunidad era

¹⁷ Esto será ampliado más adelante en la sección 6.1 del apartado metodológico del capítulo I.

¹⁸ El término “motor” para los indígenas hace referencia a dos situaciones que pueden darse por separado o conjuntamente. La primera, hace alusión a que un comunero es dueño de un motor que es acondicionado a algunas tecnologías (balsas, chupaderas, carancheras) para extraer el oro, ya sea en la zona baja o a orillas del río. En este caso, el manejo de los ingresos y egresos es asumido por el comunero. La segunda situación se da cuando un comunero o la comunidad cobra una regalía por dejar que un *invitado* trabaje con su propio motor en territorio de la comunidad. En este caso los ingresos y egresos del foráneo no es asumido por el comunero. Lo único que importa, es la regalía semanal o mensual que paga al comunero o a la comunidad, dependiendo de quién haya proporcionado el ingreso del foráneo al territorio comunal.

muy distinto a la acusación. En ningún momento los documentos expresaban situaciones y acciones vinculadas a la acusación de la que estaba siendo objeto.

Poco después entendí el motivo de la acusación. En cada viaje de ida y vuelta que realizaba a Tres Islas intentaba establecer conversación con los pasajeros. Al no tener acceso al registro del padrón comunal, esta era una de las estrategias que había considerado para conocer quiénes eran o no parte de Tres Islas. En muchos casos efectivamente se trataban de comuneros, y en otros, eran “invitados” de la comunidad que se dedicaban a diferentes labores dentro del territorio comunal.

En las conversaciones que sostuve durante el viaje entre comuneros, comuneras y sus miembros jóvenes, siempre saltaba espontáneamente a flote el tema minero y quiénes realizaban esta actividad en la comunidad. Se establecían con frecuencia términos como “ambientalistas” y “falsos ambientalistas” entre los mismos comuneros. Esto generaba demasiada tensión en Tres Islas, donde se habrían establecido acusaciones y denuncias internas entre los grupos de mayor y menor poder. Sobre todo entre familias “mineras” y “no mineras”. Los segundos ventilaban acciones de los primeros ante los medios de comunicación por diversas razones (radio y televisión local, y últimamente con más frecuencia en Facebook). Los primeros intentaban negar estas acusaciones, y ya en las asambleas generales buscaban sancionar a quienes habían ventilado las cosas. Las sanciones llegaban entre advertencias por falta grave, denuncias entre comuneros, y si la asamblea lo consideraba, la expulsión de la comunidad.

Resulta que me había topado en varias ocasiones con familias del segundo grupo, quienes al verse sometidos al poder de los primeros, y a falta de voz al interior de la comunidad, decidieron transmitir sus quejas durante las conversaciones que sosteníamos.

“La señora Claudia¹⁹ me comentó que su esposo fue sacado como ‘delincuente’ de la comunidad por decir ‘la verdad’ sobre qué actividades se dedicaban en Tres Islas. Había mencionado que varias familias hacían minería en la comunidad y que ganaban premios internacionales por ser ‘ambientalistas’ de la mano de las ONGs. Eso le disgustaba porque no se ajustaba a ‘la verdad’. Existían varias familias “problemáticas” y ‘falsos ambientalistas’ que eran recurrentes a

¹⁹ Se ha cambiado el nombre para garantizar el anonimato de las personas. Véase el apartado metodológico 6.3. sobre el compromiso de confidencialidad de los informantes.

denunciar a las personas cuando se veían descubiertos. Me aconsejó tener cuidado con estas familias” (Nota de campo, 18/06/17).

Estaba ante una situación similar a la de la señora Claudia. Me comunicaron que tenía que abandonar el territorio y que no volverían a permitir mi ingreso a la comunidad. Al mismo tiempo hablarían de mi caso en la asamblea general donde también sancionarían a las personas a quienes había entrevistado. Para que esto último se concretizara, debía mostrarles mi lista de entrevistados. No lo hice.

Ante este escenario de difícil diálogo decidí cerrar el campo y no realizar más visitas a la comunidad. No quería exponer a mis informantes ni mucho menos condicionar su adscripción a la comunidad o que obtuvieran sanción alguna por conversar conmigo.

Durante el tiempo que duró mi campo en Tres Islas, todas estas situaciones iban tomando sentido. Comprendí que las acciones previas del IIDS, junto a las manifestaciones de los dirigentes comunales – antes y durante mi campo – tenían el propósito de cuidar el prestigio nacional e internacional que la comunidad había ganado. La decisión de no permitir el ingreso de personas foráneas para realizar estudios en la comunidad o que se les direccionara por qué lugares debían transitar o no, incluso los temas que debían abordarse en estos estudios, tendrían el mismo fundamento.

Por varios meses después de realizar mi campo, me debatía entre si debía mostrar lo que me había pasado en Tres Islas o si mejor me enfocaba en mostrar sólo el caso de San Jacinto. Y si hacía eso, ¿Qué debía hacer con la información que había logrado obtener en Tres Islas? ¿Qué justificación daría si las personas preguntaban por el resultado de mi presencia en su comunidad? Y si decidía exponer el caso ¿En qué medida mi texto condicionaría los objetivos trazados por la comunidad y sus aliados? Estas son cuestiones que han interpelado mi etapa de post campo constantemente.

Decidí contar la experiencia. En algunos textos escritos y reportes de estudios realizados en los últimos años sobre el vínculo entre minería y comunidades nativas en Madre de Dios, se hace referencia general al ambiente minero y los problemas que generó específicamente en el territorio de Tres Islas (Merediz, 2015; Romero, Pachas, Zambrano y Guarniz, 2005; Urteaga, 2003). En este sentido, antes de realizar mi campo ya existían textos que relataban la vinculación minera al interior y exterior de la comunidad. Mencionar lo contrario sería faltar a la verdad, haciendo que mi estudio carezca de cierta

rigurosidad y nivel de credibilidad por quienes vienen trabajando y estudiando con relativa frecuencia en comunidades nativas en Madre de Dios. Otra de las razones por la que decidí contar la experiencia fue la distanciarme de los reportes periodísticos y superficiales que existen sobre la comunidad, y mostrar con cierta profundidad lo que estaba pasando, y principalmente, cómo este contexto afecta a sus miembros más jóvenes y qué repercusiones se genera en sus estilos de vida actuales y de proyecciones futuras.

Quizá la mayor razón para tomar esta decisión fue la defenderme de las posibles acusaciones que pudieran generarse en contra mía y contra quienes me brindaron sus testimonios. Me parece más ético mostrar el caso que participar en el juego mediático de repetir discursos sin la mayor crítica, y más sin ser conscientes de los problemas internos que esto genera al interior de la comunidad. Por ello considero necesario que estas situaciones se conversen abiertamente entre los comuneros (y también entre quienes los asesoran y participan de la vida activa de la comunidad), para buscar un mejor rumbo y entendimiento de su futuro.

Todas estas situaciones condicionaron enormemente mi campo en Tres Islas, así como el nivel de conocimiento de la realidad comunal que hubiera deseado tener. Si bien realicé entrevistas y conversaciones informales para entender la dinámica comunal interna, la observación participante en extenso y lugares multisituados ha sido una de las herramientas centrales que me ha permitido entender lo más posible la situación de esta comunidad, así como las prácticas que realizan sus miembros más jóvenes, que junto al caso de San Jacinto, paso a exponer más adelante.

CAPÍTULO I:

Consideraciones metodológicas del estudio

1. El problema de investigación

Las actividades extractivas de corte formal, informal e ilegal, constituyen hoy en día uno de los principales motores de transformación del paisaje natural, social y cultural, además del desarrollo económico del Perú. Siendo así, la Amazonía peruana es uno de los espacios que muestra importantes cambios a nivel socioeconómico y ambiental, producto de las actividades relacionadas a la agroindustria y otros frentes extractivos que se han incrementado en las últimas décadas, como es el caso de la minería del oro.

El desarrollo de la minería artesanal del oro en el Perú se concentra en cuatro zonas principalmente: Madre de Dios, el Sur Medio (Ica, Arequipa y Ayacucho), Puno y La Libertad²⁰ (Romero, Pachas, Zambrano y Guarniz, 2005; Kuramoto, 2001). Esta actividad tiene su correlato más notorio en la región de Madre de Dios, espacio ubicado al sur oriente del territorio amazónico peruano y cuyas fronteras limitan con Brasil y Bolivia.

El proceso histórico de la región de Madre de Dios está fuertemente vinculado a los procesos extractivos de la cascarilla, el caucho, la shiringa y del oro, que se dieron lugar desde el siglo XIX (Lossio, 2002; Paredes, 2013). Este último, el del oro, constituye hoy en día la principal actividad que dinamiza la economía de la región, y que en los últimos años ha desencadenado diversos acontecimientos que van desde problemas ambientales hasta los diversos dilemas socioeconómicos que están significando la transformación del paisaje natural, social y cultural de la región (Lossio, 2002; Moore, 1984; Paredes, 2013).

El desarrollo de la minería aurífera en la región, sobre todo desde mediados del siglo XX, ha tenido fuerte presencia de migrantes andinos de las regiones de sierra como Cusco, Puno, Apurímac y Arequipa (Pachas, 2011; 2012), quienes guiados por los flujos del precio del oro y otras dinámicas al interior del país como la crisis económica de la década del 80, se instalaron masivamente a lo largo de las sub cuencas de los ríos Colorado, Inambari, Tambopata y Madre de Dios (Pachas, 2012: 32-34). Esto ha generado un incremento demográfico considerable en la región con fuerte componente andino en

²⁰ A parte de estas zonas, en los últimos años la minería artesanal del oro en el Perú se estaría desarrollando en otros lugares como el departamento de Huancavelica, Apurímac, Piura y también en la provincia de Canta en Lima (Damonte, Bueno de Mesquita, Pachas, Chávez, Flores y de Echave, 2013).

comparación a la población indígena local. El desarrollo de la minería aurífera también trajo consigo importantes cambios económicos, pues se constituyó como la principal actividad de Madre de Dios²¹.

Enfocándonos en el tema, el desarrollo de la minería aurífera informal e ilegal en Madre de Dios también ha producido serias transformaciones sobre el paisaje natural, pues su desarrollo ha generado alarmantes impactos ambientales. Estos mismos han sido abordados por una creciente literatura académica – y de reportes periodísticos de los principales medios de comunicación del Perú –. Entre los temas más resaltantes que abordan se encuentran: la alteración a los ecosistemas amazónicos, la deforestación de grandes extensiones de bosque, pérdidas de vegetación ribereña, alteraciones a los hábitats de especies de fauna terrestre y acuática, contaminación del suelo y de fuentes de agua (Gutiérrez, 2015; Junquera, 2010; MINAM, 2011; Moschella, 2011; Recanati, Allievi, Scaccabarozzi, Espinosa, Dotelli y Saini, 2015; Swenson, Carter, Domec y Delgado, 2011). A ello, se suman estudios académicos y reportes estatales que evidencian los impactos de la minería en la salud de poblaciones cercanas a los campamentos mineros, relacionados al incremento del uso de combustibles y mercurio en el proceso de producción del oro (Arriarán y Gómez, 2008; Langeland, Hardin y Neitzel, 2017; MINAM, 2011; Vallejo, 2014).

Empero, a diferencia de los estudios que evidencian los altos impactos que genera la minería informal e ilegal del oro en la biodiversidad de la zona, las investigaciones interesadas en analizar los factores socioeconómicos y de carácter institucional que se entretienen en esta actividad, son menores. Esto se debería a que varios de los estudios desarrollados comparten un discurso que resalta la destrucción de la amazonía por la extracción del oro en la región (Diamond, Lininger y Young, 2016), adoptando un perfil conservacionista²² y creando al mismo tiempo una narrativa fuertemente presente en los

²¹ De acuerdo con Barrantes y Glave (2014), la minería en Madre de Dios tuvo una participación del 37% en el Valor Agregado Bruto, significando del mismo modo una menor incidencia de pobreza respecto a los demás departamentos amazónicos del Perú (Barrantes y Glave, 2014: 15-17).

²² Para Pachas (2012), dentro de este perfil se encontrarían varias propuestas de ONGs que adoptan justamente una postura conservacionista sobre el tema, sumándose al mismo tiempo a los fines que persigue el Ministerio del Ambiente del Perú (MINAM) respecto a la minería en Madre de Dios. Esto generaría algunos vacíos al momento de abordar la problemática minera pues en la actualidad no se la estaría considerando como una actividad permeada por diversos grupos sociales y entes estatales con agendas distintas respecto a este fenómeno (Pachas, 2012: 49-57).

últimos años que focaliza, reduce y hegemoniza la información del fenómeno sólo a demandas y problemas ambientales.

Siendo así, las ciencias sociales han señalado con cierta profundidad los impactos socioeconómicos que desencadena esta actividad. Desde el lado de la economía, por ejemplo, se han abordado las implicancias económicas que produce la minería del oro en la región (Mosqueira, 1992), vinculando los flujos del precio del metal a nivel internacional y sus efectos en la mayor o menor recaudación de ingresos fiscales estatales (Torres, 2015). Otros estudios se han concentrado en comprender el proceso extractivo del oro, para caracterizar la minería en la región, sus dinámicas de producción y el tipo de tecnología empleada en la extracción del mineral (Pachas, 2011; Kuramoto, 2001).

Desde un plano que incorpora lo social como problemática, existen estudios que muestran los dilemas relacionados a la formalización minera, las dinámicas de constitución de asociaciones de mineros, y los conflictos desatados entre ellos y algunos agricultores por el acaparamiento de espacios para la extracción del mineral (Borasino y Escobedo, 2010; Juárez, 2014; Mosqueira, 1992; Pachas, 2008; Peru Support Group, 2012; Romero et al., 2005). En gran parte de estos estudios se deja constancia de la débil institucionalidad que ejerce el Estado peruano en la región para ordenar la actividad minera en Madre de Dios y para facilitar la resolución entre los actores involucrados.

A este grupo, se suman estudios sobre el desarrollo de actividades ilícitas estrechamente vinculadas al desarrollo de la minería aurífera, como la explotación laboral (Novak y Namihas, 2009), y la trata de personas y sus consecuencias en la salud de las víctimas (Mujica, 2014), vinculadas a la proliferación de bares y prostíbulos instalados cerca de los campamentos mineros.

Desde un lado más propositivo, también se han desarrollado trabajos que presentan recomendaciones para el mejor manejo estatal de la minería aurífera y los fenómenos asociados que genera en Madre de Dios (Cuadros, 2013; Escobar, 2013; Pachas, 2012).

Respecto al vínculo entre minería aurífera y pueblos indígenas en la región de Madre de Dios, que es el tema que nos interesa señalar para luego situar nuestra problemática de estudio, pocos son los estudios que muestran los dilemas por el que atraviesan estas poblaciones. Por ejemplo, Patricia Urteaga Crovetto (2003a) desde una reconstrucción histórica de la minería aurífera en Madre de Dios, aborda los principales conflictos

generados por la superposición de denuncios mineros en territorios indígenas, y la débil y heterogénea presencia que ejerce el Estado ante esta situación.

Desde la antropología, los reportes y estudios desarrollados en la región desde los años 80 del siglo pasado por Thomas Moore y Andrew Gray, han visibilizado específicamente la situación de las comunidades Harakbut respecto a la problemática minera. Estos autores permiten así iniciar la comprensión del vínculo entre la expansión de la minería del oro y las poblaciones indígenas de la región. Por ejemplo, Gray (1986) no sólo evidencia la conflictividad de la minería aurífera al interior de la comunidad Harakbut de San José del Karene, sino que además muestra el modo de vida y las expectativas indígenas dentro de un escenario conflictivo donde la economía del oro se hace cada vez más constitutiva de la realidad de los Harakbut. Por su parte, Thomas Moore en varias oportunidades ha reportado de manera general la problemática de otras comunidades indígenas respecto a la minería, pero siempre destacando la situación de las comunidades Harakbut (Moore, 1983; 1996; 2003; Pacuri y Moore, 1992).

De todo lo señalado anteriormente podemos hacer un balance en dos puntos. El primero, si bien en la última década se han desarrollado estudios que concentran sus miradas en temas como el territorio y la gobernanza de los recursos minerales al interior de las comunidades indígenas Harakbut (Rodríguez Castellón, 2015), sigue siendo preocupante la escasa presencia de otras comunidades y pueblos indígenas dentro de la discusión del tema, como es el caso de las situadas en el Bajo Madre de Dios. Las pocas referencias a estas comunidades dentro del contexto minero fueron señaladas a modo de reporte breve por Víctor Hugo Pachas (Pachas, 2013a; 2013b; 2013c). Los trabajos etnográficos también carecen de presencia sustancial para entender la problemática y cómo se posicionan en la actualidad estas poblaciones.

El segundo punto del balance radica en los temas abordados por la literatura y los grandes vacíos que aún faltan por explorar. Y es que gran parte de los trabajos sobre la minería aurífera en la región, priorizan su mirada en destacar los graves impactos que genera esta actividad en el ambiente. Por su parte hemos visto que desde las ciencias sociales se ha concentrado en mostrar temas como la problemática de la formalización minera, la evasión fiscal y el desarrollo de actividades ilícitas e informales desatadas por la expansión de la actividad en la región. Para el caso específico de los pueblos indígenas, se han evidenciado los problemas y los conflictos entre mineros foráneos y población

indígena, la escasa respuesta coherente del Estado en resolver estos conflictos, así como las principales demandas de las poblaciones indígenas.

En contraste con estos temas, y sólo por mencionar un par de tópicos, aquellos que abordan los impactos diferenciados de la minería aurífera en la región puntualizando el tema de género, son todavía desconocidos. A esto se suma que como centro de análisis de la problemática se ha priorizado una mirada adultocéntrica de la situación. Esto significa que se desconocen las acciones y reacciones de la población juvenil indígena dentro o fuera del escenario comunal inmerso en la problemática minera. Es decir, no se conocen las acciones y expectativas que conciben los jóvenes indígenas dentro del contexto minero, ni mucho menos los vínculos heterogéneos de que mantienen dentro o fuera de sus propias comunidades.

Viendo este último punto, y considerando que los y las jóvenes indígenas no son ajenos al contexto extractivo informal e ilegal por el que atraviesan sus comunidades nativas (que presentan fuertes tensiones entre mineros e indígenas, la transformación del paisaje comunal y otras acciones vinculadas a la dinámica informal e ilegal de la minería del oro en Madre de Dios), la presente tesis intenta dar respuesta a las siguientes preguntas:

Pregunta General:

¿Cuáles son las estrategias y expectativas de vida que desarrollan los y las jóvenes indígenas dentro del contexto de actividad minera informal e ilegal del oro en Madre de Dios?

Para disgregar el abordaje de esta pregunta, se han planteado dos preguntas específicas de investigación:

Preguntas específicas:

1. ¿Cuáles son las estrategias de vida que desarrollan los y las jóvenes indígenas dentro del escenario de minería informal e ilegal del oro en el que se sitúan sus comunidades?

Con esta pregunta se problematiza además el modo en que los y las jóvenes indígenas se vinculan con el contexto minero, y su repercusión en sus estilos de vida y las de sus propias comunidades.

2. ¿Cuáles son las expectativas de vida de los y las jóvenes indígenas dentro de este contexto, y cómo se relacionan con las agendas de sus comunidades?

Esta pregunta surge debido a que las expectativas de los y las jóvenes indígenas podrían estar relacionadas con el abandono de sus comunidades dado el contexto extractivo y las situaciones de conflicto que se suscitan en el entorno comunal; o si por el contrario, sus expectativas se encuentran relacionados a optar por la vida comunal, lo que generaría una forma distinta de mantener el vínculo con sus comunidades y la propia defensa de sus territorios ancestrales en los tiempos actuales.

Dar respuesta a estas preguntas y explorar las dinámicas juveniles indígenas en contextos extractivos informales e ilegales como la minería del oro en Madre de Dios, han sido los principales motores que han conducido la presente investigación etnográfica.

2. Objetivos de la investigación:

Para dar el tratamiento a nuestras preguntas generales y específicas, se han establecido los siguientes objetivos:

Objetivo General

Conocer las estrategias y expectativas de vida de los y las jóvenes indígenas dentro del contexto de actividad minera informal e ilegal del oro en Madre de Dios.

Objetivos Específicos

1. Identificar las estrategias de vida que desarrollan los y las jóvenes indígenas dentro del escenario de minería informal e ilegal del oro en el que se sitúan sus comunidades.
2. Conocer las expectativas de vida de los y las jóvenes indígenas dentro del contexto de actividad extractiva informal e ilegal de oro, y su relación con las agendas de sus comunidades.

3. El lugar de investigación

De acuerdo con el Ministerio de Cultura y el Instituto del Bien Común (IBC), Madre de Dios, cuenta con una importante diversidad de grupos étnicos agrupados en 10 pueblos indígenas pertenecientes a 5 familias lingüísticas, los mismos que se encuentran

distribuidos en 34 comunidades nativas²³. De este universo de comunidades, menos de la mitad están relacionadas con la actividad minera, y gran parte de ellas pertenecen al pueblo indígena Harakbut o a sus subgrupos derivados. A ello se suma que gran parte de las comunidades vinculadas a la minería se encuentran dentro de la provincia de Tambopata, tal como se muestra en el siguiente cuadro:

²³ Por otro lado, dentro del territorio de Madre de Dios se encuentran 6 Áreas Naturales Protegidas de administración nacional: 3 Parques Nacionales (del Manu, Bahuaja-Sonene y Alto Purús), 1 Reserva Nacional (Tambopata), y 2 Reservas Comunales (Amarakaeri y Purús), que por lo general están compartidos con los territorios de otros departamentos como Ucayali, Cusco y Puno (SERNANP, 2018).

Cuadro Nro. 1

Comunidades Nativas de Madre de Dios vinculadas a la minería

Comunidad Nativa	Pueblo Indígena	Familia Lingüística	Distrito	Provincia	Extensión Territorial (HA)*	Actividad Principal
Arazaire	Arazaire	Harakbut	Huepetuhe / Inambari	Manu / Tambopata	1272	Minería, Madera
Barranco Chico	Harakbut	Harakbut	Huepetuhe	Manu	9363	Minería
Boca Inambari	Harakbut	Harakbut	Laberinto	Tambopata	6731	Minería
El Pilar	Shipibo-Conibo, Matsigenka	Pano, Matsigenka	Tambopata	Tambopata	2690	Minería, Castaña
Kotsimba	Pukirieri	Harakbut	Inambari	Tambopata	28606	Minería
Masenawa**	Harakbut	Harakbut	Madre de Dios	Manu	1248	Agricultura, Castaña, Minería
Puerto Arturo	Kichwa Runa	Quechua	Las Piedras	Tambopata	3741	Minería
Puerto Luz	Harakbut	Harakbut	Huepetuhe	Manu	68873	Minería, Madera
San Jacinto	Shipibo-Conibo	Pano	Tambopata	Tambopata	8803	Minería, Madera, Castaña
San José del Karene	Harakbut	Harakbut	Madre de Dios	Manu	23604	Minería
Shiringayoc	Ese'ejá	Tacana	Inambari	Tambopata	13348	Minería, Madera
Tres Islas	Shipibo-Conibo, Ese'ejá	Pano, Tacana	Tambopata	Tambopata	31423	Minería, Madera, Castaña

Fuente: Elaboración propia, tomando en consideración los cuadros contenidos en Moore (2003: 59), Urteaga Crovetto (2003: 70), Pachas (2012: 90), Rodríguez Castellón (2015: 43-44), y la base de datos del Instituto del Bien Común (2016) y del Ministerio de Cultura. A ello se han agregado algunos datos en base a mi experiencia de campo y de visitas cortas en algunas comunidades nativas.

* Gran parte de los datos de Urteaga Crovetto (2003a) y Pachas (2012) muestran información distinta sobre este aspecto. Esto se debería a los pedidos de ampliación territorial y los trabajos de georeferenciación que han solicitado varias comunidades. Sin embargo, se ha preferido mantener los datos de Urteaga Crovetto (2003) quien se apoya en la información vertida por la FENAMAD.

** Entre marzo y abril del 2017, realicé una visita a esta comunidad donde pude conocer los problemas que atraviesan a raíz de la presencia de mineros. Esta situación se agudizó a mediados del 2018, donde se reportaron intentos de asesinato por parte de mineros ilegales contra los directivos de la comunidad.

Justamente, los estudios que han abordado las problemáticas desatadas por la minería aurífera en poblaciones indígenas muestran en su mayoría los casos de comunidades Harakbut. Esto ha significado que el conocimiento sobre las realidades de otras comunidades y pueblos indígenas del Bajo Madre de Dios – incluyendo los estudios y reportes antropológicos de la zona – sea muy escasos y de poca profundidad en su abordaje.

Por ello decidí enfocarme en una comunidad que permitiera conocer otras realidades que habían sido poco tomadas en cuenta al momento de abordar la problemática minera. Esta es la principal razón por la que escogí a la comunidad nativa Tres Islas como el lugar idóneo para realizar mi investigación. Un segundo motivo de elección, radica en que esta comunidad nativa es la segunda con mayor extensión territorial en Madre de Dios (la primera es la comunidad Harakbut de Puerto Luz) que se encuentra vinculada a la minería del oro. Por último, esta comunidad no revela la presencia de indígenas Harakbut, sino la de indígenas del pueblo Shipibo y Ese'ejá. Esto es, visibilizar la situación de otros pueblos indígenas, que como señalamos líneas arriba, han sido escasamente abordados en los estudios. A ello, se agrega que Tres Islas muestra importantes conexiones con esta actividad desde por lo menos mediados del siglo pasado (Romero, Pachas, Zambrano y Guarniz, 2005).

A este primer lugar de investigación, se ha sumado la comunidad nativa San Jacinto por las consideraciones que detallé a un inicio. Esta comunidad se encuentra habitada por el pueblo indígena Shipibo y ha experimentado la presencia de mineros foráneos en su territorio desde mucho antes de constituirse legalmente como comunidad nativa. Además, San Jacinto mantiene lazos de parentesco y comparte una misma historia común con la comunidad nativa Tres Islas.

Esto nos ha llevado a la sostener la idea de que para comprender las problemáticas mineras (e incluso otros fenómenos) de una de estas comunidades, es necesario el abordaje de la otra. Al menos desde su constitución histórica, pues como señalábamos a un inicio, ambas comunidades han sido una sola hasta antes de la década de los 90 del siglo pasado, que es el tiempo donde decidieron continuar como comunidades independientes. Otro factor que hace interesante conocer la situación de estas comunidades, es que han experimentado procesos de consulta previa para actividades extractivas de corte formal y legal (hidrocarburos) durante el 2014 y 2015, con diferente

posición al respecto. Por último, ambas comunidades se encuentran dentro del distrito de Tambopata y fuertemente vinculadas con Puerto Maldonado, capital de Madre de Dios. Esto a su vez permite conocer la realidad de las comunidades situadas en el Bajo Madre de Dios considerando su cercanía a la principal urbe de la región.

Aquí es necesario señalar que ambas comunidades nativas no sólo reportan la presencia de actividades mineras informales e ilegales, sino también aquellas vinculadas a la extracción de madera por parte de personas foráneas a la comunidad sin que se les haya consultado previamente; es decir, actuando al margen de la ley.

Todo lo anteriormente señalado, hace que ambas comunidades sean lugares potenciales para conocer la problemática minera y los efectos que tiene en las poblaciones juveniles indígenas, así como el de explorar cómo el contexto conflictivo a raíz de las actividades extractivas informales e ilegal configuran sus expectativas de vida.

4. Justificación e importancia de la investigación

Los estudios sobre minería aurífera en comunidades nativas, y específicamente en Madre de Dios, han situado el eje de discusión en base a las tensiones y conflictos que esta actividad ha generado al interior de los espacios comunales, así como en las respuestas indígenas que se han suscitado a raíz del problema. Sin embargo, la información con la que se cuenta en la actualidad muestra por un lado, la poca profundidad en el abordaje del fenómeno, y por el otro, una escasa visibilización del impacto que tiene esta actividad en poblaciones específicas como los jóvenes indígenas.

De ahí que la justificación del presente estudio radica sobre todo en dos aspectos. La primera, el de aportar a una mejor comprensión del impacto de dinámicas informales e ilegales de la actividad minera en espacios comunales en la amazonia peruana considerando para ello una aproximación etnográfica en su abordaje. La segunda, de llenar un vacío de conocimiento en los estudios sobre minería aurífera, enfocando la mirada específica en la situación de las poblaciones juveniles indígenas insertas dentro de este contexto extractivo informal e ilegal del oro en la región de Madre de Dios.

Así mismo, dado la vertiginosa transformación del paisaje tanto natural como social que vienen atravesando las comunidades nativas situadas dentro de este escenario extractivo, se hace necesario conocer la manera en que los jóvenes indígenas están participando o no

de los esfuerzos de sus comunidades ante la presencia de diversas actividades extractivas y los problemas sociales que acontecen a raíz de los mismos.

Otra de las razones de la importancia de esta investigación radica en que permite conocer las razones por la que los jóvenes indígenas optan por el abandono de sus comunidades, dirigiendo su mirada hacia otros ámbitos y actividades no tradicionales, o si por el contrario, refuerzan las dinámicas comunales y las medidas en que pueden llegar a gestionar un territorio comunal en constante transformación. Es decir, posibilita acercarnos a escenarios indígenas futuros tomando en cuenta las expectativas de vida de los jóvenes, quienes tendrán que realizar el relevo generacional en sus respectivas comunidades; y al mismo tiempo a una mejor conceptualización de lo que significa ser joven indígena en estos tiempos.

De este modo, la investigación también ofrece evidencia para conocer la situación de la juventud indígena en contextos extractivos y fuertemente vinculados a los polos urbanos, y al mismo tiempo contribuirá a repensar los diseño de programas y proyectos de iniciativas estatales y privadas que intentan responder a las crecientes necesidades de las comunidades nativas en estos tiempos, y en específico, a la situación de los jóvenes indígenas como actores con reflexividad y agencia propia.

5. Marco teórico

Para motivos de nuestra investigación, el estado de la cuestión se divide en dos partes. En la primera, se realiza un balance de la literatura académica que aborda la relación entre minería aurífera y poblaciones indígenas en Madre de Dios. Cabe destacar que la revisión bibliográfica no sólo se concentra en señalar las investigaciones realizadas desde la antropología (principalmente realizada desde mediados del siglo pasado), sino que además incorpora aquellos aportes realizados desde el derecho y otras tradiciones disciplinarias por cuanto permiten vislumbrar otras aristas en la comprensión de la problemática planteada.

En cuanto a la segunda parte, el balance concentra su atención en destacar los estudios sobre juventud indígena desde las ciencias sociales, principalmente aquellos realizados desde la antropología. Este acápite se divide a su vez en tres tópicos. En el primero, se destaca la emergencia de lo juvenil como tema de estudio y categoría de análisis en las Ciencias Sociales. En el segundo tópico se destacan los principales estudios de juventudes

indígenas realizados desde la antropología latinoamericana sobre todo en México, país que condensa una importante tradición de estudios sobre el tema. A su vez, se hacen referencias a los desarrollos recientes en países como Argentina y Brasil, y su importante diversidad temática. Como tercer tópico, se destacan los estudios que se han realizado en el Perú, concentrándonos sobre todo en aquellos que exploren casos de juventudes en contextos extractivos vinculados a las dinámicas de las comunidades indígenas de la amazonía.

Finalmente, se realiza un breve balance reflexivo sobre los temas tratados que nos permitirá luego situar la presente tesis dentro de los estudios, debates y tradiciones sobre las juventudes indígenas contemporáneas en América Latina y el Perú.

5.1 Los estudios sobre minería aurífera y pueblos indígenas en Madre de Dios

Para comprender el desarrollo de la minería del oro en Madre de Dios y su relación con las poblaciones indígenas, varios autores concuerdan en analizar la problemática de acuerdo al surgimiento de los booms mineros. Por ejemplo, Andrew Gray (1986) y Felipe Pacuri y Thomas Moore (1992), concuerdan en señalar que la minería aurífera en Madre de Dios se originó en la década del 30 del siglo pasado en la zona de Kaychiwe y Huetupe, ubicados en la provincia del Manu. Por su parte, Romero, Pachas, Zambrano y Guarniz (2005), sostienen que este primer desarrollo de la minería se sitúa dentro periodo de 1940 a 1960 en los mismos lugares señalados anteriormente (Romero, *et al*, 2005: 52-53). En este periodo se desarrolla el primer boom minero en la región, generando al mismo la “fiebre del oro” por cuanto significó al mismo tiempo un polo de atracción para el establecimiento de poblaciones foráneas en el departamento de Madre de Dios.

Un segundo boom de la minería se habría desarrollado durante la década del 70, y masificado en la década siguiente, alentado sobre todo por el alza del precio internacional del oro y la crisis económica peruana de la época. Esto habría generado que la actividad se desarrolle dentro del ámbito informal y sin una clara regulación estatal. Esto debido principalmente a que el marco normativo de entonces no tenía en cuenta la característica aluvial de la minería en Madre de Dios. Es en este segundo boom minero donde se presentan problemas con las poblaciones indígenas debido a la superposición de concesiones mineras en sus territorios.

Entonces, a partir de finales de la década del 70 e inicios del 80 del siglo pasado, aparecen reportes y estudios realizados desde la antropología que permiten conocer la situación de las poblaciones indígenas dentro del contexto minero en Madre de Dios. Aquí destacan sobre todo los trabajos realizados por dos antropólogos: Thomas Moore y Andrew Gray.

Por ejemplo, Moore (1980) desde una óptica crítica de la situación, realiza informes que de manera general y breve relata las tensiones desatadas entre empresas mineras y poblaciones nativas, sumado a la creciente deforestación de extensas áreas de bosques para la extracción aurífera (Moore, 1980). Cabe destacar que esta etapa coincide al mismo tiempo con la mayor participación de indígenas en las distintas dinámicas de la extracción del oro en Madre de Dios, ya sea como mineros u obreros mineros (Moore, 2003).

Desde entonces, estas tensiones desatadas por la presencia de mineros no indígenas en las comunidades nativas, han producido tres respuestas. La primera referida a experiencias de enfrentamiento directo con los mineros para expulsarlos de sus territorios (como el caso de la comunidad nativa Puerto Luz). Una segunda, relacionada con el abandono de su territorio por la presencia de mineros (como el caso de la comunidad nativa Boca del Karene). La tercera, está referida más bien a una “óptima” relación entre ambos actores, pues los nativos lograron establecer acuerdos para que trabajen conjuntamente a cambio de que los mineros les faciliten movilidad gratuita, servicios básicos y la construcción de algunas obras dentro de la comunidad (como el caso de la comunidad Barranco Chico). Sin embargo, no todos los nativos salían beneficiados de estos acuerdos, por lo que las tensiones externas se trasladaron al interior de las comunidades (Moore, 1983).

Otros estudios más detallados elaborados desde la antropología en la década del 80, muestran las tensiones producidas por la actividad de mineros foráneos dentro del territorio de comunidades Harakbut (Gray, 1986). Ya en los últimos años, en estas mismas comunidades se han analizado los cambios culturales, representaciones del territorio, gobernanza de los recursos mineros y las dinámicas de poder instituidas dentro del ámbito comunal (Rodríguez Castellón, 2011; 2015).

De manera transversal, la mayoría de estos estudios y reportes sitúan en el eje de discusión a los controversiales intentos estatales que buscan lograr la formalización de las concesiones mineras que involucraban al mismo tiempo a poblaciones nativas y foráneas (Moore, 2018), siendo las de este último grupo las de mayor presencia respecto a los primeros.

Por su parte, otros estudios vinculados sobre todo al derecho, han incorporado de manera más detallada la acción estatal dentro de la problemática indígena, sosteniendo que la informalidad y la anomia son características de la minería en Madre de Dios. Esto a raíz de la poca claridad y coherencia que ejerce el Estado peruano en materia legal, mostrando al mismo tiempo los fines heterogéneos y poco articulados que persiguen distintos sectores estatales que intentan abordar este tema. Aquí el correlato se evidencia en los controversiales otorgamientos de concesiones mineras que se superponen a territorios indígenas y los conflictos sociales desatados al interior de estos espacios, sin dejar de lado la afectación que producen estas acciones en los derechos colectivos de estas poblaciones (Urteaga Crovetto, 2003a; 2003b).

Desde finales del siglo pasado, esta situación de poca coherencia estatal ha dado pie a que las propias comunidades nativas, en alianza con distintos organismos y organizaciones indígenas, como la FENAMAD, aborden la problemática para intentar viabilizar soluciones que pongan en orden las complejas interrelaciones que se generan a raíz de esta actividad (Moore, 1996; Pacuri y Moore, 1992).

Ya en los últimos años se han elaborado reportes que aunque breves, actualizan los casos de conflictividad social producto de la actividad minera en territorios indígenas y comunidades agrícolas. Lo interesante de estos reportes, radica en la incorporación de los mineros, las acciones estatales, y las respuestas de las poblaciones indígenas y sus organizaciones de base, en el análisis de la problemática minera en Madre de Dios (Pachas, 2013a; 2013b; 2013c).

De todo lo mencionado, podemos identificar un denominador común en los estudios realizados sobre poblaciones indígenas y la minería del oro en Madre de Dios. Y es que el crecimiento desordenado de esta actividad desde la segunda mitad del siglo pasado, trajo consigo conflictos por superposición de áreas, pues la ocupación de zonas de explotación estaba exenta de una clara regulación estatal. Cuando el Estado peruano intentó ordenar la actividad a través del otorgamiento de concesiones mineras, desató conflictos ya no sólo de carácter social sino también legal, pues las concesiones se encontraban superpuestas a los territorios de poblaciones indígenas, quienes no fueron consultados ni informados sobre estas medidas.

Esto generó constantes enfrentamientos desde diferentes frentes entre mineros y poblaciones indígenas, que incluso se vienen extendiendo hasta el día de hoy. Los

primeros intentando defender su principal actividad económica, avalándose de las disposiciones estatales que les conferían propiedad sobre un territorio, mientras que los segundos por su parte pedían el respeto a su territorio ancestral y la no destrucción de sus bosques por esta actividad.

Haciendo un balance de la revisión de la literatura expuesta anteriormente, podemos mencionar algunos puntos respecto al vínculo entre minería informal e ilegal del oro y las comunidades nativas. En primer lugar, si bien se han evidenciado los principales efectos de la minería aurífera en comunidades nativas, en gran parte de los estudios señalados anteriormente, los cambios culturales, económicos y las dinámicas comunales a raíz de la actividad minera aparecen como temas transversales pero con muy poca profundidad y detalle.

A ello se suma que la cantidad de estudios etnográficos que dan cuenta de la situación indígena en Madre de Dios vinculada a la actividad minera (independientemente de su corte informal o ilegal), son muy escasos. Es decir, urgen estudios etnográficos que expongan con cierto nivel de profundidad la situación actual de las comunidades nativas en la región y que diversifiquen su mirada a los casos de otros pueblos indígenas que, al igual que los Harakbut, experimentan tensiones debido al desarrollo extractivo en la región.

Como tercer punto, se evidencia la poca atención que ha merecido la situación de poblaciones juveniles indígenas de las comunidades estrechamente vinculadas a la minería del oro en la región²⁴, convirtiéndose así en otra de las aristas que merecen urgente atención, considerando que serán los jóvenes quienes harán el relevo generacional en cuanto a la gestión de sus comunidades.

5.2 Antropología de la juventud, y las juventudes indígenas en América Latina y el Perú

La juventud como nueva categoría de análisis tiene un desarrollo reciente en las Ciencias Sociales en general, sobre todo durante el siglo XX. El surgimiento de los estudios sobre juventud nace de un constructo que atomiza el análisis desde una mirada occidental que es principalmente eurocéntrica. Además, durante el proceso de construcción de la historia

²⁴ Si bien no se concentran dentro de un ámbito comunal indígena, Cusiyunca y Morante (2019) exploran las prácticas y expectativas de vida de jóvenes estudiantes dentro del contexto de minería aurífera de Quincemil, en Cusco.

se han priorizado miradas desde la vivencia de los adultos. Esto habría significado que tanto los niños y los jóvenes no se hayan asumido como sujetos capaces de ejercer historia, y por ende de merecer atención especial en los estudios científicos; desaprovechando así, la riqueza de comprender a estos sujetos en los diversos fenómenos de las sociedades, desde su constitución hasta las marcadas transformaciones de sus dinámicas internas (Gonzales y Feixa, 2013: 7-8).

5.2.1. La emergencia de la juventud en las Ciencias Sociales

Los primeros acercamientos a la condición juvenil se dieron entre fines del siglo XIX e inicios del XX, influenciado por los por marcos interpretativos biológicos, médicos y psicológicos, que se ocupaban sobre todo en comprender al sujeto adolescente como parte de un proceso de tránsito entre la niñez y la adultez (Pérez Islas, 2008; Urteaga Castro, 2009).

Aquí la obra *Emilio* de Rousseau de 1762, habría jugado un papel importante, pues configuró la concepción moderna de juventud a partir de la cual se desarrollaron tres vertientes en su comprensión. La pedagógica, donde se le da cabida a que el niño y el adolescente gocen de una instrucción acorde a su personalidad. Esta se concentró sobre todo en los niños más que en los adolescentes. La psicológica, marcada por la invención de la adolescencia como estadio de vida en el desarrollo del hombre, con sus determinadas características psicológicas y de diferenciación de acuerdo al género, y al mismo tiempo, concebida como como un periodo de crisis que necesitaba de guía para llegar a la adultez. Aquí tuvo origen una teoría normativa que considera a la adolescencia como una fase psicológica universal y en donde los factores socioculturales están relegados a un segundo plano. De esta vertiente además se desarrollará la confusión entre adolescencia y juventud como conceptos, pues son tomados frecuentemente como sinónimos. Y por último, tenemos la vertiente social, en donde se sitúa a la juventud fuera de la familia y como parte de un espacio (la escuela) que permita su formación y guía dentro de un espacio social. Aquí se aborda a la juventud como un grupo dinámico y diverso con características propias de acuerdo a las transformaciones de la misma sociedad en la que se encuentran insertos. Esto permite concebir a la juventud en sus múltiples expresiones sociales, culturales, económicas e incluso políticas (Pérez Islas, 2008: 9-10).

Enfocándonos en esta última vertiente, Pérez Islas (2008) sostiene que la juventud como tema analítico no ha sido una de las preocupaciones centrales en los clásicos de las

Ciencias Sociales pues sus acercamientos han sido sólo momentáneos y circunstanciales. Por ejemplo en Weber los jóvenes como punto de análisis no gozan de muchas referencias y posiciones analíticas claras al respecto; Marx por su parte, aunque no de manera central, se enfocaba en las jornadas de trabajo que desarrollaban los jóvenes como parte del proceso productivo al que estaban sujetos. Para el caso de Durkheim la situación es distinta, pues desde la educación concibe justamente que este es un espacio de acción de los adultos sobre los jóvenes a quienes se debe dirigir la mirada para dar el tránsito de sus características asociales y egoístas, a una moral y social en donde tengan que aprender e interiorizar los valores dentro de la sociedad (Pérez Islas, 2008: 11-12).

Durkheim marcará en adelante una tradición importante en los estudios sobre el tema, puesto que enfatiza los aspectos de la socialización y la educación como formas de acción de los adultos sobre los jóvenes. Como resultado, se desarrolla la conceptualización de un proceso unilineal universal de transición a la vida adulta, en donde los jóvenes lograrían consagrarse en su proceso de maduración (Urteaga Castro, 2009: 13-14). Posteriormente en los años 20 del siglo pasado, estas ideas darían pie a análisis sistemáticos más elaborados sobre la juventud. Aquí resaltan dos enfoques: el explícito y directo, desarrollado sobre todo por los primeros acercamientos de la antropológica sobre el tema; y el segundo, implícito, puesto que a raíz de temas generales fue tocando problemáticas vinculadas a la juventud, como los desarrollados por la Escuela de Chicago (Pérez Islas, 2008).

Para comprender mejor los aportes de la antropología, es necesario señalar el contexto de aparición de los primeros estudios disciplinarios sobre el tema juvenil. Por entonces, los acercamientos de la vertiente psicológica, de la mano de Stanley Hall en los primeros años de 1900, llegaron a considerar la universalidad de una condición psíquica de la personalidad del sujeto adolescente. Aquí, la adolescencia es vista como un estadio de transición y turbulencia empujado por el instinto, las bases fisiológicas, y siempre marcado por la inestabilidad de la personalidad del sujeto (Feixa y Gonzáles, 2006; Pérez Islas, 2008). En términos simples, la adolescencia, desde esta vertiente, sería una condición universal y una etapa turbulenta en la vida del sujeto juvenil, presente en todas las sociedades.

Este postulado fue desafiado por los estudios antropológicos desarrollados principalmente por la escuela norteamericana, bajo la influencia de Franz Boas. Aquí los

estudios desarrollados sobre todo por Margaret Mead y Ruth Benedict tienen vital importancia porque permitieron visibilizar que las cuestiones “naturales” de la edad y el sexo poseían componentes culturales.

Por ejemplo Mead (1985) en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, se pregunta si la adolescencia tal y cual es vivida en Estados Unidos, como una etapa crítica de rebelión, indecisión y angustia, se producía también en las entonces llamadas “sociedades primitivas”. Su estudio etnográfico en tres aldeas de la isla Tau, entró rápidamente en discusión con los postulados de Stanley Hall porque demostró que la adolescencia vivida en Samoa no tiene nada de parecido con la etapa de inestabilidad que caracterizaba a este periodo en los Estados Unidos (Mead, 1985). Por su parte, Ruth Benedict (2008) resalta que existen aspectos culturales que influyen en la constitución del comportamiento de las personas, y que al mismo tiempo configuran los roles de los individuos dentro de una sociedad. El postulado principal que se deriva de ello es que las etapas de la vida, como la infancia, son vividas y concebidas de distintas formas (Benedict, 2008).

De esta manera, la universalidad de esta etapa en su vertiente biológica entra a ser discutida con estos estudios, pues para ambas antropólogas, las cuestiones consideradas “naturales” están permeadas por la cultura y son experimentadas al mismo tiempo de distinta manera en las sociedades donde están inmersos los individuos.

Con estos aportes de la escuela norteamericana se da pie los estudios sobre la antropología de la juventud, inserta al mismo tiempo dentro de las discusiones de la antropología de las edades, que en simple busca conocer desde una perspectiva sociocultural, las formas diversas en las cuales se viven y conciben las distintas etapas asociadas a la edad. Aquí, en relación a nuestro tema, las cuestiones de si la juventud puede ser considerada como condición natural o si es factible generalizar los rasgos de la juventud occidental a otras sociedades, siguen haciendo ruido y abriendo campos diversos dentro en las investigaciones actuales sobre el tema, sobre todo en las regiones y grupos culturales latinoamericanos (Urteaga Castro, 2009).

Esto de considerar a la juventud como una categoría cultural bastante móvil en distintos escenarios y momentos, fue enriquecido posteriormente con el abordaje de otros temas por diferentes escuelas de pensamiento. Aquí destacan sobre todo los estudios efectuados por la Escuela de Chicago y la escuela antropológica del estructural-funcionalismo británico.

Los de la Escuela de Chicago concentraron sus miradas en el ámbito urbano y las diversas implicaciones socioculturales que se desarrollaban en su interior y en la conformación de la vida social. De acuerdo con Pérez Islas (2008) dentro del campo de los estudios juveniles de esta escuela destacan Frederic Thrasher y William Foot. El primero, desde un nivel microsociológico, indagó sobre las bandas juveniles, el surgimiento de grupos diferenciados, la composición juvenil interna visibilizando los niveles socioeconómicos, y también los modos de vida de quienes las conforman. El segundo, aplicando la observación participante como principal herramienta metodológica, se abocó a observar la diferencia entre jóvenes que contaban con condiciones favorables y otros que no. Estas condiciones hacían que un grupo de ellos tuviera la posibilidad de movilidad social mediante la educación superior, mientras que el otro estaba ligado al abandono escolar y el desempleo. Después de estos estudios, surgirán otras vertientes desde la sociología que buscarán comprender los fenómenos juveniles insertos en dinámicas urbanas, escolares, de participación política, y otras donde también se analizan las clases sociales, el conflicto generacional, además del surgimiento de grupos identitarios de acuerdo al contexto y la época histórica en que se sitúan los jóvenes. Estos estudios contribuyeron a darle notoriedad a la juventud en sus diversas manifestaciones, sobre todo urbanas de grandes sociedades (Pérez Islas, 2008: 14-25).

Por el lado de los aportes del estructural-funcionalismo de la antropología en la cuestión juvenil, Urteaga Castro (2009) resalta la importancia que tiene esta escuela de mirar más allá de los ritos de paso, que dan pie al inicio y termino de una edad social, para fijarse también en la conformación de los sistemas de clase de edad al interior de un grupo social. Al interior de estos se entretajan diversas cuestiones de poder que son transmitidas de adultos a jóvenes mediante diversos mecanismos de socialización con la finalidad de mantener un determinado orden al interior del grupo social. Por ejemplo, se han resaltado los roles masculinos y femeninos, y cómo ellas condicionan la organización, las posiciones de estatus, y las tensiones y regulaciones etarias entre sus miembros. Así, en un determinado grupo, los hombres transitan por distintos grados de edad asociados a sus actividades de cazador, guerrero o adulto mayor, donde adquieren y asumen funciones distintas en relación a ellas, pero siempre vigilados y sujetos a personas mayores que son quienes les otorgan tales funciones. Sin embargo, no necesariamente los jóvenes deben pasar por varios periodos para adquirir la condición adulta, pues en algunas sociedades el tránsito de la niñez a la adultez resulta muy vertiginoso (Urteaga Castro, 2009: 16-19).

De ello se deja entrever que la juventud es un periodo por el que los individuos llegan a alcanzar el estatus de adulto y en donde el tránsito de un grupo de edad a otro va a depender de las cualidades propias que se desarrollan al interior de una sociedad. Esto en la juventud se expresaría por el constante ascenso a consolidarse como adultos ya sea mediante ritos, roles, cargos y otros al interior de un grupo permeado por cuestiones de poder entre grupos etarios. La idea de la perpetración del orden social, se instalaría de esta manera en los jóvenes quienes hasta entonces eran vistos como sujetos pasivos de las distintas realidades socioculturales en los que se encuentran inmersos.

De todo este escueto recorrido sobre la emergencia de la juventud como categoría y tema de estudio en las Ciencias Sociales, cabe señalar también a la escuela de Birmingham, conocida también por promover los “estudios culturales”, como una de las que ha generado mayor reflexión sobre la juventud desde finales de la década de los 60’s del siglo pasado. Con una fuerte influencia del marxismo adoptado por Gramsci, esta perspectiva considera a la juventud en su dimensión simbólica y de esfera material. Esto les ha llevado a considerar las manifestaciones culturales juveniles como *subculturas* al interior de una cultura mayor con la que mantienen similitudes y diferencias; enfatizando así, la posición de clase dentro del origen sociohistórico y cultural de las mismas. Para ello realizan métodos de análisis de estas manifestaciones considerando tres niveles: histórico, estructural-semiótico y fenomenológico, para resaltar el problema de clase, los subsistemas simbólicos y las formas de vida de las personas, respectivamente. Entre los temas vinculados a la juventud que se trabajaron al interior de esta escuela, se encuentran las resistencias simbólicas de los grupos dominados, los conflictos de clase al interior de grupos juveniles, la transición de la etapa formativa escolar a una laboral, la delincuencia, grupos contraculturales, entre otros (Pérez Islas, 2008; Urteaga Castro, 2009).

5.2.2. Los estudios sobre juventud y juventud indígena en América Latina

Los aportes y discusiones sobre la juventud que surgieron en las escuelas anteriormente expuestas, han tenido repercusiones importantes en los estudios latinoamericanos. Siendo así, los primeros acercamientos a la juventud en la región se empezaron a dar en las primeras décadas del siglo pasado con un matiz más ensayístico y vinculado a las construcciones de estos sujetos dentro de un proyecto nacionalista. Sin embargo, desde la década de los 30’s y bajo la influencia del positivismo, el foco de atención giró en torno a los postulados de la psicología desarrollada en Estados Unidos (Feixa y Gonzales, 2006:

175-177). Tiempo después, al igual que las primeras escuelas nórdicas, en América latina se dieron esfuerzos importantes para entender la condición juvenil desde el plano social. Esto es, descentrando el análisis “natural” de la juventud desde donde era estudiado por la psicología y la biología, principalmente.

En ese sentido, la edad biológica y los fenómenos psicológicos no necesariamente son indicadores para comprender y situar a los jóvenes, puesto que la juventud es una condición social que desborda los límites de la edad y que está impregnada de complejas significaciones sociales que se desarrollan y manifiestan de distintas maneras de acuerdo a la época histórica en la que se sitúan las sociedades (Villa, 2011). Esto lleva a considerar a la juventud también como una construcción social, con prácticas diferenciadas que se manifiestan de diversas formas y que se encuentran al mismo tiempo permeadas con distintos factores, incluso al interior de una misma sociedad.

Se cuestionó también la universalidad de una única condición juvenil, puesto que la juventud imbricada en constructos sociales diferenciados, deja entrever que existen distintas maneras de ser joven. Esto contribuyó a un giro de concepción que permite referirnos ya no a la *juventud* sino a las *juventudes*, en plural. Así, se da cuenta de la multiplicidad de expresiones, manifestaciones, concepciones, y formas vivir lo juvenil de acuerdo al contexto en el que se desenvuelven los jóvenes (Duarte, 2001; Urteaga Castro, 2011).

A la par del desarrollo de estudios socioculturales en América Latina durante el siglo pasado, se vislumbraba también una omisión importante: la dimensión generacional. Por entonces, los estudios sobre las sociedades abordaban sus problemáticas desde categorías donde los jóvenes y niños eran prácticamente dejados de lado. Esto no sólo significó la omisión del tema, sino que también generó una postura adultocéntrica al momento de abordar las problemáticas latinoamericanas (Feixa y Gonzales, 2006).

En el plano de las investigaciones en América Latina, cuando se comenzó a tomar en cuenta la cuestión juvenil, se concentraron en explorar temas como los movimientos estudiantiles, la delincuencia, la drogadicción, y el surgimiento de pandillas y bandas al interior de la vida urbana. Es decir, estos primeros acercamientos al tema se dieron sobre todo en ámbitos urbanos en donde lo étnico todavía no se hacía muy visible. Esto claramente se tradujo en un sesgo urbano e incluso metropolitano al momento de abordar a lo juvenil (González, 2003; Pérez Ruiz, 2002), llegando incluso a generar “prototipos

identitarios” dominantes sobre los jóvenes como meramente masculinos, pertenecientes a clases medias y con algún grado de educación (Feixa y Gonzales, 2006: 177).

Los estudios sobre juventud indígena en América Latina

Estas exploraciones sobre la juventud, dejaba pendiente la exploración de juventudes en contextos que no necesariamente se situaban en lo urbano, y más aún cuando las sociedades rurales latinoamericana estaban atravesando cambios importantes debido a los procesos de modernización y vinculación constante con fenómenos globales (Feixa y Gonzales, 2006). Surgen entonces preocupaciones por entender a estos sujetos activos dentro de la problemática mayor de las sociedades latinoamericanas. Así, se empezó a explorar la situación de las juventudes rurales y las juventudes indígenas como campos de estudios independientes y relacionados a la vez.

Para el caso de las juventudes rurales, es necesario comprender la situación actual de los espacios rurales se ha venido a llamar “la nueva ruralidad”, donde los jóvenes rurales empezaron a tomar bastante protagonismo debido a su capacidad móvil y las conexiones con los procesos de modernización al interior de los estados nacionales.

Siendo así, la juventud rural es entendida como la condición juvenil que se desarrolla en espacios rurales y con esferas productivas distintas como las agropecuarias, silvícolas, acuícolas, de prestación de servicios, entre otros, y que al mismo tiempo mantienen vinculaciones territoriales diversas con lo rural²⁵. Por su parte la juventud indígena, motivo de indagación de esta tesis, si bien puede estar inserta también dentro de estas esferas productivas por sus tradiciones y vinculaciones históricas con lo rural, lo que la distingue es su carácter étnico y por ello identitario en la condición juvenil. Esto permite hablar de juventudes indígenas en contextos también urbanos y no necesariamente localizadas en espacios y territorios rurales (González, 2003).

De los varios acercamientos a la juventud indígena que se han desarrollado en América Latina, la tradición de estudios desarrollados en México es la que más ha explorado y diversificado el abordaje de las juventudes indígenas en escenarios diversos. Esto ha permitido además que puedan contar con balances a modos de estados de arte sobre lo avanzado y pendiente, y los retos metodológicos y teóricos que afrontan al momento de

²⁵ Un balance interesante a modo de estado del arte sobre los estudios de juventud rural en América Latina puede encontrarse también en Kessler (2006).

abordar las juventudes indígenas. A esta tradición de investigación se le suma Argentina y Brasil pero con menor proporción de estudios en cuanto a los abordajes mexicanos.

Una de las preocupaciones iniciales de estas tradiciones – que como veremos más adelante también ocurre con el caso peruano – estuvo vinculado a si la *juventud* era una etapa inscrita y reconocida dentro de las sociedades indígenas, o si más bien era una condición inventada y recientemente incorporada en estas sociedades debido a las conexiones con los procesos modernizadores y los fenómenos globales actuales (Pérez Ruíz y Valladares, 2014; Kropff-Causa y Stella, 2016; Urteaga Castro, 2011; Urteaga Castro y García Álvarez, 2015). Es decir, se trataba de dar respuesta a la pregunta de si existe una juventud como entidad objetiva o si sólo se trata de una categoría de análisis. Esta pregunta, posibilitó al mismo tiempo el surgimiento de estudios sistemáticos de juventud rural e indígena (González, 2003).

Para el caso mexicano, Maritza Urteaga y Luis Fernando García (2015) señalan que justamente una de las razones por las que se empieza a explorar las juventudes indígenas, fue la de descentrar la mirada juvenil urbana, que hasta entonces había sido el lugar de enunciación predominante en los estudios de juventud. A esto se sumaron problemas propios de la antropología que también participaron en la invisibilización de las juventudes indígenas. Entre estos problemas se destaca la homologación de cultura con la etnia, que hacía entrever un sistema donde todos al interior del grupo compartían significados, valores y patrones comunes que los hacía al mismo tiempo diferente del resto, sin que se conceptualizara tensiones al interior del grupo. Por otro lado, los miembros más jóvenes eran vistos como sujetos pasivos de un proceso unidireccional de socialización (los adultos enseñan a los menores), y al mismo tiempo como parte de las ceremonias y ritos de paso grupales donde se priorizaba el evento y no así a los participantes. Esto contribuyó a que la existencia de jóvenes migrantes en la ciudad o con cierto nivel de escolaridad, sean interpretadas bajo el techo discursivo del “contacto” entre lo tradicional y lo moderno; contribuyendo al mismo tiempo a que las etnias sean vistas como entidades aisladas de la sociedad mayor (Urteaga Castro y García Álvarez, 2015).

Siendo así, los estudios mexicanos de juventud indígena empezaron su eje de estudio explorando las conexiones étnicas dentro y fuera de sus lugares de origen y articuladas al mismo tiempo a los flujos rurales y urbanos en distintas esferas sociales. Es decir, se concentraron en mirar las juventudes participantes en escenarios rurales y aquellos que

se encontraban como migrantes en las ciudades. En esta exploración se pudo identificar conceptos como jóvenes indígenas migrantes, jóvenes indígenas estudiantes, jóvenes trabajadores y jóvenes que no migran ni estudian, y aquellos profesionistas (Urteaga Castro y García Álvarez, 2015: 11-14). Esto permitió diferenciar la juventud indígena rural y la urbana, siendo esta última la que contaba con pocos estudios.

En ese sentido, Maritza Urteaga (2019), en su larga trayectoria de investigación sobre tema en México, señala que los jóvenes indígenas como temática de estudios en la antropología, cobraron fuerza recién a inicios del presente siglo. Lejos de un ámbito centrado en un lugar específico, las atenciones principales radicaron en la juventud migrante que se encontraban en las ciudades, permitiendo así girar la atención a procesos de cambio, conflicto, contradicciones y otros que permeaban a estos sujetos. Al ser los jóvenes sujetos móviles, configuraron también un desafío metodológico al momento de abordarlos. Aquí los aportes de George Marcus respecto a la etnografía multisituada permitieron seguir los pasos a las personas ya no dentro de un espacio delimitado sino en varios relacionados al mismo tiempo donde los jóvenes desarrollaban sus vidas.

Al mismo tiempo, las problemáticas de las juventudes indígenas en escenarios urbanos permeados por el avance de los cambios producidos por el mercado y la influencia de la globalización en sus lugares de origen, posibilitó que en las últimas dos décadas las investigaciones se concentren en atender las preocupaciones de cómo se sitúan los jóvenes indígenas en este escenario (Pérez Ruiz, 2002; 2015), las razones de su migración y las formas de habitar la ciudad (López y García, 2016), las conexiones intergeneracionales que desarrollaron antes y durante su proceso migratorio, así como sus formas de organización y asociatividad (Cruz, 2015).

También se han realizado estudios que permiten conocer las formas diferenciadas en cuanto a género y edad de lo que significa ser joven indígena, ya sea en las comunidades (Valladares, 2008), o en las urbes – vinculados a sus procesos migratorios – (Hernández y Velasco, 2015). Se han explorado también las formas su desenvolvimiento en los espacios públicos (López, 2018) además de las conexiones que se establecen con los ámbitos laborales y los problemas que estos encierran.

Otros estudios, han explorado las diversas expresiones culturales artísticas (producidas o apropiadas) de los y las jóvenes indígenas en espacios urbanos, donde además la cuestión identitaria emerge como uno de los principales núcleos discursivos de estas expresiones

(García Álvarez, 2019; Zebadúa, López-Moya y Asencio, 2017). A ello se suman estudios que visibilizan cómo las conexiones digitales y las tecnologías mediadas por la internet, configuran prácticas, contenidos y modos de ser indígena en los jóvenes ya sea vinculados a sus espacios territoriales o fuera de estos

Finalmente, otra esfera que se viene desarrollando con más frecuencia en los últimos años es el plano educativo. Sobre todo resaltan los estudios de jóvenes indígenas al interior de los espacios formativos superiores, sus problemas de adaptación, las diferencias económicas, lingüísticas, identitarias, y las aspiraciones que experimentan a diferencia de sus pares no indígenas (Czarny, 2018; Santana, 2017).

Una similar diversidad temática, pero de menor proporción en casos abordados, se encuentra en los estudios sobre juventud indígena en la Argentina. Este país cuenta con cerca de 30 pueblos indígenas reconocidos y distribuidos a lo largo de su territorio. Pues bien, las tradiciones de investigación en la antropología clásica argentina estuvieron enmarcadas en el estudio de pueblos indígenas como unidades holísticas, donde la temática juvenil no aparecía como unidad analítica propia. Ya en los 80's puede encontrarse estudios que consideran a los jóvenes dentro de los procesos de prácticas culturales grupales. Este interés fue creciendo y constituyéndose fuertemente de la mano de los procesos de movilización indígena en la década siguiente, que permitieron visibilizar la agenda indígena en los foros internacionales. De esta manera, la juventud indígena emerge como una categoría social que hasta entonces era poco tomada en cuenta (Beiras del Carril, Ossola, Taruselli y Hecht, 2019).

Los temas abordados inicialmente estuvieron centrados en comprender la dinamicidad de este grupo en espacios urbanos, su integración a la sociedad mayor y la constitución de los espacios juveniles urbanos, al igual que el uso de las tecnologías de la información. Luego se abordaron temas referidos a las prácticas lingüísticas juveniles, los problemas al interior de los espacios educativos formales, y las distintas manifestaciones artísticas y religiosas como expresiones de identidad indígena juvenil. En los últimos tiempos, se nota un incremento por comprender los modos de ser joven indígena en contextos diversos; sin embargo, pocos estudios han logrado incorporar y visibilizar el género en la problematización del universo juvenil (Beiras del Carril, *et al*, 2019: 16-17). A estos temas se añaden los estudios que intentan comprender la presencia de los jóvenes indígenas en espacios educativos universitarios y sus trayectorias distintas al momento

del ingresar, cursar y egresar de ellos. En este sentido, los jóvenes indígenas renegocian prácticas culturales, redefinen identidades indígenas individuales y grupales, y se encuentran en nuevos tejidos de interacción social con sus pares urbanos donde al mismo tiempo reconfiguran sus expectativas de vida futuras (Ossola, Mancinelli, Aliata y Hecht, 2019).

Para el caso de estudios que se sitúan en ámbitos rurales y de relaciones interétnicas, Padawer y Rodríguez (2015) han abordado las experiencias formativas y su vinculación con los proyectos de futuro de jóvenes indígenas y de jóvenes “colonos”, al interior del espacio escolar. Las autoras encuentran que la conexión futura de los jóvenes con lo rural resulta heterogéneo y en algunos casos desventajoso. Esto último se da no sólo por encontrarse en una disparidad al momento de acceder a la educación secundaria, sino también porque el campo representa para ellos una vida de pobreza. Esto significaría un abandono progresivo del campo y migración a la ciudad, donde la conexión con lo rural se hace incierto al igual que la vida en la urbe. En algunos casos representa un abandono de la identidad indígena, mientras que en otros podría significar su reafirmación identitaria (Padawer y Rodríguez, 2015).

Otro campo de estudio, explora las formas diversas en que las lenguas indígenas toman protagonismo entre jóvenes indígenas bilingües en diversos espacios, ya sea al interior de espacios formativos (Unamuno, 2011; Ossola, 2018) como de barrios urbanos (Beiras del Carril, 2017); esto último como formas de expresión que se articulan a manifestaciones artísticas y de reivindicaciones identitarias indígenas (Beiras del Carril y Cúneo, 2019).

Para finalizar esta sección del abordaje sobre las juventudes indígenas en América Latina, conviene referirnos a algunos otros países que vienen desarrollando estudios importantes. Este es el caso de Brasil, cuya tradición de investigaciones sobre pueblos indígenas es una de las más importantes en el continente. En este país además de los temas abordados sobre aspectos migratorios, la presencia juvenil en espacios y niveles educativos (Paladino, 2010), las formas de ser jóvenes e indígenas en las ciudades (Virtanen, 2010), y las vinculaciones entre sus comunidades, la urbe y procesos globales (Virtanen, 2009 y 2012), existen esfuerzos que concentran la mirada en aspectos de corte más reivindicativos en tema de derechos y acceso a la justicia. Así, por ejemplo existen estudios que permiten conocer la emergencia de organizaciones juveniles y su participación en la esfera política, con la finalidad de abogar por el reconocimiento de sus

derechos y los territorios de sus comunidades de origen (Oliveira, 2017). Estos movimientos también se encuentran desarrollándose en el ámbito urbano (Rangel, 2017) y permiten adentrarnos en la emergencia de nuevas formas de liderazgo indígena (Pataxó, 2017). Este campo, el de los derechos humanos y la participación política juvenil en escenarios nacionales, viene despertando la atención de diversos especialistas de los países latinoamericanos en la actualidad, por constituirse a futuro en nuevas formas de expresión del movimiento indígena en general.

Finalmente es necesario mencionar el esfuerzo de instituciones se han desarrollado también algunos estudios en la región, no necesariamente vinculados a un país, sino dentro de proyectos que buscan entender las dinámicas juveniles en América Latina. Estos estudios son promovidos por la Corporación PROCASUR junto al International Land Coalition, y el Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (RIMISP). Estas organizaciones han desarrollado sus estudios sobre la base de datos cuantitativos y cualitativos que permiten una mejor mirada al problema juvenil en la región. Sus estudios concentran sus miradas principalmente en la relación entre territorio y juventud rural, destacando sus desigualdades territoriales, los principales motores de migración del campo a la ciudad, las brechas de género y sus aspiraciones futuras en relación al sector rural. Si bien no inciden necesariamente en la juventud indígena, interesa destacar sus abordajes, no sólo porque permite conocer la realidad de las juventudes rurales en América Latina, sino principalmente por sus propuestas para desarrollar políticas públicas para los Estados latinoamericanos.

A modo de balance, la discriminación y el racismo es un tema transversal que se encuentra como un denominador común sobre el que se desarrollan gran parte de los estudios latinoamericanos anteriormente señalados. Dentro de estos fenómenos, los jóvenes indígenas se encuentran imbricados en relaciones desiguales de poder, y que al mismo tiempo se expresan en heterogéneas condiciones de exclusión y desigualdad social en distintos espacios, sobre todo urbanos. Esta situación genera por un lado, procesos de negación de la identidad indígena, y por el otro, procesos de reforzamiento y reivindicación identitaria. Así, estas situaciones que experimentan los jóvenes indígenas se encuentran permeadas en las relaciones familiares y grupales, las conexiones con sus territorios comunales y las migraciones, la participación juvenil en espacios públicos, su posterior inserción laboral, el problema educativo, y las cuestiones de género.

Sin embargo, pese a que en un inicio la antropología se concentró en visibilizar las juventudes indígenas fuera del espacio urbano, la mayoría de estudios revisados concentran su corpus argumentativo desde este espacio. Es decir, existe una predominancia por comprender las juventudes indígenas dentro de escenarios urbanos. Siendo así, los estudios antropológicos que intentan comprender las dinámicas juveniles indígenas al interior de sus comunidades de origen son cada vez menores en comparación a los estudios referidos. De ahí la urgencia de recuperar terreno para visibilizar y comprender las juventudes indígenas y su vinculación con sus comunidades de origen dentro de contextos de transformaciones sociales, culturales, económicas, políticas, jurídicas, ambientales y de otras dinámicas globales en los que se ven inmersos con más fuerza que antes dentro de los Estados nacionales.

5.2.3 Los estudios sobre juventud indígena en el Perú

Los estudios peruanos referidos a la juventud indígena, específicamente las que revelan situaciones de pueblos indígenas amazónicos, son aún incipientes en comparación con las tradiciones de investigación de los países antes expuestos. Una razón a esta situación podría explicarse por la tradición antropológica peruana de estudios en pueblos indígenas, que dentro de su corpus argumentativo toma a las personas adultas como actores clave para el análisis de las problemáticas que atraviesan los pueblos indígenas, incluso en la actualidad.

Por ejemplo, los estudios etnográficos clásicos sobre grupos étnicos de la amazonía peruana han sido forjados en base a los relatos de personas mayores, y en muchos casos predominantemente masculinos. Otros estudios referidos a comprender el territorio y su percepción indígena, o aquellos que intentan visibilizar los conflictos desatados por el avance de actividades extractivas en sus territorios, incluso los que concentran su mirada en los movimientos indígenas, escasamente muestran las voces de poblaciones infantiles y juveniles. Y los informes desarrollados por diversas instancias estatales, no son la excepción.

Otra de las razones que podría explicar esta ausencia histórica, radica en que la emergencia juvenil en los pueblos indígenas de la amazonia sería relativamente nueva. Así, en los pueblos indígenas tradicionalmente el paso de la niñez a la adultez estaba marcado por rituales preparatorios específicos que luego les permitían cambiar su estatus al de adulto, rápidamente. Luego de estar biológicamente preparados para reproducirse y

socialmente capaces de obtener alimentación por cuenta propia, el paso siguiente era la conformación de nuevas unidades parentales que les permitían participar en la vida comunal (Espinosa, 2012; 2019). Esta emergencia de lo juvenil estaría relacionado con el periodo de posguerra del siglo pasado, donde el tiempo que los niños pasaban en las escuelas era prolongado en relación a épocas pasadas, propiciando así la etapa de la juventud (Portugal, 2010). Entonces, el ascenso de la juventud como categoría de análisis dentro de los pueblos indígenas, estaría conectada con los fenómenos de las culturas occidentales, la vida urbana moderna y la influencia de la etapa escolar.

Al igual que con las tradiciones latinoamericanas expuestas anteriormente, los estudios en Perú sobre los ritos de paso permitieron visibilizar una etapa intermedia y liminal, y al mismo tiempo de corta duración, entre la niñez y la adultez en las sociedades indígenas amazónicas. Aquí resaltan por ejemplo los rituales de la pubertad del “Worecü” entre los Ticuna (Anderson, 1957; Goulard, 2009) y el “Ani Xeati” entre los Shipibo-Conibo (Ruiz Urpeque, 2016; Valenzuela y Valera, 2015). Sin embargo, varios de estos estudios se concentran más en el ritual que en los sujetos que participan en ella, generando la idea de una juventud pasiva y contemplativa respecto a las normas comunales internas y a su propio devenir.

Estas nociones iniciales sobre una juventud pasiva, se han ido desdibujando poco a poco en los últimos años. Sobre todo por la emergencia de estudios que permiten visibilizar las formas diversas de ser joven en distintos escenarios con diversa conformación étnica, empujados por procesos de expansión de la economía nacional, el crecimiento de varios frentes económicos (extractivos, agrícolas, ganaderos, etc.), la expansión de la oferta educativa, entre otros.

Así por ejemplo se han desarrollado estudios y reflexiones que exploran las conexiones entre el campo y la ciudad (Espinosa, 2009), y las conexiones laborales y educativas que se entretajan en estos espacios. Para el caso de los Ashaninka, Fiorella Belli (2014) se concentra en explorar la situación laboral que atraviesan los jóvenes indígenas en las ciudades intermedias del departamento de Junín, así como las motivaciones que los impulsan a migrar y las formas en que significan el trabajo urbano distinto al de sus comunidades. Para el caso de indígenas migrantes en Lima, la principal urbe peruana, María Claudia Peñaranda (2015), desarrolla su estudio en el distrito de Ate, que si bien no se concentra específicamente en jóvenes indígenas, posibilita acercarnos a los procesos

migratorios intergeneracionales, laborales y las relaciones parentales que han desarrollado las familias Ashaninka al interior de la gran ciudad.

Para el caso de los Awajún, José Carlos Ortega (2015) desarrolla un estudio que permite ver cómo los jóvenes indígenas construyen sus imaginarios sobre la ciudad dentro de la etapa escolar. Escenario donde experimentan sus primeros acercamientos y conexiones con lo urbano, para luego habitarlo mediante procesos de articulación educativa y de ocupación laboral al interior de las mismas, sin que la finalidad sea quedarse en ellas. Lo interesante de este estudio, radica también en la forma relacional en la que se encuentran los jóvenes; es decir, los jóvenes no habitan la ciudad por cuenta propia, sino que van reuniendo experiencias intergeneracionales (familiares, docentes, entre otros) y las redes que éstos han construido para poder experimentar la ciudad, y luego retornar a sus comunidades con más experiencia (Ortega, 2015).

Por otro lado, un tema que viene generando bastante atención a comparación de otros, es la juventud indígena dentro de escenarios educativos formativos. Quizá este tema es que ha sido el largamente abordado independientemente de la pregunta por cómo se posicionan los jóvenes indígenas en escenarios formativos. Y es que su abordaje se da desde el plano de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), pero no necesariamente con un grupo indígena determinado, sino de varias procedencias tanto andinas y amazónicas.

Por ejemplo, se han desarrollado estudios en universidades limeñas sobre la presencia de jóvenes indígenas amazónicos, que gracias a los programas de becas impulsadas por pertenecer a una etnia, lograron acceder a una formación superior. Sin embargo, dentro del espacio universitario los jóvenes se encontraban en condiciones de desigualdad dado su precaria formación secundaria en sus lugares de origen. Siendo así, el espacio universitario no posibilitaba un clima adecuado de formación acorde a sus realidades (Tejada, 2003).

En esa misma sintonía, pero desde una perspectiva más amplia de casos, Óscar Espinosa (2007) realiza una reconstrucción de la presencia indígena en centros de educación superior, para entender de mejor manera la presencia actual de jóvenes indígenas amazónicos y sus principales desafíos académicos, económicos y socioculturales. A su vez, revela carencias y disociaciones entre las razones de formación de los jóvenes y los centros educativos. Esto pasa porque estos últimos desconocen las realidades amazónicas en las que se sitúan los jóvenes, quienes en muchos casos buscan formarse para luego

retornar a sus lugares de origen, pero el conocimiento adquirido lejos de ayudarlos, los separan más de sus propósitos iniciales. En otro texto, el mismo autor (Espinosa, 2017) reflexiona sobre los alcances que han tenido los centros de educación superior intercultural (ya sea creación de universidades interculturales o la emergencia de programas de acción afirmativa para acceder a ellas) que emergieron con más fuerza en la última década. Sin embargo, pese a la categoría intercultural de estos centros, la situación no parece alentadora, pues no llegan a articular las demandas de estudiantes indígenas junto a los programas de estudios. Esto se expresaría en un importante número de deserción de los estudios para los jóvenes, y una relegación de lo intercultural a la mera presencia de estudiantes indígenas, para el caso de los centros de formación. Es decir, faltan líneas de articulación que permitan que los jóvenes indígenas puedan transitar la educación superior de acuerdo a sus necesidades y demandas reales. Por su parte Hidalgo (2017), explora las condiciones en la que estudiantes Awajún transitan su educación superior en una universidad amazónica. Su estudio concluye que los estudiantes indígenas si bien cuentan con dificultades para adentrarse al mundo universitario, lo que les permite mantenerse en este espacio son las redes sociales y el capital social que han ido forjando durante sus estudios.

Para el caso universitario cusqueño, Marco Villasante (2007) concentra su mirada en las características socioeducativas de la población indígena andina y amazónica, antes y durante sus estudios en la Universidad del Cusco. Esto permite conocer los problemas y retos que encierra la educación superior para los jóvenes indígenas, que no necesariamente están relacionados al plano económico, sino que se encuentran relacionados también a los niveles educativos previos, las dificultades para comunicarse en su lengua materna, el acceso a la información, así como las dificultades de su adaptación a la ciudad y al ámbito universitario (Villasante, 2007).

En general, gran parte de la situación indígena juvenil en espacios formativos superiores muestran procesos de desigualdad desde antes de vivir la etapa universitaria. Pues las condiciones de educación secundaria en sus lugares de origen no son las mejores y esto se expresa dentro del espacio universitario. A ello se suman carencias económicas, lingüísticas y sociales, que se encuentran permeadas por procesos de discriminación y racismo que generan una negación de su identidad indígena. Pese a generarse programas de acción afirmativas en estos centros educativos superiores, las condiciones de los jóvenes indígenas no han cambiado mucho.

Por otra parte, otro grupo de estudios relacionados también a la etapa formativa se concentran en las organizaciones de jóvenes indígenas. Por ejemplo Buu-Sao (2012) realiza un estudio etnográfico la OEPIAP (Organización de Estudiantes de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana), su constitución pluriétnica en base a estudiantes universitarios, los dilemas de legitimación con organizaciones mayores, y su participación en diversas protestas y movimientos (Buu-Sao, 2012). Por su parte, Espinosa (2012) también aborda el tema pero enfocándose en la emergencia de organizaciones Shipibo a lo largo de los últimos 40 años, donde la constitución estudiantil de los mismos cobra importancia. Se resalta en ella la capacidad de estas organizaciones para ayudar a que los jóvenes Shipibo desarrollen otras habilidades y conocimientos – además de las tradicionales y las relacionadas a la educación superior – que les permitan transitar la vida urbana, debatir sus modos de vida y redefinir lo que significa ser Shipibo en la actualidad (Espinosa, 2012).

Desde el Estado se han impulsado censos (como la primera Encuesta Nacional de la Juventud elaborado por la SENAJU en 2012) e importantes diagnósticos (SENAJU, 2011) que permiten conocer la situación de los jóvenes en relación al acceso a la educación y la salud, principalmente, con la intención de generar políticas estatales en el sector. Sin embargo, estos esfuerzos parten de la consideración etaria (de 15 a 29 años) y la lengua materna para situar a los jóvenes indígenas. Esta situación claramente no permite conocer la diversidad de las juventudes indígenas que habitan actualmente en las ciudades o que migran estacionalmente a ellas y cuya lengua materna es el castellano. Esto podría generar su proceso de invisibilización de las políticas estatales referidas a la juventud.

Finalmente, existen otros trabajos desarrollados en los últimos años que, aunque dispersos por su diversidad temática, brindan un mayor panorama sobre las juventudes indígenas en la amazonía peruana. Por ejemplo Maite Bustamante (2016), estudia los suicidios de jóvenes en Nauta, Loreto, lugar donde se registra un número considerable de suicidios, y cuya población tiene fuertes lazos históricos con la población indígena Kukama. La autora concentra su análisis en las aspiraciones juveniles como puntos nodales que generan en los jóvenes una frustración constante al no poder alcanzarlos. Siendo así, las aspiraciones por contar con estudios superiores son altamente valoradas y persuadidas por familiares, en contraste con aquellas que se encuentran vinculadas a diversas ocupaciones no profesionales relacionadas al campo. Al no cumplir con sus expectativas, sumado a

problemas de índole económica y familiar, los jóvenes tomarían la decisión de quitarse la vida (Bustamante, 2016). Otro tema, es el explorado por Paúl Lavalle (2010) relacionado con las prácticas y discursos sobre el cuerpo femenino, dentro de un certamen de belleza en la comunidad Shipibo-Conibo de San Francisco, lugar donde el turismo es una de las actividades económicas más importante. Aquí, lejos de las convencionalidades occidentales de belleza, existe un flujo de intercambio entre generaciones de mujeres que permite concebir la belleza no sólo desde el plano fisiológico, sino también cultural, entre lo auténtico tradicional y lo moderno. Así, las mujeres jóvenes que se encuentran permeadas por los ideales modernos de belleza, encuentran en estos concursos la forma de unir las identidades indígenas de su pueblo con los elementos modernos (Lavalle, 2010).

A modo de balance, de la revisión expuesta anteriormente podemos identificar algunos avances y vacíos temáticos sobre los estudios de juventud indígena en el Perú. Siendo así, el campo que muestra más atención es el plano educativo, que aunque los estudios no tomen como punto central de análisis a los jóvenes indígenas, permiten conocer los desencuentros entre la institucionalidad educativa y las situaciones de los y las jóvenes indígenas durante el tránsito de su formación superior. Si bien existen esfuerzos por incorporar la dimensión intercultural en las instituciones de educación superior, en la práctica la situación sigue siendo la misma. Una razón que puede explicar esta situación, es que la interculturalidad está siendo entendida como la mera presencia de personas indígenas y sus manifestaciones diversas al interior del espacio formativo. Es decir, la interculturalidad no está siendo abordada como el proceso de contacto y diálogo horizontal permanente, donde pueden emerger diferencias, conflictos y consensos entre los distintos actores que participan en ella, así como sus estilos de vida y sus conocimientos.

Otro tema que concentra importancia, es la presencia juvenil indígena al interior de las ciudades. Aunque algunos estudios se concentran principalmente en señalar la presencia indígena en la ciudad (en general y sin que las diferencias etarias y de género estén marcadas), resulta importante como punto de partida para explorar las distintas situaciones y manifestaciones de lo que significa ser joven indígena en las urbes, ya sea como migrantes, estudiantes, trabajadores, integrantes de algún grupo de afinidad o de alguna organización gremial. Una razón de la poca atención del tema juvenil al interior

de estos espacios, radica también en los escasos estudios que existen sobre la presencia indígena en las ciudades.

Ahora bien dado los pocos estudios sobre juventud indígena en el Perú, los vacíos de conocimiento son varios. Por un lado, se hace urgente la realización de estudios que permitan comprender no sólo la presencia indígena en las ciudades, sino además las maneras en la que los y las jóvenes indígenas se posicionan e interactúan en este espacio. Esto es, explorar el plano identitario, el ámbito familiar, procesos migratorios, la emergencia de organizaciones juveniles, las manifestaciones artísticas y otros escenarios donde se encuentran los jóvenes. Interesa así mismo conocer la influencia y el uso que le dan a las tecnologías de información y comunicación, en un escenario donde la virtualidad viene cobrando mayor presencia en sus vidas.

Por otro lado, y enfocándonos en un plano comunal, es necesario conocer las situaciones de los y las jóvenes indígenas al interior de sus comunidades nativas, que en las últimas décadas vienen experimentando la presencia y expansión de distintos frentes económicos (extractivos, industriales, agrícolas, pecuarios, etc.) en sus territorios. Algunos temas a explorar van desde su incorporación laboral en los frentes extractivos, los encuentros y desencuentros generacionales al interior del espacio comunal, la emergencia de nuevos liderazgos indígenas y su vinculación con las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales, las vinculaciones con la ciudad y sus redefiniciones identitarias, y las estrategias y expectativas de vida que desarrollan en los distintos escenarios comunales en los que se encuentran. Este último tema, vinculado a la presencia de actividades extractivas de corte informal e ilegal, es motivo de indagación de la presente tesis.

Balance

Dos son los grandes polos que se han abordado en el estado del arte de la presente tesis: por un lado están los estudios de minería aurífera (ya sea de corte informal o ilegal) y su vinculación con poblaciones indígenas; y por el otro, los estudios sobre juventud indígena en el Perú. De ambas tradiciones de investigación se han mostrado vacíos importantes que merecen la atención de futuras investigaciones. De todas ellas nos interesa resaltar dos puntos, que concentran el abordaje de la presente investigación.

El primero de ellos, es que los estudios de minería aurífera en poblaciones indígenas han sido desarrollados mostrando tres temas: primeramente están aquellos que muestran los

conflictos de corte social desatados entre mineros e indígenas; otro grupo concentra su análisis en las medidas estatales para ordenar la minería en Madre de Dios, donde al mismo tiempo se desarrollan las superposiciones de las concesiones mineras sobre territorios indígenas; finalmente se encuentran estudios que señalan los cambios al interior de las comunidades.

Sin embargo, gran parte de los estudios fueron realizados entre fines del siglo pasado e inicios del presente, destacando la poca presencia de estudios antropológicos sobre el tema (y más si se tratan de estudios etnográficos); situación que no ha cambiado en los últimos años. Otro punto a tener en cuenta, es que los textos revisados muestran poca profundidad en el análisis de los cambios socioeconómicos al interior de las comunidades debido a la presencia de la minería en sus territorios. De manera transversal, en toda la literatura revisada si bien existen menciones a la labor juvenil, estas son muy vagas y de cortas líneas en los textos, lo que genera más dudas que respuestas²⁶; así, las referencias a la situación juvenil en contextos mineros de Madre de Dios son prácticamente inexistentes.

El segundo punto, tiene que ver con los estudios de juventud indígena en América Latina, y específicamente en Perú. Para el caso de los estudios latinoamericanos, son escasos los textos que abordan a las juventudes indígenas vinculadas a sus comunidades de origen. Pese a ser una preocupación inicial la de indagar escenarios no urbanos, los posteriores estudios antropológicos se han concentrado en subrayar los procesos y manifestaciones juveniles al interior de las urbes y en contextos metropolitanos. De ahí la urgencia de volver a mirar a los jóvenes al interior de las comunidades y cómo se sitúan y experimentan su juventud en estos espacios. Por el lado peruano, es evidente que el tema se encuentra todavía en fase exploratoria, siendo los escenarios educativos y urbanos los que vienen concentrando importancia. Pese a que en un inicio se visibilizaron los ritos de paso al interior de los grupos indígenas, hoy en día es urgente visitar a estos sujetos, ya no como agentes y receptores pasivos al interior del grupo, sino como sujetos capaces de ejercer su agencia y con estrategias y expectativas propias, seas estas vinculadas o no a sus comunidades de origen.

²⁶ Por ejemplo, existen breves testimonios que relatan la situación de jóvenes indígenas en comunidades del Alto Madre de Dios (Rey, 2005), y de jóvenes Matsigenka en el Alto Urubamba (Ábalos Illa, 2011). Sin embargo, estas referencias están contenidas por opiniones muy generales que no permiten en sí la comprensión del tema a tratar.

Siendo así, la presente investigación pretende llenar algunos vacíos de conocimiento. El primer lugar, desde un estudio etnográfico y exploratorio, nos interesa visibilizar la situación juvenil indígena dentro del contexto de minería aurífera en Madre de Dios. En segundo lugar, a nivel latinoamericano, nos interesa volver a mirar los espacios comunales dado los vertiginosos procesos de transformaciones que vienen atravesando en la actualidad, para luego comprender cómo se posicionan los y las jóvenes indígenas y cómo sus expectativas pueden o no estar concatenadas a sus comunidades. En el caso peruano, busca contribuir a la emergencia de los estudios sobre juventud indígena en espacios amazónicos y con presencia de actividades extractivas al interior de las comunidades nativas.

Todo esto conlleva al reto de descentrar el análisis adultocéntrico de varias problemáticas sociales, y al mismo tiempo, considerar a los jóvenes no como agentes pasivos de su realidad, sino como actores en contante tensión y transformación dentro y fuera del ámbito comunal. Esto es, considerarlos como sujetos plurales capaces de ejercer su agencia en distintos escenarios en los que transitan.

6. Aproximaciones metodológicas

6.1. El método de Investigación

El presente estudio ha sido realizado desde el método etnográfico por dos razones principalmente. La primera, porque la etnografía nos permite conocer los significados y las practicas locales que construyen los sujetos sobre diversos fenómenos que se desarrollan al interior de un grupo social (Guber, 2005). La segunda razón, se debe a que la etnografía permite conocer desde dentro y de primera mano, las complejas relaciones que se entretajan en la vida social (Guber, 2011), priorizando la perspectiva de los mismos actores y cómo significan y comprenden estas relaciones (Restrepo, 2016).

Dado que existe poca literatura académica que aborde el tema de juventud indígena y su vinculación con el desarrollo de la minería aurífera en territorios amazónicos, la presente investigación goza de un carácter exploratorio y por ello mismo de un diseño metodológico flexible que ha sido modificado en el transcurso del trabajo de campo. Así, la etnografía posibilitó acercarnos a las prácticas y significados que desarrollan los jóvenes indígenas sobre el contexto extractivo informal e ilegal en el cual se encuentran insertas sus comunidades, y por supuesto, ellos mismos.

Inicialmente tenía la idea de realizar el trabajo de campo intensivo dentro de las mismas comunidades nativas. Esto es, la idea de desarrollar una etnografía situada dentro de un espacio geográfico determinado que pudiera significar la comprensión del problema de investigación. Sin embargo, al estar inserto en terreno de estudio pude notar que los espacios por los que circulaban e interactuaban los jóvenes indígenas no estaban restringidos prioritariamente al interior de sus comunidades, sino que mantenían un intercambio vivo y permanente con la ciudad. De la misma forma, las dinámicas que mantienen en la actualidad sus comunidades nativas – como los desatados por la presencia de minería en sus territorios – no pueden ser entendidas restringiéndolas a un espacio geográfico determinado puesto que desde mediados del siglo XX mantienen fuertes conexiones con la ciudad.

Dado este escenario y el carácter móvil de los jóvenes, me incliné por realizar una *etnografía multisituada*, que en simple busca comprender diversos aspectos de la cultura (objetos, significados culturales e identidades) y el comportamiento de las personas que se encuentran circulando en diversos contextos y lugares, trascendiendo así las nociones tradicionales de hacer etnografía (Marcus, 1995). Esto es, poner de manifiesto las arquitecturas de conexión y flujos diversos de espacios en los que se encuentran sumergidos nuestros sujetos de estudio.

Por ello establecí residencias y tiempos diferenciados para abordar la situación juvenil de ambas comunidades. Para el caso de San Jacinto mi residencia se movilizó entre Puerto Maldonado y la comunidad durante los meses de abril y agosto del 2017. En Tres Islas la situación fue casi parecida con la diferencia del tiempo del campo y las consideraciones que señalé en la primera parte de la tesis. Si bien visitaba el territorio de esta última comunidad con cierta regularidad durante abril y agosto del 2017 – puesto que una importante vía de transporte para llegar a San Jacinto se da a través de Tres Islas – mis viajes para abordar específicamente la situación juvenil de esta comunidad se dio entre junio y agosto del mismo año.

De este modo, la presente tesis aborda la problemática planteada desde dos puntos. En el primero, nos dedicamos a entender el contexto de las comunidades nativas, las dinámicas comunales internas y sus vinculaciones con los flujos urbanos. El segundo, entendiendo lo más posible el contexto de las comunidades, pasamos de un plano macro a

concentrarnos en los jóvenes indígenas y sus dinámicas de vida dentro y fuera del contexto comunal.

6.2. Las técnicas de investigación

Para atender al problema de la investigación he utilizado diferentes técnicas que han respondido a los flujos y dinámicas que se han presentado durante el desarrollo de mi trabajo de campo.

Para el caso de San Jacinto, se han utilizado 5 tipos de técnicas. 1) Entrevistas semiestructuradas a tres tipos de actores: el primero a personas mayores de la comunidad quienes han ocupado algún cargo en la junta directiva antes y después de haberse constituido legalmente como comunidad nativa; los segundos actores han sido jóvenes indígenas (varones y mujeres) quienes participaban activamente en las gestiones de esta comunidad, y también a quienes se mantenían expectantes de las diversas situaciones coyunturales; los terceros actores han sido personas externas a la comunidad (representantes de ONGs en Puerto Maldonado, técnicos particulares y funcionarios estatales) que han mantenido algún vínculo con la comunidad. 2) Establecí entrevistas grupales con diversos grupos etarios dependiendo de la situación y respetando la agenda de debate que se generaba en el momento, o después de las reuniones internas entre las familias de la comunidad. 3) El contacto prolongado en el campo ha permitido la aplicación de historias de vida, sobre todo a los jóvenes que mantienen flujos interesantes entre la ciudad y su propia comunidad. 4) A todo ellos se suman algunos mapas parlantes que permitieron situarnos en el territorio comunal cuando hacíamos visitas a los campamentos mineros. 5) Por último, la observación participante ha sido aplicada como técnica transversal y primordial durante el tiempo que duró el trabajo de campo, y en distintas esferas de acontecimientos intra y extra comunales. Por otro lado, si bien no es considerado como técnica de investigación, se han realizado varias conversaciones informales con diferentes personas, respondiendo sobre todo a eventos coyunturales al interior y exterior de la vida comunal.

Dado la situación de mi campo en Tres Islas, la principal técnica utilizada ha sido la observación participante sobre todo dentro del espacio comunal. Así mismo, se ha utilizado la entrevista semiestructurada a tres tipos de actores: a autoridades comunales, jóvenes (varones y mujeres) que se encontraban cursando estudios superiores en la ciudad, y a profesionales externos (personal de la posta médica y la escuela comunal) que

laboraban al interior de la comunidad. Como tercera técnica, y dado la difícil situación de identificación y contacto con varios de los jóvenes y familias de la comunidad, y más aún por la prolongada protesta que realizaban los profesores a mediados del 2017, establecí un focus group a estudiantes de secundaria del colegio de Tres Islas con la ayuda de la convocatoria del presidente comunal de entonces. Por último, utilicé algunas técnicas gráficas con estos estudiantes del colegio. Para el caso particular de esta comunidad, las conversaciones informales que sostenía con las personas al interior de Tres Islas y durante el trayecto de viaje entre Puerto Maldonado – la comunidad, y viceversa, han sido primordiales para comprender lo más posible la situación de los jóvenes y el vínculo con su comunidad.

6.3. Sobre el compromiso de confidencialidad

Antes de continuar, es necesario mencionar que el compromiso de confidencialidad estaba inscrito de manera transversal en el diseño de mi estudio por el tema que decidí abordar. Esta labor se vio reforzada aún más por las controversias que se presentaron durante mi trabajo de campo, y sobre todo, por las repercusiones que pudieran existir posteriormente entre mis informantes no expertos (como señale en las primeras secciones de la presente tesis). Por estas razones, para garantizar el compromiso de confidencialidad he omitido los nombres reales y alterado algunos otros datos no significativos que garantizan el pleno anonimato de mis informantes.

Capítulo II

Transformaciones espaciales del territorio Shipibo en Madre de Dios: De la historia de los Shipibo a la conformación de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto

Este capítulo tiene como objetivo mostrar la constitución territorial de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto a partir de la presencia histórica de los indígenas Shipibo en la región de Madre de Dios, y los procesos actuales que vienen realizando para lograr la consolidación de sus territorios dentro del contexto de desarrollo de minería informal del oro. Para ello, desarrollaremos tres componentes. En el primer acápite, abordaremos en extenso la historia de la presencia de los Shipibo en Madre de Dios. Seguidamente, se muestra la formación del territorio Shipibo en la región, a raíz de los procesos que llevan a que Tres Islas y San Jacinto se constituyan como comunidades nativas independientes. En el tercer componente se exponen las dinámicas de transformación espacial y las luchas por la consolidación del territorio de ambas comunidades nativas, influenciados fuertemente por el desarrollo de la minería informal del oro en los espacios comunales. Todo ello permitirá comprender cómo la constitución histórica de los Shipibo en la región, repercute en la actualidad en las particulares agendas comunales de Tres Islas y San Jacinto.

1. Los Shipibo en Madre de Dios

Los Shipibo son uno de los grupos indígenas más numerosos que existe en la amazonía peruana en la actualidad y se encuentran mayormente diseminados en varias comunidades a lo largo del río Ucayali. Su origen está comprendido por fusiones culturales junto a otros grupos como los Conibo y los Shetebo. En relación a su lengua, pertenecen a la familia lingüística Pano, del que también son parte otros pueblos indígenas como los Amahuaca. De acuerdo con información vertida por el Ministerio de Cultura del Perú, actualmente se pueden encontrar poblaciones shipibo en regiones como Ucayali, Loreto, Huánuco y Madre de Dios; incluso un grupo de ellos se encuentran ubicado en Lima, la principal urbe peruana.

De acuerdo con Morin (1998), la denominación de Shipibo proviene de los términos *shipi* y *bo* que significan mono y su pluralización, respectivamente. Por lo general fueron identificados así porque anteriormente solían pintarse de negro gran parte del rostro con

huito; esto les daba un parecido con los monos (Morin, 1998: 289). Esta práctica también fue reportada por Girard (1958) en su visita a los asentamientos Shipibo en Ucayali durante el siglo pasado. Los Shipibo, también han sido denominados y conocidos como *chama*, término empleado por personas mestizas como una forma despectiva para referirse a ellos y establecer su superioridad (Morin, 1998: 287-289).

Para comprender la presencia de shipibos en Madre de Dios, es necesario realizar primero una breve referencia al contexto histórico y las principales actividades económicas que han dinamizado esta región. Así mismo, conviene señalar que los registros históricos sobre su presencia en el lugar son escasos. Las fuentes más importantes fueron realizadas por Rummenhoeller (2003) [1983], quien usando la etnohistoria y otros textos de la época reconstruye la presencia de este grupo en el lugar. Acompañan a este motivo los esfuerzos de un grupo de indígenas Shipibo de Madre de Dios (Estarque, Rengifo y Virisuma, 2007; Jipa, 2017) quienes a partir de algunos textos intentan preservar la memoria de sus antepasados. Siendo así, en esta sección profundizo la historia de los shipibo en esta región en base a entrevistas a profundidad que realicé a las personas mayores de San Jacinto, y que al mismo tiempo complementan las fuentes escritas antes mencionadas.

Haciendo breve referencia histórica a Madre de Dios, García Altamirano (2003) sugiere que la ocupación humana en la región puede comprenderse en dos momentos. El primero, estrechamente vinculado a la ocupación de población indígena nativa de la zona y su relativo desarrollo autónomo (para lo cual refiere a la existencia de restos arqueológicos y los estudios históricos y etnohistóricos)²⁷. El segundo, el de “la colonización contemporánea”, se daría inicio con los esfuerzos españoles para ingresar a este territorio, seguido por la constitución de esta región como espacio productivo de los frentes extractivos de productos como la cascarilla, el caucho, la shiringa, y últimamente el oro. En buena medida estos frentes extractivos fueron impulsados por las dinámicas de los mercados europeos que posteriormente constituirían la existencia de la región de Madre de Dios como parte del Estado peruano (García Altamirano, 2003: 18-24).

Especificando sobre este segundo momento, los orígenes de las dinámicas actuales por las que atraviesa Madre de Dios, obedecen a los procesos extractivos del caucho y la shiringa (conocidos como “la época del caucho”), suscitados en la segunda mitad del siglo

²⁷ Para una revisión sobre las poblaciones originarias en la región se puede consultar a Paredes (2014), quien utiliza diversas fuentes de corte histórica y etnohistórica para explorar sobre todo este periodo.

XIX a raíz del descubrimiento del proceso de vulcanización en el mundo. Esto produjo que la presencia de población foránea se constituyera de distintas maneras en territorios de poblaciones indígenas (Lossio, 2002; Paredes, 2013).

Es justamente este segundo momento en el que se inscribe la presencia de indígenas shipibo en la región de Madre de Dios. Los shipibo no son originarios del lugar y su existencia en la zona se remonta al contexto de la época del caucho por el que atravesó el Perú durante los siglos XIX y XX.

1.1. Historia de los Shipibo en Madre de Dios

Durante la primera década del siglo XIX numerosas familias shipibo provenientes de Yarinacocha y Pucallpa en el Ucayali fueron llevados a Madre de Dios como mano de obra para trabajar en el fundo Iberia, propiedad de Máximo Rodríguez, uno de los principales caucheros que se estableció en la amazonía suroriental peruana²⁸. Esto debido a que varios grupos indígenas originarios de Madre de Dios, como los Iñapari, disminuyeron considerablemente su número por las correrías que realizaban otros caucheros de la zona con la finalidad de capturarlos y llevarlos como mano de obra gratuita a sus respectivas propiedades²⁹. Ya establecidos en el fundo Iberia, los shipibo se desempeñaron en diversas actividades: los varones se dedicaban principalmente a la extracción y búsqueda de caucho y shiringa, mientras que las mujeres se dedicaban a labores domésticas, la agricultura y la crianza de animales menores. A diferencia de otras poblaciones indígenas, la probabilidad de que los Shipibo huyeran era mínima puesto que al salir en busca de caucho y shiringa sus familias, sobre todo mujeres y niños, se quedaban a trabajar al interior del fundo (Rummenhoeller, 2003: 165-169).

“Los shipibo han venido traídos pues por Máximo Rodríguez, por caucho. Ese tiempo cuando existía la esclavitud, a ellos les han llevado a Iberia a trabajar [...] Engañándoles les han traído, que les van a dar terreno, que van a pasar buena vida, pero en realidad han venido para que les esclavicen. Creo que les daban un pantalón, una camisa, y por eso tenían que entregar una bola de goma

²⁸ Una referencia interesante y más extensa sobre la participación de otros caucheros en Madre de Dios puede encontrarse en Paredes (2013).

²⁹ García Altamirano señala que junto a las correrías de indígenas producto del ciclo cauchero, la presencia de epidemias como la viruela y la tos ferina, tuvo un fuerte efecto en la disminución de la población indígena originaria de la región. Todo ello habría propiciado que indígenas de otras regiones como los Yine, Kichwa Runa, Ashaninka y otros sean llevados a Madre de Dios como personal de trabajo de los patrones caucheros (García Altamirano, 2003: 24-25).

[...] Entonces les han dado colocaciones (a los shipibo), digamos cada vez que cortaban goma tenían su sector pues. Entonces ese le entregaba y le decían ‘acá vas a cortar’. Y a las mujeres le dejaban en Iberia mismo trabajando en otras cositas. A los maridos no más les mandaban a cortar goma pues. Hacían dice bolones de 90, 100 kilos, cómo será eso. Entonces eso ellos entregaban a la casa Máximo Rodríguez. Ese era el trabajo de ellos. Cada persona tenía su colocación y así les explotaba Máximo Rodríguez” (Entrevista a Shipibo, 70 años)”.

Dentro del fundo Iberia las condiciones de explotación y abuso eran frecuentes. Los capataces, por lo general de procedencia española, ejercían relaciones de poder sobre los indígenas, a quienes castigaban si ponían resistencia. En varias ocasiones, los capataces abusaban de las mujeres indígenas mientras los varones se encontraban trabajando lejos:

“Y otra cosa que los españoles eran muy vivos. Ellos eran los capataces, entonces esos, con las chibolas que han venido de allá (Pucallpa), esos pendejos se abusaban de las mujeres. Esos le abusaban. De esos hay varios, por ejemplo, su papá de mi señora era como gringo, era cruce español. Una tira de abusivos eran pues. Les mandaban a trabajar (a los varones) y ellos ya les engañaban a las mujeres para gozárselas pues” (Entrevista a shipibo, 70 años).

“Ahí (en el fundo) dice a las 4 de la mañana les llamaban los patrones: ‘ya vamos a trabajar, lleven a trabajar’. Les botaban al agua y ese tiempo le daban látigo, le daban su trago y les llevaban. Eso me contaba mi papá ¡Qué otros abusos también harían ellos! Porque ese tiempo los españoles se abusaban de las mujeres shipibas y hasta les hacían hijos” (Entrevista a shipibo, 75 años).

Al pasar las décadas, el auge que desencadenó la economía dinamizada por la extracción del caucho en el Perú empezó a desvanecerse debido a los precios y la oferta internacional³⁰. Esta situación generó que varias barracas caucheras de Madre de Dios fueran abandonadas, sobre todo aquellos negocios que se dedicaban exclusivamente a la

³⁰ Paredes refiere que durante las dos primeras décadas del siglo XX los principales países nórdicos como Inglaterra empezaron a invertir en plantaciones de hevea en Malasia debido a la importancia internacional que significaba la economía del caucho. Esta situación, junto a la oferta proveniente de otros países de Asia, condujo a que se incrementara la producción de caucho y que su precio internacional descendiera considerablemente. Esto tuvo un importante efecto en la extracción de caucho en el Perú, puesto que provocó la recesión económica de esta actividad (Paredes, 2013: 31-34).

extracción de la goma. Sin embargo, hubo otras que se mantuvieron a flote debido a que combinaban la extracción de caucho con otras actividades económicas.

Esta es la situación del fundo Iberia, donde no sólo se dedicaban a la extracción de goma, sino que además desarrollaron la ganadería, la agricultura y posteriormente la producción de aguardiente y la extracción de castaña. Todo ello condujo a que el fundo desarrolle fuertes vínculos comerciales con Brasil y Bolivia, al mismo tiempo que les daba una cierta autosuficiencia. Cuando la Corporación Peruana del Amazonas se hizo cargo del fundo Iberia en 1943, intentando la reactivación de la economía del caucho en la región debido a la disminución de la producción asiática por la segunda guerra mundial, encontró a un importante número de indígenas Shipibo en condiciones de esclavitud. Luego de que la Rubber Corporation construyera una pista de aterrizaje en 1944, ofreció a varios Shipibo la oportunidad de regresar a Pucallpa. Algunos accedieron y otros decidieron continuar en Madre de Dios (Rummenhoeller, 2003: 170-180), desde donde algunos contingentes de indígenas emprendieron el retorno al Ucayali por cuenta propia. Este es el caso de los Shipibo que se asentarían luego en las hoy comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto.

1.2. Los “nueve iberianos” y la fundación de Tres Islas

Debido a las condiciones de abuso y explotación que sufrían los indígenas en el fundo Iberia, varios de ellos tomaron la decisión de escaparse para luego iniciar su camino de retorno a sus lugares de origen. Este es el caso de un grupo de shipibos quienes decidieron huir antes de que la nueva administración (de capitales estatales y norteamericanos) del fundo Iberia les ofreciera retornar en aviones “catalina”. Otro grupo decidió regresar a Pucallpa tomando la oferta que les ofreció la nueva administración. Sin embargo, existía otro contingente de shipibos quienes luego de habérseles “liquidado” el total de su trabajo en el fundo, decidieron emprender el camino de retorno por su propia cuenta, tomando como referencia la ruta a través del río Piedras y posteriormente el río Madre de Dios:

“Entonces ellos trabajaban ahí (en el fundo), prácticamente les explotaban a los viejos pues; por un pantalón, una camisa ¡Cuántas bolas de goma entregarían! Entonces de ahí cuando ya se han liquidado, ya se habían cansado de trabajar, se han dado cuenta que los españoles les estaban esclavizando ahí (porque) de ese modo de Yarinacocha les traen a ellos. Entonces qué dice mi viejo ‘vámonos, vámonos a nuestro pueblo’, entonces se liquidan ellos. Yo he visto la liquidación,

mi hermano tiene la liquidación de mi viejo, él se ha liquidado en Iberia. Entonces ellos vienen ya por el camino, ese tiempo era trocha desde Iberia” (Entrevista a Shipibo, 70 años).

“Los que han quedado aquí estaban de viaje en agua por el río Madre de Dios, entonces los que se han quedado acá somos los que estamos aquí [...] Claro, hemos venido hartos pero los otros han pasado, han seguido su viaje. Mi papá se liquida de Máximo Rodríguez; o sea, se termina de trabajar y pide su liquidación, si debe o tiene saldo. A mi papá le han dado un pequeño saldito, entonces el patrón que le decíamos antes le ha prometido llevar en un avión catalina a Pucallpa, pero ellos no quisieron sino irse con los demás por acá. Según también otros Shipibo se han escapado porque había mucha explotación, pero nosotros hemos venido libremente. Entonces ellos decidieron venirse caminando.” (Entrevista a shipibo, 75 años).

“Después de varios años un grupo de mis paisanos Shipibo deciden retornar a su pueblo. Entonces sucede en eso (que) una noche se deciden escaparse de Iberia por una trocha. En el día se tenían que esconderse para que no les encuentren los capataces, y de noche no más caminaban.” (Entrevista a shipibo, 60 años).

De esta manera un gran contingente Shipibo emprende el retorno a Pucallpa desde el fundo Iberia. En el trayecto del viaje llegan a varios lugares como Firmeza y Lucerna, donde permanecieron un corto tiempo. Aquellos que habían escapado anteriormente, pudieron alcanzar a este contingente con quienes emprendieron el camino de retorno a Pucallpa. Una vez que alcanzaron la desembocadura del río Piedras con el río Madre de Dios emprendieron el viaje por río, construyendo sus canoas y parando en varios lugares para abastecerse de alimentos.

“[Luego] acampan en Lucerna donde han estado como dos años. De ahí se trasladan continuando el rumbo. De ahí por río. Ese tiempo todo era tangana, en canoa no más surcaban. Meses, meses estaban así en tangana hasta que llegan a un cruzadero ¿Y qué pasa? Cuándo nosotros estábamos viniendo, mi hermano el mayor se enferma en el viaje. Ya pues y ahí se posicionan en Tres Islas ya, entonces ahí se quedan ellos” (Entrevista a shipibo, 70 años).

“De Iberia hemos venido a Lucerna, por el (río) Piedras. A los dos meses bajamos a la boca del río Piedras, y de ahí hemos bajado por la ruta de Madre de Dios [...] Por tierra han venido de Iberia hasta el río Piedras, y luego hemos ido en grande canoa. Ese tiempo había harto cedro a la orilla del río y de eso hacían las canoas, y con tangana que llamamos y con su remos en la popa, ahí surcaban pues. Estuvimos dos meses más o menos, de ahí se enferma mi hermano mayor, de ese modo nuestro grupo se queda y los demás se han ido. De ahí nos hemos quedado definitivo aquí” (Entrevista a shipibo, 75 años).

A finales de la década del 40 del siglo pasado, luego de pasar por Puerto Maldonado y continuar el viaje navegando por el río Madre de Dios, un grupo de shipibos – como mencionan los testimonios – deciden quedarse por un tiempo debido a las complicaciones de salud de uno de sus integrantes, mientras que el otro contingente decide continuar con el viaje. El grupo que se quedó estaba conformado por nueve Shipibo varones representantes de sus respectivas familias, emparentados entre sí, y a quienes en la tradición oral se les conoce como “los nueve iberianos”. Estos “antiguos” Shipibo son Arsenio Vargas, Constantino Quirisina³¹, Máximo Estanico, Silvestre Pio, Miguel Jipa, Mamerto Álvarez, Ramón Valles, José Collantes y Manuel Chávez³².

Durante el lapso de tiempo que duró la recuperación del miembro enfermo, acordaron trabajar en las tierras de la familia Franco que se encontraba cerca del lugar donde se establecieron. Debido a la distancia y tiempo transcurrido de la partida de sus paisanos con rumbo a Pucallpa, este grupo decide quedarse y no seguir con el viaje de retorno. De esta manera, estos “nueve iberianos” y sus respectivas familias llegan a establecerse en el lugar donde había tres islas bien marcadas. Este hecho significó la fundación de Tres Islas como lugar de residencia y posterior caserío de los shipibos en Madre de Dios.

“A Tres Islas llegamos en 1948. Le dicen así porque habían tres islas, y solamente ahí, ese tiempo le llamaban Playa Alta. Ahí vivía Evangelino Leguía y también

³¹ Gran parte de las fuentes orales que contiene el texto de Rummenhoeller (2003) [1983] sobre la historia de los shipibo en Madre de Dios se basa en entrevistas realizadas a Arsenio Vargas y Constantino Quirisina. Este último aparece apodado como “papicoshta”; sin embargo en las entrevistas que realicé este personaje es recordado como “papacoshta”, uno de los pocos chamanes de este grupo de nueve iberianos.

³² Estarque, Rengifo y Virisuma (2007) mencionan que el grupo de shipibos que se asentó inicialmente en Tres Islas estaba conformado por un aproximado de 50 familias. Sin embargo, de acuerdo a las entrevistas que realicé este número no haría referencia a las familias, sino al total de personas (incluyendo varones, mujeres y niños) que se asentaron en Tres Islas. Los “nueve iberianos” que se menciona líneas arriba son considerados en la tradición oral como los jefes de las grandes familias que se asientan en Tres Islas.

había un hacendado que era Clemente Franco, que era iqueño de Ica. Él se dedicaba a la agricultura, la ganadería y también era medio doctor, curaba enfermedades con remedios caseros. Y con él ya se ponen a trabajar jornaleando los shipibos” (Entrevista a shipibo, 75 años).

“Ahí había un señor Clemente Franco que vivía ahí, entonces ya se encuentran con él, y les da trabajo a ellos ahí. Él era un hombre de tener billete, entonces ahí se quedan. Entonces ellos (los shipibo) dicen ‘mejor nos quedamos acá, vamos a hacer, como somos nueve vamos a hacer nuestro pueblito, vamos a juntar gente’, y de ese modo se posicionan en Tres Islas, hacen sus casas, todo ya pues. Y ahí al frente había tres islas bien puestas, uno acá, otro así y otro por el medio del río, por eso le llaman Tres Islas. Tres Islas está fundado por los nueve iberianos” (Entrevista a shipibo, 70 años).

Ya establecidos en su nueva residencia, los Shipibo empezaron a desarrollar varias actividades de subsistencia como la pesca, la caza, la recolección y la agricultura. Sin embargo, también empiezan a articularse con actividades remuneradas como la extracción de madera. Una de ellas fue impulsada por el hacendado de la zona, Clemente Franco, con quien los indígenas empezaron a trabajar en labores agrícolas y de madera.

“En ese tiempo por la cercanía jornaleaban con Franco y trabajan madera, chacra. Mi papá también ha jornaleado con Franco. Iba meses a trabajar madera, ese tiempo había cantidad de cedro en Madre de Dios, llevaban gente para dos, tres meses y bajaban con 20 mil, 30 mil pies de madera. Así jornaleaban. Y Franco les pagaban, ya no había explotación con él. Les pagaba. Luego ya no solamente trabajaban con Franco, sino se iban a trabajar con los Zegarra, los Otsuka, con otra gente más arriba también. Así se jornaleaban” (Entrevista a shipibo, 75 años).

De esta manera, los Shipibo que antes fueron llevados desde Yarinacocha al fundo Iberia, propiedad del cauchero Máximo Rodríguez, donde eran sometidos a arduos trabajos en condiciones de esclavitud, y que años más tarde iniciaron su proceso de retorno a su lugar de origen, llegaron a establecer su residencia en Tres Islas y su presencia étnica en la región de Madre de Dios.

2. Entre Tres Islas y San Jacinto: la emergencia del territorio Shipibo en Madre de Dios

Ya constituidos en Madre de Dios, la quebrada de Aguas Negras, ubicada en la parte del bajío, fue inicialmente la zona donde los Shipibo empezaron a desarrollar su vida en Tres Islas. Ahí empezaron a construir sus primeras casas y a desarrollar sus actividades tradicionales grupales con una clara distinción de género y de rangos de edad. Los varones se dedicaban a la caza, la pesca y algunos trabajos de extracción de madera; las mujeres por su parte desarrollaban actividades de horticultura y del cuidado del hogar. Los adultos tenían su propio espacio que no podía ser vulnerado por la presencia de los miembros más jóvenes.

“Antes tu cazabas un pescado o animal grande y nos compartíamos con toditos. A la hora de comer también invitábamos a toditos los vecinos. Una mesa redonda entre todos los papás, hermanos, hijos; las mujeres servían, traían su olla de comida y bonito compartíamos. Los varones y las mujeres grandes estábamos juntos comiendo, pero los chiquitos eran aparte. Antes había más disciplina porque los chicos no tenían que escuchar las conversas de los mayores”
(Entrevista a shipibo, 75 años).

Si bien seguían fabricando elementos de su cultura material tradicional como arcos, flechas, canastos, algunos artefactos y otros, estos fueron disminuyendo con el tiempo debido al constante contacto que tenían con objetos más citadinos. Incluso debido al estilo de vida que tuvieron en el fundo Iberia, los Shipibo ya habían dejado de usar sus vestimentas tradicionales.

Respecto a la organización social, por lo general todas las familias mantenían fuertes lazos de conexión entre ellos debido a que los troncos familiares de los nueve iberianos estaban emparentados entre sí. Siendo así, los matrimonios se desarrollaban entre primos cruzados o entre algunos “paisanos” suyos que con el tiempo irían llegando a Tres Islas. Por esta misma razón, los Shipibo decidieron tomar como voces autorizadas a los nueve iberianos para regular la vida de su naciente comunidad. Cuando tocaba realizar algunas coordinaciones con los colonos de la zona y que significaran un compromiso del grupo, los “antiguos” eran quienes convocaban a una reunión para la toma de decisiones.

Un dato interesante a resaltar es que durante este tiempo los Shipibo mantenían conversaciones tanto en su propia lengua y en castellano, sin dificultades. El primero por lo general era usado dentro de la vida familiar y comunal, mientras que el castellano era utilizado al momento de establecer conversaciones con los colonos. Es decir, durante este tiempo la lengua shipibo gozaba de plena vigencia y con un importante número de hablantes.

Así mismo, a finales de la década de 1950 Tres Islas experimentaría la llegada de nuevos pobladores externos a su grupo étnico, como los Ese'ejá y otros contingentes provenientes de los andes quienes empezaron a desarrollar diversas actividades (agricultura, madera, ganadería y minería) a lo largo del territorio.

La minoritaria presencia Ese'ejá en Tres Islas se remonta a la historia de las correrías de indígenas que realizaban por entonces los patronos caucheros y que fueron luego puestos a disposición de los misioneros. Luego de ser capturados, varios indígenas Ese'ejá fueron llevados a la misión de El Pilar, de donde al pasar los años y luego trabajar durante un tiempo en la misión, algunos lograron “conseguir su libertad”. Posteriormente se posicionaron en Tres Islas, donde empezaron a participar de la vida al interior de este caserío.

“Esto (Tres Islas) era antes un territorio Ese'ejá y los Harakbut que eran pueblos indígenas netos del lugar, nacidos en Madre de Dios [...] Entonces llegaron los misioneros al sector del El Pilar, ahí había una misión, y entonces los padres llegaban como cazadores de indígenas y los evangelizaban. Una vez que estaban evangelizados, ellos ya eran colaboradores de otra caza de indígenas. Fue un momento de tensión, porque algunos hablan bien y otros hablan mal de los padres [...] Y ellos (los indígenas) luego llegaban a una determinada edad avanzada y le decían ‘sabe qué padre, ya te he acompañado mucho tiempo y ya quiero mi libertad para andar solo’. Y dice que el padre le decía que ‘ya mucho has trabajado y te has ganado el derecho a tu libertad, entonces escoge la mujer que quieras para que te acompañe’. Entonces una de esas mujeres fue mi abuela. A mi abuela le han chapado en la parte de Bolivia [...] y ahí le llevan a la misión, en la misión estaba ocho años y cuando el que era mi abuelo ya le da su libertad el padre, mi abuelo le escoge a mi abuela para que sea su compañera y de ese modo mi abuela se sale de la misión. Ya tendría 25 años más o menos, entonces

mi abuelo como ya tenía su libertad se viene a asentar acá (a Tres Islas). Este es su chacra, en ese entonces no había carretera ni nada. Aquí empieza a trabajar como el padre le había enseñado. Entonces él tenía su cacao aquí, y aquí tenía su arrocito, su platanito. Este era su chacra, entonces él vivía acá, y entonces mucha gente migrante viene a migrar acá (a Tres Islas)” (Entrevista a Ese’uja, 43 años).

“Dice que a mis familias les habían puesto en una casa grande (en la misión El Pilar), o sea como animales dice que les habían encerrado. Entonces ellos estaban prohibidos de hablar su dialecto a sus hijos pequeños, si hablaban les metían palo, les pegaban. No eran padres, eran misioneros (los que hacían eso) en El Pilar, los primeros que llegaron a Puerto (Maldonado) pues [...] pero yo digo así que por mis venas hay sangre serrana pero también indígena, yo soy de mi padre que no es de aquí, es de afuera, de Puno, pero yo tengo los dos rasgos porque mi bisabuela es Ese’uja” (Entrevista, mujer Ese’uja, 39 años).

“Mira, ese tiempo que nosotros estábamos (pequeños) no había Ese’uja. Los Leguía no sé qué etnia serán, pero él es el único que estaba en Playa Alta. Ahora los Valles son Ese’uja, el hijo del viejo Ramón Valles que también tiene su hijo con el mismo nombre, él viene a vivir con una de mis tías. O sea que los Valles vienen a ser un poco Ese’uja y Shipibo. Cuando conviven con la familia es que ya vienen (a Tres Islas). Ese Tomas Guani que te digo, ese también es Ese’uja. Ese vive con uno de los Valles pero ya se radican en Tres Islas (después). Los Valles son Shipibo por madre ya pues [...] Ah! Y los Villar por madre son Ese’uja. El viejo Villar qué (etnia) será. Los Oscalla es reciente, ellos han venido por la minería. Ellos son serranos (que) vienen de Puno, (tienen) mamá y papá serrano. Y como trabajaba oro tenía su terreno por Playa alta, y (ahora) aquí mismo en Tres Islas tienen su tiendita.” (Entrevista a Shipibo, 75 años).

Desde entonces, Tres Islas empieza a tener una conformación multiétnica, que si bien tiene una predominancia de indígenas Shipibo, también está constituida por familias Ese’uja y de otros grupos provenientes de los andes (Cusco y Puno, principalmente). Estos grupos empezaron a establecer lazos de parentesco y uniones conyugales con los Shipibo sin que esto haya significado problemas al interior de la vida del caserío.

2.1. La educación en Tres Islas

Durante los primeros años en Tres Islas, los Shipibo empezaron a ver la educación como una herramienta necesaria para evitar que volvieran a ser engañados por personas externas a ellos como en la época del caucho. Es justamente este contacto con los colonos y la ciudad, junto con las brechas de desigualdad que se generaban en esta relación, lo que impulsó a los “antiguos” a conversar con la familia Franco con la intención de habilitar una escuela en Tres Islas. Ya por entonces había un número considerable de niños y jóvenes al interior del grupo.

“De ahí hemos empezado a conversar sobre la escuela (porque) nosotros ya éramos grandecitos ya pues. Ese tiempo era inspector el que decidía para que haya un centro educativo. Y conversaron con los padres de familia y en base a él se construye una escuela acá y viendo cuantos alumnos había. Primeramente hemos estudiado en su casa de él (Clemente Franco), de ahí pasamos a la casa de una comunera en Aguas Negras, de ahí se traslada otra vez la escuela a la altura pero en el terreno de Franco. Ahí sí ha durado ya. Era mixto (la escuela) y el primer profesor se llamaba Manuel Gonzales. Y como había hombres y mujeres han pedido una escuela para mujeres. (Entonces) ha funcionado ese, y de ahí no hubo chicas. Y esa escuela de mujeres de Tres Islas ese es Las Mercedes en Puerto (Maldonado). Y nosotros hemos sido los primeros alumnos de Tres Islas. Yo me acuerdo toditos los que hemos estudiado; ahí estábamos yo, mi hermano Juan, mi hermana Angélica, mi hermana María, los Jipa también, los Valles, Leguía, todos ellos. De ahí se trasladó la escuela donde ahora está ahí (pero) primero se trasladó a orillas del barranco” (Entrevista a shipibo, 75 años).

Para gestionar la escuela de Tres Islas era necesario nombrar a representantes del caserío. De esta manera se constituye una de las primeras organizaciones transitorias para realizar las coordinaciones de creación de la escuela. Este grupo estuvo conformado por Arsenio Vargas, Manuel Chávez, Mamerto Álvarez, Máximo Estanico y Constantino Quirisina.

Las gestiones tuvieron éxito y es así que en 1950 se crea la escuela de Tres Islas. Como se señala en el testimonio anterior, durante un tiempo este centro educativo estuvo ubicado en la zona del bajío para luego ser resituado varias veces hasta lograr su ubicación actual. A ello se suman las peticiones de un centro educativo exclusivo para mujeres, pues

el que funcionaba tenía una carga mixta de estudiantes. Hicieron nuevamente las gestiones logrando que en 1951 se creara la escuela de mujeres.

Ambas escuelas funcionaron de manera independiente aproximadamente durante una década. Posteriormente la escuela de mujeres sería trasladada a Puerto Maldonado con el nombre de “Nuestra Señora de Las Mercedes” debido a las peticiones que realizaban las personas ciudadinas de esta ciudad. Esto ocasionó que la escuela de varones de Tres Islas volviera a su constitución mixta.

Sin embargo, estas escuelas sólo atendían la etapa de transición que comprendía hasta tercer grado de primaria. Después de un tiempo de que los primeros estudiantes terminaran la transición, los padres dominicos conversaron con los Shipibo para que sus miembros más jóvenes continuaran estudios en la misión El Pilar. De esta manera, un grupo de ellos fueron enviados al internado que ofrecía la misión, lugar donde compartirían estudios con varios grupos de indígenas como los Harakbut y Kichwa Runa, además de hijos de colonos.

“He estudiado hasta tercer grado en Tres Islas, ese año había solo hasta tercer año. De ahí un año he perdido y de ahí mi papá se entrevistó con el cura de El Pilar y le dijo que nos traiga para acabar quinto año. Dos años he estudiado y ahí he terminado de estudiar. Ese tiempo primaria era válido pues [...] Cuando yo llego a El Pilar era padre Silverio Fernández. Era como un ejército (en El Pilar), bien estricto, pero era de bien porque realmente hemos salido más o menos. Por ejemplo el que es presidente regional, Otsuka, él ha estudiado conmigo en El Pilar. Los profesores venían de España, de Lima, Arequipa” (Entrevista a shipibo, 75 años).

“El Pilar era una misión que era un internado que ahí atendía a la gente pobre. Venían (personas) de todos sitios y ahí llegaban. Era un internado y que te daban comida, ropa, todo. Los profesores traían de Lima, de Arequipa, de afuera” (Entrevista a mujer shipibo, 67 años).

Dentro de la misión El Pilar, varios estudiantes shipibo, al ser minoría respecto a los demás grupos indígenas y colonos, empezaron a dejar de practicar su lengua. Al mismo tiempo sufrían discriminación de parte de estudiantes no indígenas, quienes intentaban de esta manera mostrar su superioridad. Este acontecimiento es crucial para entender por qué

la mayoría de shipibos dejaron de enseñar la lengua a las nuevas generaciones. Y aunque hoy en día todavía existen personas mayores que hablan la lengua, la comunicación entre ellos se realiza enteramente en castellano.

Entre 1963 y 1964 la escuela de Tres Islas experimentaría el cierre de sus funciones por la poca cantidad de estudiantes que se encontraban matriculados. Esta situación habría sido originada por la migración de los estudiantes a la misión El Pilar. Sin embargo, volvería a ser aperturado un año más tarde ofreciendo todos los grados de educación primaria. Después de su reapertura, la enseñanza estuvo a cargo de profesoras misioneras enviadas por el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado hasta 1986, aproximadamente. Desde entonces, la escuela de Tres Islas empieza a ser coordinada por la división de educación de la región.

Durante este tiempo, la presencia del Vicariato en Tres Islas tuvo bastante notoriedad, puesto que además de encargarse de la educación en el centro educativo, también empezaron a participar de la vida comunal, ofreciendo misas, realizando labores de catequización y orientando “nuevas” normas de convivencia al interior de las familias. También financiaron la construcción de algunos ambientes para el dictado de las clases, que posteriormente se convertiría en la capilla actual de la comunidad.

En 1982, con apoyo de Cooperación Popular, Tres Islas logra la construcción de una nueva infraestructura del centro educativo debido a la demanda de ambientes para la integración de todos los grados de educación primaria. Este nuevo espacio ya no sufriría reubicaciones hasta la fecha, debido a que se fue consolidando con el tiempo por la mayor presencia de pobladores en el sector y el desarrollo de actividades económicas como la minería aurífera.

Posteriormente, durante la década de 1990 se crearían los niveles de inicial y secundaria, debido a la creciente población en edad escolar que existía en Tres Islas. No necesariamente los nuevos alumnos provenían de familias Shipibo sino que también harían su presencia los hijos de los colonos, quienes se asentaron en el lugar desde inicios de la década del 60 debido al incremento de la actividad minería en la zona. Incluso la construcción de una infraestructura adicional para el nivel secundario fue realizada por Aquiles Velásquez, uno de los colonos que logró por esos años una importante área de concesión minera al interior de Tres Islas.

Paralelamente a las primeras gestiones del centro educativo, los Shipibo también experimentarían una organización más citadina. Esto era uno de los requisitos para gestionar otros servicios ante el Estado. Debido a la escasa formación educativa que tenían “los antiguos”, deciden elegir a los principales colonos en el cargo de teniente gobernador de la zona. Este cargo fue asumido durante un tiempo por Jacinto Delgado y Clemente Franco, “los primeros” moradores de la zona, quienes al mismo tiempo eran la cara visible externa del caserío de Tres Islas. Por su parte, “los antiguos” fueron designados como dirigentes para dos tareas principalmente: la organización de la vida al interior de Tres Islas y la de gestionar acciones necesarias para optar por servicios estatales (salud y educación, principalmente).

2.2. La emergencia de San Jacinto

Para entender la emergencia de San Jacinto como unidad grupal independiente de Tres Islas, es necesario remontarnos a tres aspectos. El primero es la aparición de nuevas familias a lo largo del territorio de Tres Islas. El segundo son los vínculos económicos con Puerto Maldonado que empezaron a realizarse con más frecuencia. Y finalmente, las gestiones para crear un nuevo centro educativo en la zona alta que permitiera un acceso más corto y seguro para un grupo de estudiantes.

Para referirnos al primer aspecto, nos remontamos a los primeros años de la década de 1960, donde se produjo una importante diseminación de las familias de Tres Islas, motivado por el desborde del río Madre de Dios. Este desborde ocasionó la inundación de gran parte del bajío donde se asentaron inicialmente varias familias indígenas. A partir de entonces, y junto a la presencia de nuevos pobladores proveniente de los andes, varias familias Shipibo fueron estableciéndose en zonas altas al interior del monte y a lo largo del río Madre de Dios. Esta dinámica social fue el principal impulso para la posterior formación de un nuevo establecimiento Shipibo en la zona alta: San Jacinto.

“Y el año 1960 viene esa inundación grande, la más grande que había. Ese tiempo pues había rumores de que el 60 se iba a acabar el mundo, así hablaban la gente. Pucha que hubo un desastre ese tiempo de la inundación. Después de esa inundación nosotros nos hemos trasladado a donde estamos San Jacinto ahora. Aquí antiguamente vivía un señor llamado Jacinto Delgado, nosotros todavía hemos llegado a conocer y sus hijos también han estudiado en Tres Islas.”
(Entrevista a shipibo, 75 años).

El nombre de este nuevo establecimiento inicialmente fue el de Alto Tres Islas para posteriormente en 1984, ya constituirse como San Jacinto, en honor al primer morador de la zona alta, Jacinto Delgado. Sin embargo, este lugar también estaba bajo la tutela de la orden misionera de los dominicos, con quienes los Shipibo venían interactuando en diversas actividades económicas. Ya para finales de la década del 60 e inicios del 70, con la reforma agraria promovida por el gobierno de Velasco Alvarado se restituyó estos terrenos a la tutela estatal.

“Ese tiempo este terreno donde estamos San Jacinto en la altura, ese tiempo pertenecía a los curas de El Pilar. Ese terreno les había obsequiado a los curas para la gente pobre, no sé qué presidente era. La cosa es que (ese terreno) era desde Piedras hasta Copa Manu. Y una vez que entra el presidente Velasco Alvarado, ya le quitan a los curas pues en la reforma, y pasa al Estado. Y nosotros ya estábamos ahí desde el 60 ya pues.” (Entrevista a Shipibo, 75 años).

Durante la siguiente década, este nuevo establecimiento seguía manteniendo fuertes lazos económicos y socioculturales con su núcleo anterior. Respecto al primero, seguían realizando la agricultura, pesca y minería junto a sus paisanos lo largo de su territorio inicial. En la parte sociocultural, estas familias seguían participando de las reuniones grupales en Tres Islas que ya ganaba más notoriedad en relación a Puerto Maldonado y otros núcleos urbanos emergentes. La escuela de Tres Islas seguía concentrando a una cantidad importante de alumnos provenientes de Pastora Grande, Playa Alta y San Jacinto. Así mismo, las actividades comunales (faenas, vida religiosa y actos deportivos) seguían desarrollándose principalmente en Tres Islas. Es decir, la nueva residencia de estas familias Shipibo no generó por entonces un cambio significativo al interior del caserío de Tres Islas. Sin embargo, la independencia de San Jacinto se forjaría años más tarde.

En relación al segundo aspecto, por entonces el vínculo con Puerto Maldonado empezaba a emerger como una ruta económica importante debido al incremento de moradores a lo largo del caserío. Por lo general, los pobladores de Tres Islas recurrían una vez a la semana a Puerto Maldonado para vender carne de monte y pescado, y luego retornar a Tres Islas con varios productos para abastecer a las familias del caserío. Sin embargo, la única vía de acceso a la ciudad era por río, lo que generaba que el costo de vida se incrementara considerablemente y que no pudieran expender sus productos en Puerto Maldonado con

más frecuencia. Esto motivó a que en 1973, un grupo de pobladores indígenas y no indígenas empezaran a gestionar la construcción de una carretera que uniera Tres Islas con Puerto Maldonado.

La apertura de la trocha carrozable, en base a gestiones y faenas comunales, constituyó una importante vía que dinamizó la economía de la zona, permitiendo así mismo la emergencia de nuevas ocupaciones familiares a lo largo de la carretera. Algunas familias empezaron a realizar ganadería y agricultura con más frecuencia, mientras que otros se dedicaron a la crianza de animales menores a lo largo del caserío, sobre todo en la parte del bajío más alejado de la ribera del río Madre de Dios.

Este surgimiento de familias a lo largo del territorio y el cauce del río, acompañado del flujo económico más abierto con Puerto Maldonado, permitió la presencia de un importante grupo de familias lejos del núcleo de Tres Islas. Y esto da pie al tercer aspecto de la constitución de San Jacinto como unidad y caserío independiente.

Por entonces, la población estudiantil de zonas alejadas tenía que navegar por mucho tiempo en canoas para llegar a la escuela de Tres Islas y hacer lo propio en el retorno. Cuentan los comuneros que cuando los niños navegaban rumbo a la escuela, la corriente y el fuerte viento hicieron que la canoa en la que viajaban se volteara en el río. Unos pobladores que navegaban cerca de ellos los auxiliaron evitando así que se ahogaran. Desde entonces y ante el peligro latente que los niños experimentaban a diario, las familias Shipibo asentadas en espacios lejanos al caserío de Tres Islas decidieron gestionar la creación de otra escuela.

“Mi hermana venía desde San Jacinto hasta Tres Islas en chalupita, en canoíta que llamamos nosotros. Una mañana estábamos bajando con mi papá pescando con trarrafa, y al cruzar surcaba un motor fuera a bordo, y yo me iba en la popa y mi hermana sentadito (en la chalupita), y pasa a velocidad (el motor fuera a bordo) y la canoa era pequeña y empezó a entrar agua. Y nosotros nos preguntamos qué hacemos y con mi papá nos hemos tirado al agua. Y le digo a mi papá que no le deje voltear la canoa porque si no mi hermana se ahogaba, chiquita era ella. Pucha como sea gritando (llamábamos), había un Porfirio que estaba en el Puerto de Tres Islas y él tenía peque-peque y él arrancó y nos ha recogido. Entonces viendo todas esas dificultades yo conversé con mi papá y mi

cuñado Raúl Jipa si podíamos crear una escuela arriba para evitar problemas.”
(Entrevista a Shipibo, 75 años).

“Entonces de ahí (San Jacinto) mis sobrinos venían a estudiar pues a Tres Islas navegando por el río. Entonces Tres Islas no quería que sea ahí (en San Jacinto) la escuelita pues, todos querían que los alumnos vengan aquí abajo (en Tres Islas). Pero treinta minutos de surcaba era. Era muy riesgoso por río. A veces los papás no tenían tiempo para venir y dejar a la escuela, entonces a veces puro ellos (los estudiantes) venían pues. De repente una volteada de esas se ahogan los más chiquitos pues, y de ese modo pues hemos creado una escuela.”
(Entrevista a mujer Shipibo, 70 años)

Esto se reforzó con el hecho de que hace unos años atrás, las personas que vivían en la parte alta y en el bajío lejos del núcleo de Tres Islas, ya no asistían con frecuencia a las reuniones grupales. Así, en reunión con los moradores de la zona y las principales familias de entonces, se fundó el caserío indígena Shipibo de San Jacinto el 16 de agosto de 1984. Un año más tarde, a pesar del desacuerdo de Tres Islas, San Jacinto en coordinación con la Dirección Regional de Educación de Madre de Dios logra la creación de la escuela³³ Nro. 52117, el 1ero de abril de 1985.

“Entonces yo voy a Puerto y converso con los de Educación, y como yo tenía un amigo con que estudiamos en El Pilar, él trabajaba en Educación. Entonces le converso pues, le conté los casos, y me dijo ‘ya mira, si ustedes completan 20 alumnos vienen y hacen un memorial y firman todos y nos vamos a inspeccionar.’ Y hemos hecho eso pues. Nos hemos organizado y a mí me nombran para gestionar. Y bajaba al pueblo y una vez fui pues, me dijo ‘si es altura no hay problema, pero si es bajío no, por la inundación.’ Han ido a inspeccionar mi amigo y otros más. Y les damos la bienvenida y hemos juntado a todos los padres de familia y ahí han visto que había alumnos y todo queda aceptado [...] Y Tres Islas no quería que tengamos la escuela ahí, porque decían que para algo existe la escuelita ahí (en Tres Islas). Nosotros caprichosos le hemos insistido y más nos han apoyado los profesores con los que hemos estudiado en Tres Islas, porque

³³ Hasta la actualidad, la escuela de San Jacinto sólo brinda primaria completa. Si los estudiantes quieren continuar sus estudios secundarios, tienen la opción de migrar a Tres Islas o en su defecto a los colegios de Puerto Maldonado.

ellos conocían las dificultades. Y con el apoyo de ellos nos han aceptado.”
(Entrevista a Shipibo, 75 años)

“[...] El primer profesor es Víctor Manuel Suárez Valencia, lo recibimos con veinte alumnos y al siguiente día empezó sus clases. Como no teníamos una escuela comenzó a trabajar con sus niños en mi casa [...] En estos tiempos también se hace el campo deportivo, así mismo se construye un botiquín comunal y la capilla y se nombra un catequista y promotor de salud.” (Entrevista a Shipibo, 60 años).

De esta manera, la diseminación de las familias, acompañado del flujo económico que fue surgiendo con más fuerza por esos años, y la creación de una nueva escuela para la seguridad y comodidad de los niños y las familias del lugar, permitieron el surgimiento y consolidación del caserío Shipibo de San Jacinto. Posteriormente y luego de una corta vida como caserío, llegaría a consolidarse como comunidad nativa Shipibo-Conibo, al igual que Tres Islas y El Pilar.

Este periodo histórico constituye la emergencia del territorio Shipibo en Madre de Dios. Esta etnia no es originaria de la región, pues un importante grupo fue trasladado desde Pucallpa en el Ucayali, al fundo Iberia en el Madre de Dios, propiedad del cauchero español Máximo Rodríguez Gonzáles. En este lugar vivieron situaciones de explotación por parte de los trabajadores del fundo, generando en muchos casos la huía de varias familias indígenas. Cuando el fundo pasó a manos de otra administración, los Shipibo fueron liberados. Algunos tomaron la decisión de retornar a Pucallpa con ayuda de la nueva administración, mientras que otro contingente decidió por cuenta propia emprender su camino de retorno. A éste último grupo se añadieron otras familias Shipibo que se escaparon tiempo antes del fundo y que deambulaban por alrededores. Pasado unos años, y debido a la enfermedad de alguno de sus miembros, este contingente decidió separarse en dos. Los primeros continuarían el camino de regreso, mientras que el otro grupo se estableció cerca al río Madre de Dios, en la herradura que se encuentra cerca a Puerto Maldonado. Después de la historia y los procesos aquí contados, los Shipibo empezaron a constituirse como una sociedad indígena muy versátil, practicando sus actividades tradicionales junto a otras más citadinas y articulándose mejor a la sociedad nacional, sin que esto signifique que no estén inmersos en relaciones asimétricas dentro de ella.

3. Las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto: La (casi) consolidación del territorio indígena Shipibo en Madre de Dios.

Esta etapa de casi consolidación del territorio Shipibo en Madre de Dios tiene como principal eje discursivo la constitución de los caseríos de Tres Islas y San Jacinto en comunidades nativas de Madre Dios. A pesar de contar con título de propiedad y un extenso territorio donde desarrollan sus vidas comunales, en la actualidad no están consolidados del todo. Pues en ellas siguen surgiendo problemas de superposición de áreas (por lo general con concesiones mineras) y problemas limítrofes entre ellos y otras asociaciones agrícolas no indígenas. Todo ello se encuentra fuertemente influenciado por el desarrollo de la minería informal del oro que se desarrolla en ambas comunidades.

Para entender estos problemas, en esta sección nos ocuparemos de relatar las controversiales experiencias de su constitución como comunidades nativas con agendas y dinámicas comunales propias, además de sus problemas territoriales en la actualidad motivados por el desarrollo de la minería aurífera.

3.1. La separación del núcleo territorial inicial

Desde los años 80 del siglo pasado, tanto Tres Islas y San Jacinto venían realizando sus actividades junto a otras personas provenientes de los andes, quienes venían realizando diversas actividades en la ribera del río y monte adentro. La carretera rumbo a Puerto Maldonado, construída durante los primeros años de los 70, incrementó la presencia de terceros en este espacio. Varias de estas personas empezaron a solicitar al Estado peruano áreas particulares para realizar labores agrícolas y mineras a lo largo de este espacio.

Por ese mismo tiempo, las organizaciones de base como la FENAMAD, con apoyo de antropólogos y organizaciones sociales, empezaron a reunirse con las poblaciones indígenas existentes en Madre de Dios para ayudarlos a constituirse legalmente como comunidades nativas. Para este fin, empezaron a reunirse con indígenas Harakbut que habitaban en el Alto Madre de Dios y posteriormente con los grupos del Bajo Madre de Dios donde existían indígenas Ese'ejá, Shipibo, Matsigenkas y Kichwa Runa.

Estas comunicaciones llegaron a Tres Islas, que en ese entonces, pese a la separación en caseríos y la diseminación de familias, seguía constituyendo el núcleo poblacional principal de entonces. Estas reuniones tuvieron una aceptación generalizada, pues no sólo constituiría una reivindicación de su identidad étnica, sino que además garantizaría un

acceso prioritario a los bienes naturales que existían al interior del territorio. Decidieron entonces empezar la demarcación territorial.

Para entonces, en San Jacinto no se tenía muy claro si podían constituirse como comunidad nativa independiente, pues el número de familias era menor en relación a Tres Islas. Después de hacer las consultas, a finales de la década del 80, los Shipibo de San Jacinto fueron invitados a participar del VII Congreso de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes – FENAMAD en la Comunidad Nativa de Shintuya³⁴. Ahí tuvieron acercamiento con sus primos de Pucallpa quienes les brindaron asesoramiento para la conformación de su propia comunidad nativa, independientemente a las gestiones que venía realizando Tres Islas con el mismo propósito.

“El año 1988 la FENAMAD nos invitó a su cuarto congreso que se llevó a cabo en la comunidad de Shintuya para lo cual se nombró a tres personas: Ángel Jipa Vargas, Leonerio Vargas Hidalgo y Enzo Vargas Cachique. Asistimos a este evento los tres nombrados (por San Jacinto) [...] A partir de ese momento se empieza a coordinar con la FENAMAD para la titulación como comunidad nativa San Jacinto.” (Entrevista a Shipibo, 65 años).

“Cerca al 90 creo, nos invitan a una reunión a Shintuya para ver si podíamos reconocernos como comunidad nativa. Ahí empezó pues [...] Hemos ido una semana (a Shintuya). Ahí hemos dado la lectura de por qué queríamos ser comunidad nativa. También han venido paisanos Shipibo del Ucayali, y con todo ello, más nos han apoyado. Porque nosotros no somos de Madre de Dios. Los Shipibos vienen del Ucayali. Los Harakbut, los Ese'ija ellos sí son dueños de acá pues. Así ha sido.” (Entrevista a Shipibo, 75 años).

Al retorno del Congreso, informaron a sus familiares sobre la reunión y la posibilidad de constituir su propia comunidad. Tuvieron posteriormente una reunión con Tres Islas donde les comunicaron la decisión de conformar otra comunidad nativa. Solicitaron entonces el apoyo técnico de la FENAMAD y del Centro Eori para proseguir con los trámites de titulación en correspondencia al D.L. 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva.

³⁴ Los Shipibo mencionan que participaron en el IV Congreso de la FENAMAD; sin embargo Thomas Moore refiere que el IV Congreso se llevó en la Comunidad Nativa Puerto Luz en 1986 y el VII Congreso en 1989 en la Comunidad Nativa Shintuya (Moore, 2015: 68-74).

Sin embargo, en el proceso de la titulación de ambas comunidades se presentó varios inconvenientes comunes. El primero de ellos estaba referido a la delimitación del territorio y sus áreas colindantes. Si bien se habían establecido hitos naturales (sobre todo quebradas y cuerpos de agua) para su delimitación inicial, existían predios agrícolas a lo largo de la carretera en dirección a Puerto Maldonado, que pese a participar en años anteriores en las reuniones de Tres Islas, también empezaron su proceso de titulación pero como comunidades agrícolas independientes. De esta manera, durante el proceso de delimitación territorial de Tres Islas y San Jacinto, se van formando paralelamente asentamientos agrícolas como Túpac Amaru, como límites territoriales a lo largo de Tres Islas y San Jacinto.

“Cuando nosotros éramos de Tres Islas, a simple vista, todos los de Pastora Grande venían a Tres Islas, y (también) los de Chorrillos (que está) donde esta esa quebrada para adelante, se iban a Tres Islas. Y cuando se ha hecho la carretera se han parcelado áreas agrícolas pues. Esa parcelación se llama Túpac Amaru. Esa carretera se ha hecho en tiempo de SINAMOS, y como la parcelación se llamaba Túpac Amaru han creado también su pueblito ahí. Ya se han apartado de Tres Islas como (pasó con) San Jacinto. Entonces ya queda la comunidad de Túpac Amaru ya pues. Chorrillos también ya no pertenecía.” (Entrevista a Shipibo, 75 años).

“Esa parcelación lo han hecho en (el ministerio de) Agricultura, así como lo ha hecho San Jacinto con Tres Islas. ‘Hasta donde quieren ustedes que sea Túpac Amaru’, pero en Tres Islas no estaban de acuerdo porque ellos querían agarrar todo ya pues. Entonces los ingenieros les han hecho entender de que era otra gente que también querían formar su comunidad; porque tiene que decir de aquí es Tres Islas y de aquí es Túpac Amaru, y del portón han delimitado. Y eso está registrado.” (Entrevista a mujer Shipibo, 70 años)

“Cuando se forma ese pueblito (Túpac Amaru) ya quiere ser independiente. Y ellos agarraron de esta quebrada y hasta la casa de Segundo Racua, justo donde está el portón, ese divide. Igualito han hecho en San Jacinto. Para agarrar terreno ya como comunidad nativa, nos han pedido un plano provisional y ese plano le hemos hecho. Y para no hacer trocha hemos agarrado quebradas, hitos naturales. Por ejemplo el lindero de San Jacinto por abajo es la quebrada Palmichal, desde

ahí hasta no sé cuántos kilómetros cruza a la quebrada Chorrera y de ahí sale al río. De ahí entra por la quebrada Azul hasta donde 3400 metros creo, y luego pasa hasta el (kilómetro) 29, llega hasta la desembocadura de Aguas Negras, de ese para más allá ya (es) de Tres Islas, y el ramal Agua Negra es de San Jacinto.” (Entrevista a Shipibo, 73 años).

A este inconveniente, surgieron también algunas negociaciones al interior del espacio propuesto, pues existían áreas con titulación individual para agricultura y minería, cuyos propietarios por lo general no eran indígenas. Este caso se presentaba para ambas comunidades. Las negociaciones consistían en que tanto San Jacinto como Tres Islas convencieran a estos propietarios de ceder su propiedad individual a la comunidad, con el compromiso de respetar sus trabajos y de gozar de mayor aprovechamiento de bienes al interior del territorio. Esto resultó para varios casos pero no para otros. En su mayoría, aquellos que cedieron sus predios individuales lo hicieron porque se encontraban emparentados con varias familias indígenas desde años atrás. Así, estas negociaciones permitieron la inclusión de varias personas mestizas de origen andino como integrantes “nativos” de ambas comunidades.

Un segundo inconveniente tenía que ver con el usufructo de algunos recursos, como la castaña, ubicados en la parte alta de San Jacinto y Tres Islas. Estos recursos eran trabajados por un grupo de familias indígenas, mestizas o mixtas, que desde antes de la constitución de los caseríos, venían solicitando la habilitación de sus estradas año tras año de manera individual.

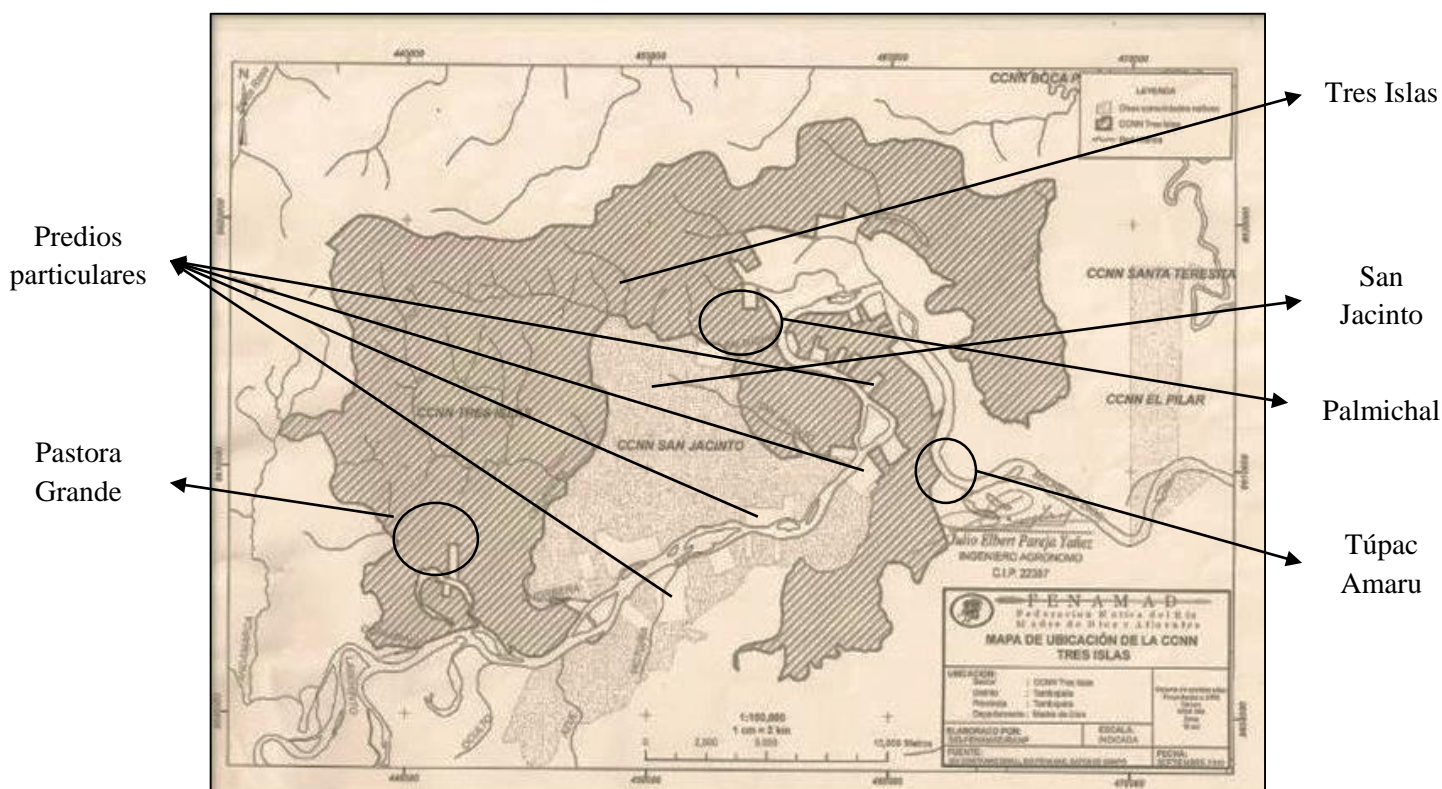
“Uno de los habitantes de San Jacinto, me comentó que no estaba de acuerdo con pertenecer a la nueva comunidad, porque desde antes había establecido su residencia y sus actividades cotidianas en Tres Islas. Esta persona trabajaba la castaña dentro del territorio que San Jacinto quería poner como su territorio. Al estar en medio de las dos opciones: pertenecer a San Jacinto y mantener su castañal, o quedarse en Tres Islas y perder su castañal, optó por lo primero. Pese a su inconformidad inicial, ya con los años se dio cuenta que fue la mejor opción que pudo tomar.” (Nota de campo, 23/05/2017).

En las reuniones de ambas comunidades se decidió respetar los trabajos de aquellas familias que recolectaban castaña desde antes. Es decir, el territorio a las nacientes comunidades abarcaría los castañales de la zona alta, siempre y cuando las familias que los venían trabajando continuasen usufructuando exclusivamente estos bienes, y no así

otros miembros de la comunidad. En ese sentido, la nota de campo anterior refiere a una decisión individual que llegó a buen término para el caso de San Jacinto. Por su parte, en Tres Islas se realizó un acuerdo con un grupo de familias mestizas que se encontraban en el sector Palmichal, quienes por entonces también se venían constituyendo como predio independiente. Después de las conversaciones y llegando al acuerdo de se iban a respetar los terrenos y los bienes naturales de ese sector, decidieron anexarse a Tres Islas.

Luego de varios años de reuniones, negociaciones y acuerdos, y con apoyo de la FENAMAD, Tres Islas y San Jacinto lograron titularse como comunidades nativas en 1994. La primera es la comunidad nativa más grande del bajo Madre de Dios y se encuentra habitada por los pueblos indígenas Shipibo y Ese'ejá, además de un importante número de personas mestizas procedentes de los departamentos de Cusco y Puno. San Jacinto por su parte se encuentra habitada por familias del pueblo indígena Shipibo con una minoritaria presencia de mestizos también de los departamentos de Cusco, Puno y Apurímac.

Mapa Nro. 3: Delimitación de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto



Fuente: Subido por Ester Castro, disponible en: <http://slideplayer.es/slide/6949958/> (Fecha de consulta: 17/04/2017). El cambio de color y la reducción de los márgenes iniciales es de autoría propia para facilitar la mejor ubicación de ambas comunidades. El jaspeado en negro corresponde al territorio de Tres Islas, mientras que la coloración grisácea a San Jacinto. Los espacios en blanco en ambas comunidades corresponden a previos particulares que se mantiene hasta el momento.

De esta manera, el núcleo territorial inicial que Tres Islas abarcaba por entonces (desde Pastora Grande hasta Túpac Amaru), empezó a separarse en las comunidades independientes de San Jacinto y Túpac Amaru (ésta última como comunidad agrícola). En el caso de Palmichal, si bien se estaban constituyendo como predio individual, fueron anexados, con los acuerdos señalados líneas arriba, dentro de la hoy comunidad nativa de Tres Islas. Una actividad que cada año rememora esta conformación inicial, es el campeonato deportivo intercomunidades donde participan cuatro equipos: Tres Islas, San Jacinto, Palmichal y Túpac Amaru.

3.2. Tres Islas y San Jacinto: Las luchas por la consolidación de sus territorios en el contexto de minería del oro

Cuando ambos caseríos se titularon como comunidades nativas independientes también lograron inscribir sus propias extensiones territoriales en concordancia con las actividades que vinieron desarrollando desde que se asentaron en el lugar como población indígena. En la actualidad, la extensión territorial de Tres Islas es de 31,423.71 ha. Se encuentra dividido por el río Madre de Dios en dos partes, que los comuneros identifican como zona de altura y zona de bajío. Es en esta última zona donde se producen los principales conflictos territoriales con personas externas a la comunidad que por lo general se dedican a la extracción de oro.

Para llegar a Tres Islas existen dos vías terrestres y una vía pluvial. Estos puntos de acceso coinciden al mismo tiempo con las zonas de tensión y disputa territorial, y por donde personas externas ingresan a la comunidad, ya sea para extraer oro o para realizar tala de árboles. La principal vía terrestre por donde la gran mayoría de comuneros se movilizan es la ruta Puerto Maldonado – Puerto de Tres Islas, que parte de la carretera interoceánica hasta el desvío que conduce a Chorrillos, por donde continúa una trocha carrozable con dirección al puerto de Tres Islas, denominada como “la vía normal” por los comuneros. La segunda vía es la que va de la carretera interoceánica hasta el Km. 24, por donde también existe una trocha carrozable que conduce tanto a Tres Islas como a San Jacinto, que es conocida también como “el 24”. La tercera vía, la pluvial, es la que conduce al Puerto de Tres Islas en ambas direcciones del río Madre de Dios.

Como señalábamos anteriormente, estos puntos de acceso presentan las principales disputas territoriales de Tres Islas, ya sea por concesiones mineras o por invasiones de terceros. Por la vía normal, varias personas se sumergen en el territorio para la buscar

especies maderables que puedan explotar sin permiso alguno de los comuneros. En algunos casos se ha reportado la presencia de personas que venían a explorar yacimientos de oro en la zona. Si bien la vía principal conduce al portón de Tres Islas, que ha sido construido para evitar el ingreso de personas y vehículos no autorizados a la comunidad, en el trayecto se pueden ver la existencia de caminos que se dirigen al territorio comunal.

“La señora Mirtha me contó que una vez muy cerca al portón principal vieron ingresar un trimóvil con un par de personas a bordo. Nadie conocía a estas personas y como se demoraron mucho tiempo para salir, pensaron que se trataban de mineros. Pasaron algunos días y este vehículo volvió a ingresar pero ya con algunas herramientas. Avisaron a la junta directiva y fueron en su búsqueda, hasta que los encontraron instalando un campamento dentro de la comunidad. Los botaron inmediatamente. Estas personas decían tener permiso para trabajar y los directivos les dijeron que eso era falso”. (Nota de campo, 23/05/17).

La zona que despierta mucha tensión en la comunidad es el Km. 24. En este sector existe una superposición de áreas entre Tres Islas y un par de concesiones mineras otorgadas por el Estado. Antes de que Tres Islas se titule como comunidad, este sector era una de las principales zonas donde mestizos e indígenas extraían oro por un aproximado de 100 a 150 gramos. Al paso de los años, los gramos de oro extraídos empezaron a escasear y el lugar dejó de ser atractivo para las personas, quienes empezaron a explorar otras áreas. Sin embargo, desde los primeros años del 2000, esta área ha vuelto a ser visitada debido a que la cantidad de oro, que ahora circula entre un promedio de 30 a 50 gramos, resulta ser atractiva en estos tiempos.

Esta vía de acceso no es de exclusividad de Tres Islas, pues también es la principal vía por donde los comuneros de San Jacinto hacen el ingreso a su territorio. Por esta misma razón esta vía despierta un importante flujo de transporte terrestre que conduce tanto a indígenas, trabajadores mineros, concesionarios, agricultores, entre otros. Tanto San Jacinto como Tres Islas instalaron sus debidos portones para controlar el ingreso de las personas y los vehículos a sus territorios, previo un pago para las arcas de cada comunidad. Esto, en el caso de Tres Islas, despertó un conflicto con terceros.

Entre finales de la primera década e inicios de la segunda del presente siglo, en este sector se produjo una situación conflictiva que ha sido visibilizado por la prensa internacional y

también por la academia. Los comuneros de Tres Islas decidieron la instalación de una caseta de control en su territorio para administrar el ingreso de terceros a su territorio, sobre todo a los vehículos que transportaban a los trabajadores mineros de la zona. El paso era otorgado a aquellos que pagaban un monto monetario.

Sin embargo, esta decisión no era compartida por un grupo de transportistas, quienes al verse impedido su derecho al libre tránsito iniciaron acciones legales en contra de las autoridades comunales. Este hecho fue favorable para los transportistas en las dependencias judiciales locales, quienes ordenaron que la caseta de control puesta por la comunidad sea destruida para facilitar el libre tránsito de cualquier persona por el territorio comunal.

Claramente esta situación fue una vulneración a los derechos colectivos de la comunidad. Por ello mismo, Tres Islas, en colaboración con el Instituto Internacional Derecho y Sociedad (IIDS), llevó el caso ante el Tribunal Constitucional. Después de algunos años, esta entidad otorgó la razón a la comunidad, pues la decisión de colocar una caseta de control para controlar el ingreso y salida de personas externas a su comunidad, estaba en plena concordancia con los derechos colectivos de las poblaciones indígenas y el carácter jurisdiccional particular de sus decisiones como comunidad. Al mismo tiempo, el Tribunal Constitucional ordenó la reposición de la caseta de control tal y cual fue construida por la comunidad³⁵, situación que hasta el momento no se ha hecho efecto.

De esta manera, el caso de Tres Islas, por su cualidad, sentó jurisprudencia en materia de derechos territoriales y reivindicó la libre determinación de los territorios ancestrales para las demás comunidades nativas.

Desde entonces, con apoyo del IIDS, Tres Islas no sólo busca controlar el ingreso de personas a su territorio, sino que además viene realizando acciones legales para que el Estado peruano revierta al territorio comunal las concesiones mineras de terceros, ya que las mismas han sido realizadas sin el consentimiento de la comunidad. Al mismo tiempo, sostienen que cualquier otra acción que implique la superposición de derechos territoriales esté sometida antes a los procedimientos de consulta previa a la comunidad.

³⁵ Para mayor información del caso de Tres Islas, puede revisarse la sentencia emitida por el Tribunal Constitucional en siguiente enlace: <https://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2012/01126-2011-HC.html>

Fotografía Nro. 1: Al interior del Km. 24



Fotografía: Alex Cusiyunca, 2017

La otra vía por donde también vienen reportando invasiones y situaciones conflictivas es por el río Madre de Dios. Tres Islas, al tener un territorio extenso a lo largo del río, presenta frecuentemente la presencia de mineros quienes por la orilla del río ingresan al territorio comunal y se posicionan al interior donde empiezan a instalar campamentos y sus maquinarias para realizar la extracción del oro, ya sea al interior del territorio comunal o a orillas del río, aprovechando la crecida del caudal.

Fotografía Nro. 2: Minería en Tres Islas a orillas del río Madre de Dios



Fotografía: Alex Cusiyunca, 2017

Por otro lado, si bien Tres Islas ha llegado a un acuerdo con San Jacinto al momento de delimitar las fronteras de su territorio en el proceso de titulación, actualmente presentan un conflicto territorial. Durante el proceso de demarcación de ambas comunidades, decidieron establecer hitos naturales como límites territoriales, como señalamos en un apartado anterior. Sin embargo, durante el proceso mismo, las instituciones de entonces aplicaron cartas nacionales para plasmar el mapa de ambas comunidades.

En la actualidad, todas las comunidades en general, están pasando por una etapa de rectificación debido a los procesos de georeferenciación de los territorios comunales. En algunos casos el territorio de las comunidades se ven disminuidas y en otros se incrementa. Por este mismo hecho, al iniciar el saneamiento de sus territorios, tanto Tres Islas como San Jacinto han visto incrementado sus áreas iniciales. Tres Islas, ronda por las 33mil ha, mientras que San Jacinto lo hace con 12mil ha.

Durante estos procesos, ambas comunidades se dieron cuenta que existe una incongruencia de la memoria descriptiva con el mapa inicial de sus comunidades. El conflicto territorial entre ambas comunidades se da en la zona alta³⁶, exactamente en la quebrada Chorrera. Si se comparan los mapas 3 y 4, se podrá observar que en esta parte existe una modificación considerable. Pese a los esfuerzos de San Jacinto para rectificar su territorio desde el 2011 con apoyo de AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y AIDER (Asociación para la Investigación y el Desarrollo Integral), Tres Islas no llega a ponerse de acuerdo, puesto que su territorio se ve disminuido en esa parte.

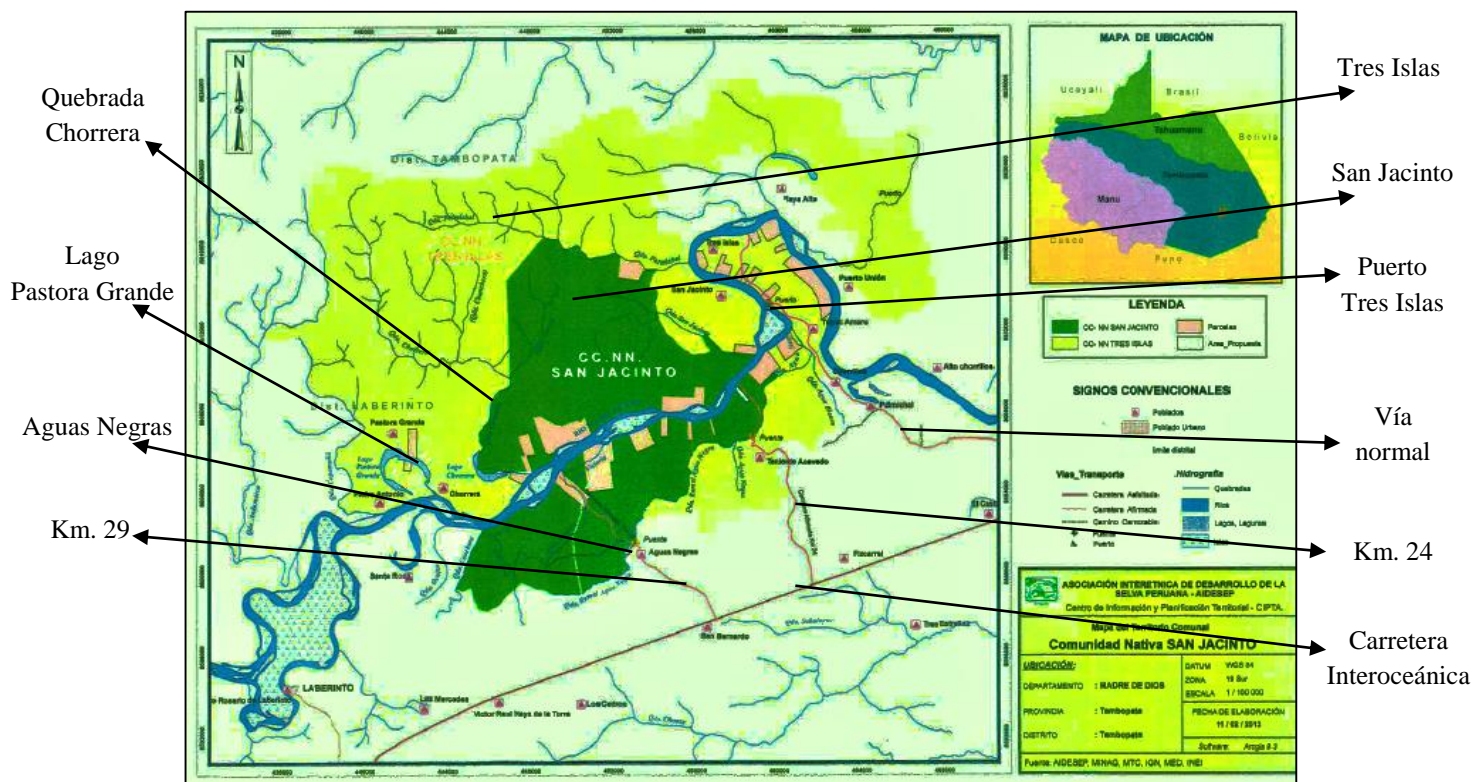
La razón que sostiene Tres Islas es que los límites trazados por el mapa inicial en la quebrada Chorrera, debe mantenerse y no sufrir una modificación. San Jacinto por su parte argumenta que para poder resolver este conflicto se deben basar en las memorias descriptivas de cada comunidad y respetar la georeferenciación de las comunidades. Si existe un área en conflicto, la propuesta es ponerse de acuerdo para dividir en partes iguales el mismo.

Desde entonces, ambas comunidades han sostenido varias reuniones y nombrado comisiones conformadas por “los más antiguos” para poner fin a este conflicto territorial;

³⁶ En este sector existen varios castaños que si bien son aprovechados por ambas comunidades, existe una mayor preponderancia de parte de una de las familias de San Jacinto. Sin embargo, el interés de ambas comunidades por este territorio no radica solamente en la posesión y aprovechamiento de la castaña, sino también por el hecho de contar con un nuevo mapa donde no se vean disminuidas las áreas anteriores.

sin embargo, no se presenta una vía de solución hasta el momento³⁷. Esto, sobre todo para San Jacinto representa un peligro constante porque no les permite contar con el saneamiento total de su territorio, y al mismo tiempo, evitar la invasión de terceros en su territorio.

Mapa Nro. 4: Propuesta de nuevos mapas de Tres Islas y San Jacinto en base a la georeferenciación de sus territorios



Fuente: AIDSESP-CIPTA (2013). Georeferenciación según la Memoria Descriptiva de la Comunidad Nativa Shipibo-Conibo “San Jacinto”.

Concentrándonos ahora en San Jacinto, esta comunidad tiene una extensión territorial de 8,803 ha. Y al igual que Tres Islas, sus problemas territoriales pasan por los lugares que dan acceso a la comunidad y que al mismo tiempo se encuentran inmersos en la extracción del oro. Para llegar a San Jacinto existen tres vías: dos por vía terrestre y una por vía pluvial.

Ya habíamos mencionado anteriormente que San Jacinto comparte con Tres Islas la vía de acceso por el Km. 24. Esta primera vía es la más concurrida por los comuneros de San

³⁷ Durante mi campo en 2017 ambas comunidades tuvieron acuerdos para iniciar el proceso de georeferenciación de la zona en conflicto, sin embargo tampoco se ha llegado a un acuerdo entre ambas partes. Durante las comunicaciones que sostuve durante el 2018 y parte del 2019, la situación no había cambiado.

Jacinto, y por donde también acceden a sus propiedades los dueños y trabajadores de las concesiones mineras que se encuentran superpuestas al territorio comunal. Si bien experimentan situaciones conflictivas con los mineros y la presencia de terceros en la zona, los mecanismos de diálogo son más funcionales que en Tres Islas.

En algunos casos esto se debe a que algunos comuneros trabajan como mineros en las concesiones al interior de su territorio. En otros, la resolución de disputas obedece a que los dueños de las concesiones realizan algunas donaciones para la comunidad en fecha importantes. Sin embargo, también existen los casos de conflictos donde la comunidad ha expulsado tanto a trabajadores como dueños de las concesiones por romper los acuerdos iniciales entre ambas partes.

“Sergio me cuenta que hace unos tres años atrás uno de los que tenía denuncia minero había invadido el territorio de la comunidad alegando que ese espacio estaba dentro de su propiedad. Los directivos de entonces conversaron ‘a buenas’ con el señor y acordaron que realizarían la medición de su denuncia minero. Sin embargo, con el paso de los días este acuerdo había sido violado porque se dieron cuenta que seguían trabajando en la zona. Volvieron a hacer el reclamo y le pidieron una indemnización por el área destruída, pero el señor no estaba de acuerdo y amenazó con denunciarlos. Después de unas horas, los comuneros cercanos se juntaron y fueron a expulsarlo. Quemaron los campamentos mineros y las maquinarias que estaban dentro del territorio comunal y también lo hicieron con otros materiales que estaban cerca.” (Nota de campo 29/05/17).

Si bien estos conflictos no son frecuentes, en la actualidad existe una comitiva comunal encargada de evaluar la responsabilidad de los trabajadores y dueños de concesión que están modificando el curso de las quebradas por la extracción de oro. Sin embargo, esta situación es complicada, puesto que los trabajadores mineros que ingresan a la comunidad son temporales y reciben órdenes de los encargados o de los mismos dueños de las denuncias mineras. Los últimos, al ser confrontados por los comuneros, desconocen haber dado órdenes para trabajar en estas áreas. En algunos casos la resolución de estas disputas fluctúa entre la expulsión de las personas que trabajaron directamente en la zona (aparentemente sin autorización de los dueños de concesión) y una compensación monetaria a favor de la comunidad.

Fotografía Nro. 3: Portón de San Jacinto por el Km. 24



Fotografía: Alex Cusiyunca, 2017

Fotografía Nro. 4: San Jacinto y el interior del Km. 24



Fotografía: Alex Cusiyunca, 2017

Otra de las vías por las cuales se ingresa por vía terrestre a San Jacinto es el Km. 29, conocido también por los comuneros como “diamante”. El nombre de “diamante” obedece a la mayor cantidad de oro que se encontró desde la década de los 80 del siglo pasado, y que desde entonces ha convocado a una gran cantidad de trabajadores mineros (ya sea comuneros o de dueños de concesión) en la comunidad. Al ser un lugar deseable

para la extracción de oro, también presenta conflictos entre concesionarios, invitados de la comunidad y los mismos comuneros, quienes se disputan terrenos que no están demarcados claramente para saber de dónde a dónde abarca el territorio del otro. A ello se suman las disputas entre comuneros y concesionarios por las regalías de los invitados de acuerdo al lugar de sus trabajos.

“Muy temprano don Carlos recibió una llamada de su invitado. Resulta de uno de los concesionarios había demarcado su territorio dentro de la comunidad y estaba chocando con el área de trabajo de su invitado, a quien le habían pedido que las regalías debían ser entregadas a él y no a don Carlos, porque el lugar de su trabajo estaba dentro de su concesión. Inmediatamente don Carlos se comunicó con la directiva de la comunidad para comentarles lo sucedido. En la tarde, varios comuneros se reunieron para evaluar la situación, porque no sólo era con el caso del invitado de don Carlos, sino también con los de otros comuneros”. (Nota de campo, 18/07/17)

“Entrado la mañana, una comitiva comunal fue al Km. 29 para evaluar la situación y la demarcación que hizo el concesionario sin comunicación directa a la comunidad. Ya por la tarde, don Carlos me comentó que el concesionario se estaba aprovechando porque había invadido más de 100 metros del territorio comunal. Para evitar más problemas acordaron que un par de días el concesionario debía de realizar la medición de su propiedad en compañía de una comitiva comunal a quien debían de comunicar con anticipación para tal caso. Mientras tanto, el área en disputa debía de estar libre, y si luego se comprobaba que existía la invasión, se procedería a una compensación monetaria a favor del comunero por la paralización del trabajo de su invitado, y también para la comunidad por haber invadido su territorio. En caso contrario, el invitado debía de darle la regalía de la semana al concesionario.” (Nota de campo, 19/07/17).

Fotografía Nro.5: Minería al interior del Km. 29



Fotografía: Alex Cusiyunca, 2017

Durante julio y agosto del 2017, también se presentaron otros conflictos territoriales pero esta vez en la quebrada de Aguas Negras, que sirve de límite entre San Jacinto y la asociación agrícola de Aguas Negras. Este último, buscando expandir sus fronteras agrícolas, invadió gran parte del territorio de San Jacinto aduciendo que la Dirección Regional de Agricultura de Madre de Dios (DRA-MD), en coordinación con un proyecto estatal que promovía la titulación de predios rurales, los había autorizado para realizar la demarcación y lindero de sus predios al interior del territorio de la comunidad, para luego proceder a emitir su título de propiedad. San Jacinto inició acciones legales para detener la titulación de Aguas Negras por encontrarse superpuesta a su territorio.

La gran controversia, además de “las negociaciones” que esta asociación realizaba con altos funcionarios de la DRA-MD de entonces, fue generada por la poca claridad de los mapas y catastros que rezan como linderos de la comunidad. Y es que durante el proceso de titulación de San Jacinto (y de otras comunidades) se establecieron las cartas nacionales como herramienta para detallar el mapa de la comunidad.

Fotografía Nro. 6: Comuneros de San Jacinto constatando la invasión a su territorio



Fotografía: Alex Cusiyunca, 2017

Luego de diversas acciones legales y de manifestaciones ante los medios de comunicación local, San Jacinto logró evitar que las acciones de Aguas Negras prosperaran. Sin embargo, durante gran parte del 2018 el conflicto reapareció, y esta vez fue tomando otros matices que ya involucraban negociaciones entre algunas autoridades estatales locales y los directivos de Aguas Negras.

Desde inicios de la primera década del presente siglo, San Jacinto empezó sus procesos de rectificación territorial ante el Estado, utilizando la georeferenciación de sus hitos de acuerdo a la memoria descriptiva de su titulación comunal. Sin embargo, estos esfuerzos se ven paralizados porque, pese a las constantes negociaciones, no logran ponerse de acuerdo con Tres Islas por su conflicto limítrofe en la quebrada Chorrera. Al no estar saneado estos límites entre ambas comunidades, San Jacinto no puede realizar la rectificación total de su territorio, lo que permite que conflictos como los que vienen sucediendo con Aguas Negras se vayan agudizando con el tiempo.

Finalmente, la tercera vía para llegar a San Jacinto es la pluvial, y de la cual se pueden tomar movilidad desde ambos flancos de orientación del río Madre de Dios. Por ejemplo, en contracorriente, se toma un peque-peque desde el Puerto de Tres Islas con dirección a San Jacinto. Esta ruta es la más usada para llegar a la escuela comunal, y de la cual también existe un flujo constante de los comuneros entre diciembre y marzo, por los trabajos de recolección de castaña. En sentido de la corriente del río, existen algunos lugares desde donde se toma el transporte en dirección a San Jacinto.

Este último es usado por los mineros quienes sin permiso de la comunidad se instalan en las orillas de los territorios de San Jacinto, y por donde frecuentemente logran situarse al interior de la comunidad para extraer el oro. Esto representa el mayor problema para que San Jacinto logre controlar la actividad minera en su territorio. Cuando esto ocurre, los invitados de la comunidad o los mismos comuneros suelen dar aviso a las autoridades comunales, quienes para evitar conflictos, deciden que el minero debe dar una regalía a la comunidad o a algún comunero que todavía no tiene un invitado. Si los mineros se rehúsan a hacerlo, son expulsados del territorio comunal.

Fotografía Nro. 7: Minería a orillas del territorio de San Jacinto



Fotografía: Alex Cusiyunca, 2017

De esta manera, como hemos expuesto, tanto Tres Islas como San Jacinto, después de constituirse como comunidades nativas y pese a contar con un título de propiedad, en la actualidad vienen desarrollado sus propias luchas para consolidar sus territorios (ya sea mediante acciones legales o diálogos abiertos con terceros). Sin embargo, las disputas por el territorio en la rectificación de sus planos catastrales motivados por la georeferenciación de sus fronteras, representan un obstáculo al mismo proceso. A ello se suman la presencia de concesiones mineras, la invasión de terceros al interior de ambas comunidades y la minería practicada a orillas del río, quienes con cierta frecuencia motivan situaciones conflictivas por la superposición de sus actividades en los territorios comunales. Todo lo señalado, constituyen las agendas comunales en su búsqueda por consolidar y proteger sus territorios ancestrales.

Capítulo III

Aspectos Generales de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto

En el presente capítulo se desarrollan los aspectos generales de ambas comunidades para comprender las dinámicas internas de cada una de ellas en la gestión de sus bienes naturales. Posteriormente, esto nos ayudará a comprender cómo el contexto comunal influye en las estrategias y expectativas de vida de los jóvenes indígenas de ambas comunidades. Para ello, desarrollaremos dos componentes. En primer lugar se detallan los aspectos organizativos de cada comunidad y así como sus principales actividades económicas. Y finalmente, de acuerdo al desarrollo minero, se desarrolla una aproximación a la tipología de familias al interior de ambas comunidades.

1. Aspectos generales de la comunidad nativa de Tres Islas

Haciendo un balance de lo abordado hasta el momento, podemos señalar que Tres Islas es una comunidad nativa habitada en gran medida por familias de origen Shipibo, y en menor medida de familias Ese'eja, quienes se encuentran asentadas en ambas riberas del río Madre de Dios, a lo largo de su extensión territorial (31,423.71 ha.). Sin embargo, durante su proceso de titulación como comunidad nativa, se han incluido como comuneros personas mestizas y colonos. Estos últimos vivían y desarrollaban sus actividades conjuntamente con las familias indígenas con quienes incluso ya habían formado nuevas unidades parentales. Este hecho, ha significado que Tres Islas, años después de su titulación comunal, presente serios conflictos al interior de su vida comunal, así como la gestión de sus principales bienes naturales.

Por el lado de los servicios, al interior de Tres Islas existe una posta médica que brinda atención a todos los habitantes de Tres Islas, independientemente de su condición como comunero de la misma. También existe una estructura educativa en buenas condiciones donde funcionan los tres niveles educativos (inicial, primaria y secundaria). En el sector urbano, la comunidad presenta acceso a energía eléctrica y agua potable, sin embargo esta situación es distinta para otros sectores de la comunidad.

Habiendo señalado alguna de las características de la comunidad, a continuación detallaremos los principales aspectos que constituyen el tejido social de la comunidad nativa de Tres Islas:

1.1. Organización Comunal: Gobierno, autoridad comunal y comuneros

Desde mucho antes de su constitución como comunidad nativa, Tres Islas tenía una organización social del tipo gerontológica, pues “los nueve iberianos” que detallamos en el capítulo anterior, eran quienes ordenaban la vida al interior del caserío, y al mismo tiempo eran las voces autorizadas para entablar acuerdos con terceros. Sin embargo, luego de su constitución y reconocimiento como comunidad nativa, pasaron a una organización estructurada de acuerdo a su estatuto comunal. Esto significa la existencia de la Asamblea Comunal como máxima autoridad, quien elige por un periodo de dos años a la junta directiva comunal.

En la actualidad, la junta directiva está conformada por un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, fiscal y dos vocales. Los tres primeros son los cargos principales de la comunidad, pues son quienes se reúnen constantemente para evaluar diversas acciones contempladas en la agenda comunal. A esta estructura organizativa se suma diversos comités de acuerdo a las actividades productivas que se desarrollan al interior de Tres Islas, y que ayudan a la junta directiva en la administración de la comunidad. Por ejemplo se tiene el comité de minería, el comité de castaña, el comité de madera, el comité de agua, y otros comités como el de vaso de leche y el de APAFA. Para acceder a estos cargos, una persona tiene que tener la condición de comunero activo y no estar inhabilitado por alguna sanción por parte de la comunidad. Si bien no es un requisito formal, se desea que las nuevas autoridades comunales cuenten mínimamente con secundaria completa y con capacidad de gestión ante los diversos organismos públicos y privados.

Para ser comunero en Tres Islas existen dos maneras: una directa e inmediata, y otra indirecta y de un largo proceso. Para el primer caso, existen también dos formas. La primera está referida a los hijos de las familias que ya se encuentran empadronadas en la comunidad, pues tienen la posibilidad de ser considerados como nuevos comuneros una vez que cumplan la mayoría de edad (18 años) y que decidan voluntariamente ser parte de la misma. Es decir, su condición de comunero es heredada de sus padres. Ahora bien, el segundo caso se da cuando una persona (varón o mujer) conforma una unidad parental con un comunero o hijo de comunero de Tres Islas, pues automáticamente adquiere la condición de comunero activo. Aquí, la condición de comunero es por afinidad conyugal. Para la segunda manera de carácter indirecta, una persona o familia externa tiene que

residir mínimamente 2 años en la comunidad y mostrar un comportamiento que no ponga en peligro el prestigio de la comunidad, ni mucho menos dedicarse a actividades que pongan en riesgo la soberanía y el ambiente natural de la comunidad. Posteriormente a esta larga y cuidadosa residencia, el aspirante a comunero presenta su solicitud ante la junta directiva comunal para que sea leída y evaluada en asamblea comunal, que será quien decida la incorporación o no de un nuevo comunero en su territorio.

Ahora bien, la conformación histórica de Tres Islas en comunidad nativa, que desarrollamos en el capítulo anterior, ayuda a entender de mejor manera la actualidad de su organización y los problemas que se vienen generando desde entonces. Si antes las familias Shipibo interactuaban con terceros manteniendo una cierta unidad de grupo entre las familias indígenas y con ciertos propósitos comunes, en la actualidad esto se ha visto trastocado por la inclusión de familias no indígenas al momento de su titulación comunal. Esto significa que las familias mestizas, y los principales colonos de la zona que se incluyeron posteriormente como comuneros, puedan acceder a distintos cargos en la comunidad. Ya en el poder, estas personas pueden desentenderse de algunos acuerdos llevados a cabo entre los indígenas fundadores y descendientes de los mismos en Tres Islas.

Como señalábamos anteriormente, para acceder a algún cargo de la comunidad, basta con tener la categoría de comunero activo. Esto significa que independientemente de su lugar de procedencia, una persona no indígena, que se encuentra empadronada en Tres Islas, puede asumir la dirección de la comunidad o alguno de los comités antes descritos. En la práctica, esto ha producido fuertes tensiones al interior de la comunidad, como es el caso de las personas que habitan el sector Palmichal, que detallaremos más adelante.

Por esta conformación histórica, al interior de Tres Islas existen varios grupos de habitantes. En primer lugar, se encuentran los que tiene la categoría de comuneros, que son quienes se encuentran empadronados, independientemente si pertenecen o no a un pueblo indígena. Los comuneros son quienes tienen la responsabilidad de proteger los bienes naturales y el territorio de la comunidad, para ello deben participar de las acciones que convoque la junta directiva comunal como las faenas o acciones de desalojo de terceros al interior del territorio. Los comuneros pueden elegir y ser elegidos en los cargos comunales, para ello deben mostrarse activos en las diversas actividades de la comunidad y no estar impedidos ni contar con sanciones vigentes.

Otro grupo que habitan en Tres Islas son los moradores. Estas son personas que por lo general provienen de la región andina, y escasamente de otras regiones amazónicas, que se asientan en la comunidad para realizar algún tipo de actividad. En su mayoría, los moradores están inmersos en las actividades extractivas al interior de la comunidad, ya sea como obreros mineros de los concesionarios, como invitados de la comunidad, o simplemente como trabajadores de los vienen maderables al interior del territorio comunal. Los moradores están prohibidos de escuchar y participar en la asamblea comunal, y de realizar alguna actividad dentro de la comunidad (como la construcción de sus viviendas o el desarrollo de agricultura) sin previo consentimiento de la asamblea general. Este grupo es mayoritario en relación a las propias familias de la comunidad.

Finalmente, en los últimos años Tres Islas ha experimentado la presencia de una cantidad significativa de familias Shipibo provenientes del Ucayali, quienes por el origen étnico común, han solicitado permiso para vivir y trabajar al interior de la comunidad. Sin embargo, pese a estar presentes en la comunidad por más de dos años, estas familias no tienen la categoría de comuneros activos, ni figuran en el padrón comunal, y por ende tampoco tienen acceso a tierras comunales para desarrollar sus actividades agrícolas. Por esta razón gran parte de estas familias se dedican enteramente a las labores de artesanía que comercializan en Puerto Maldonado.

“Estela me contó que hace cuatro años vinieron de Pucallpa a la comunidad, y que desde entonces ha podido acceder a la escuela de Tres Islas, que es donde en la actualidad viene cursando estudios secundarios. Cuando le pregunté si sus padres eran comuneros me dijo que la comunidad no los incluía en las reuniones y que por eso preferían irse a Puerto Maldonado a trabajar durante el día porque estaba prohibido realizar agricultura sin permiso comunal. Le pregunté por qué hasta el momento no habían solicitado ese permiso, y me respondió que ‘son muy conflictivos y fijones cuando uno pide hacer agricultura. No saben vivir en comunidad como en Pucallpa. Por eso ya no insistimos más’. Me contó que sus padres están juntando dinero para regresar a Pucallpa y eso será cuando Estela termine de estudiar el colegio.” (Nota de campo, 30/07/2017).

1.2. El tejido social y los conflictos al interior de la comunidad

Dado el ambiente de desarrollo minero en Tres Islas, dentro de los comuneros existen grupos de poder que establecen relaciones asimétricas diferenciadas con terceros y con

las mismas autoridades comunales. Estas familias podemos agruparlas en dos grandes grupos: familias mineras y familias no mineras. En el primer grupo se encuentra aquellas unidades familiares que se dedican o que tiene alguna conexión con la minería; mientras que en el segundo grupo están aquellas familias que se dedican a otras actividades productivas o la prestación de servicios distintos a la minería (como comerciantes, transportistas, profesionales).

El primer grupo es el que ostenta mayor poder en la comunidad, tanto a nivel económico como social. Pues su participación en las actividades mineras, ya sea como dueños de concesión o como trabajadores mineros, posibilita que obtengan mejores ingresos que el resto de familias. Al mismo tiempo, su participación en la esfera de gobierno comunal es bastante presente y notoria. Pese a que la actividad minera se encuentra mal vista e inmersa dentro de los planes comunales para su erradicación futura, estas familias logran que esta actividad siga vigente y que no sea ventilado en las asambleas comunales, salvo cuando se trata de la actividad de terceros o de invasores al interior de la comunidad. Al mismo tiempo, este grupo mantiene fuertes lazos con organizaciones externas (por lo general ONGs) y por ello cuentan con poder mediático ante los medios de comunicación nacionales e internacionales³⁸, pues al ser las caras más visibles de la comunidad, son quienes denuncian la presencia de mineros externos y la destrucción del paisaje comunal en Tres Islas.

Durante los últimos años, ante la prensa local o valiéndose de las redes sociales existentes en la internet, este grupo ha sido criticado por su “doble discurso ambiental” por el segundo grupo de familias al interior de la comunidad. En reacción a estos actos, las familias mineras habrían amenazado al segundo grupo de familias ante la junta directiva comunal y las ONGs con quienes Tres Islas viene realizando diversas acciones legales en favor de la comunidad. Por lo general, estas acusaciones han quedado sin efecto o fueron rectificadas luego de las conversaciones en la asamblea comunal y con los dirigentes de las ONGs, ante el castigo de ser expulsados de la comunidad si se volvieran a reincidir en las acusaciones.

“Es que ellas (las familias mineras) se pasan. Cuando uno hace las cosas correctamente y pidiendo permiso a la junta directiva, ellas dicen que está mal

³⁸ Situación contraria sucede en los medios de comunicación locales, donde estas familias son expuestas frecuentemente por sus vínculos con la minería.

porque no se les ha consultado a ellas, cuando no debe ser así. Por ejemplo yo hice mi sembrío de papayas para venderlas en Puerto y cuando estaban grandecitas, ella (parte de una familia minera) me dijo que estaba prohibida la venta de productos (producidas al interior de la comunidad) sin consultarle. Yo le dije que la directiva tenía conocimiento hace tiempo. Pero ella en la siguiente asamblea comunal prácticamente me ha acusado de aprovechadora y de ignorante. Bien feo me han hecho (la acusación) [...] No sé cómo se puede atajar de esa forma si la directiva ya tenía conocimiento (de mi trabajo), pero así todavía le ha hecho cambiar de decisión a la directiva diciendo que se iba a quejar a Lima y que ahí podían hasta botarme de la comunidad. De esa reunión yo salgo amarga porque mi gasto y mi tiempo han sido para nada. Y no pude sacar el producto. (Ellas) prefieren que uno no progrese a su nivel. De ahí pues me quejo en la radio por este abuso, y ahí le digo sus verdades a la señora, que dice ser bien ambientalista, pero que buena ambientalista resulta practicando minería que contamina el territorio de la comunidad.” (Entrevista, comunera de Tres Islas, 46 años).

“Hace poco no más en la propiedad que me ha dejado de herencia mi papá he sacado madera, y estaba listo para ser transportada. Porque ese terreno no es de la comunidad, es de mi herencia, pero cuando intenté transportarlo, se han quejado (las familias mineras) que por qué estaba sacando madera del territorio de la comunidad y que todavía era para beneficio de uno. Le expliqué varias veces y nada, por gusto es. No me han permitido sacar (la madera). Ya tenía comprador, ya hasta me había recibido adelanto de ellos para asegurar la contrata, y no me han dejado. Seguro ella quería venderla a sus contactos después de todo el trabajo que hice. Así estaba varios días la madera. Nada me permitían. Molesta de eso he rociado petróleo y lo he quemado todo. Llorando me ido. Pero bien que reclama a gritos cuando le dicen que su familia trabaja minería. ¡Uy! No hay más víctima que ella.” (Entrevista, comunera de Tres Islas, 50 años).

[...] La vez pasada estas familias me han amenazado de que ya no me iban a dejar ingresar a la comunidad porque según ellas había sembrado en un lugar donde ellas querían sembrar también, y que (ellas) tenían permiso de la directiva y yo no. Pero el terreno de la comunidad es de los comuneros pues, si quiere sembrar que vaya a otro lugar si hay harto espacio. Y como son pleitistas me han

dicho eso. [...] Pero no te creas, no es la primera vez que me hacen eso, un año igualito me han hecho y he estado sin entrar a la comunidad casi un mes. Esta vez querían hacerme lo mismo [...] En mi cólera agarro el celular y escribo en el internet quien es esta señora y en qué trabaja, digo la verdad no más pues. Es minera, gana premios ambientales y qué bonito destruye el territorio de la comuna, y que deberían venir a ver la realidad los del extranjero. Ahí no más se quejan ante la doctora de Lima, y ella al día siguiente viene a Puerto y me pide conversar junto con ella (con la comunera minera) y ahí me riñe y me dice que por mi culpa todo lo ganado por la comunidad se iba a perder. Pero yo le he dicho la verdad no más pues, 'cómo pues doctora se permite esa injusticia, ella tiene ingresos en cambio otras familias no tenemos esa cantidad, y encima nos amenaza. Con qué cara si ella trabaja minería. A ella deberían castigarla y no a nosotras que trabajamos correctamente'. [...] Ya después la doctora le ha hecho que se disculpe de mí. Pero yo no quería borrar mi publicación, pero lo hice porque ese fue el acuerdo. (Entrevista, comunera de Tres Islas, 48 años).

Por su parte, el otro grupo de familias, las no mineras, se dedican a actividades de agricultura, crianza de animales menores y el comercio. Los dos últimos en la comunidad, mientras que las actividades de comercio la desarrollan al interior de la comunidad o mayormente en Puerto Maldonado. Este grupo de familias son las que tienen menor injerencia al interior de la comunidad, tanto en las decisiones comunales como en su presencia como directivos de la misma.

Sin embargo, existe un hecho que comparten ambos grupos de familias, y es que mantienen una doble residencia: en la comunidad y en la ciudad. Esta última se ha convertido en la residencia principal para varias familias, quienes sólo concurren a Tres Islas para supervisar sus actividades económicas o para la reunión comunal de cada mes.

Por otro lado, dado la conformación multicultural de los comuneros, a lo largo de su historia reciente Tres Islas ha presentado varios conflictos internos, justamente por la presencia multicultural de las formas de ver a la naturaleza y los bienes naturales comunales. Por ejemplo, aquellas familias que tienen ascendencia indígena, sobre todo Shipibo, no están de acuerdo con la forma de administración de los bienes comunales que hacen los mestizos. Pues según los primeros “el monte” es visto por los mestizos

solamente como recursos que deben ser aprovechados, y no como una herencia para sus hijos quienes también deben aprovechar los bienes comunales.

A ello se suman algunas discrepancias internas con uno de los grupos de la comunidad quienes fueron incluidos al territorio de Tres Islas, cuando éste empezaba sus acciones de titulación. Este es el caso del sector Palmichal, que por entonces venía constituyéndose también como un predio individual. En las reuniones que sostuvieron con Tres Islas, acordaron que sus terrenos y recursos no serían pasados como bienes comunales sino que serían de exclusividad de estas familias, salvo acuerdos posteriores. Es decir, el acuerdo para su inclusión en Tres Islas fue que ambas partes respetarían las zonas de trabajo que venían desarrollando por entonces como la agricultura, la ganadería y la recolección de castañas. Sin embargo, en los últimos años este acuerdo ha pasado a entrar en evaluación dentro de la agenda comunal, pues consideran que todos los recursos deben aprovecharse por todos los comuneros y no por un grupo de familias en específico.

“Palmichal tenía su autoridad política propia, gobernador, su escuela. Y eso ha sido reconocido como otra comunidad por el Estado en aquellos años. No sé cómo se han dejado convencer por Tres Islas y de ahí han entregado la tierra ¿Usted cree que se van a dejar quitar así no más? Yo le apuesto que si entran en pleito sobre castaña ahí puede haber hasta muerte, porque no se van a dejar quitar (con Tres Islas) así no más.” (Entrevista con Shipibo, 50 años)

La reevaluación de estos acuerdos iniciales por la junta directiva de la comunidad viene generando fuertes tensiones entre ambos sectores de la comunidad. A ello se suman las acciones de la junta directiva de Tres Islas de empadronar sólo a los que residen más tiempo en la comunidad y no en la ciudad, que es el caso de las familias de Palmichal.

Esto último también perjudica a aquellas familias indígenas y no indígenas que forman parte de Tres Islas, pues desde hace muchos años, decidieron migrar a la ciudad debido a la mejor oferta educativa para sus hijos, y la mayor posibilidad de generar mejores ingresos que los obtenidos en la comunidad.

La razón de estas acciones de la junta directiva, obedece a la concepción de que para ser comunero uno debe residir principalmente en la comunidad; y quienes deben beneficiarse de los bienes comunales son justamente estas personas y no sus pares de la ciudad. Se

abre entonces el debate interno sobre quienes son considerados comuneros, y qué deberes y derechos deben de cumplir en estos tiempos.

1.3. Actividades económicas productivas

En Tres Islas existen tres actividades productivas que se practican con mayor frecuencia a lo largo del año y que les proporciona mayor cantidad de ingresos a las familias y a la comunidad misma: la minería, la recolección de castaña y la extracción de madera.

La minería

Respecto a la minería, en los años 60 del siglo pasado esta actividad hace su aparición en las playas de Tres Islas, y era efectuado por personas provenientes de los andes quienes poco a poco iban ocupando estos lugares donde ya se encontraban los indígenas Shipibo. Debido al incipiente surgimiento de la minería en el lugar, las tecnologías empleadas para la extracción eran rudimentarias (como el conocido “cholobomba”). Por lo general, en la extracción de oro participaban varias personas, sobre todo varones, en jornadas de más de ocho horas de trabajo diarios.

“Por el 60 más o menos nosotros empezamos a ver que al frente hacían minería. Nadie se imaginaba entonces que había harta cantidad de oro en esa zona, y había resultado que sí [...] Las primeras veces se trabajaba con ‘cholobomba’ que nosotros decíamos, porque mientras uno sostiene el material sobre un recipiente, el otro tiene que bombear con agua constantemente. Por eso es ‘cholobomba’. Y esos trabajos eran de jornadas de muchas horas, a veces sacaban 100 a 150 gramos, ¡Sólo con cholobomba! [...] (Antes) Puro varones hacían el ‘cholobomba’ porque la mujer es más delicada y tiene menos fuerza pues, pero a veces ayudaban, pero un ratito no más mientras los otros descansaban.”
(Entrevista a Shipibo, 75 años)

“La minería en Tres Islas aparece por el 60, por ahí. Antes de la inundación de los bajiales por la salida del (rio) Madre de Dios todavía se practicaba, pero eran algunas personas. Ya después empezaron a llegar varios colonos [...] Como uno siempre es curioso, mira y se da cuenta que había hartito orito. Entonces nosotros también empezamos a trabajar imitando lo que hacían los serranos pues.”
(Entrevista a Shipibo, 70 años).

Con el paso del tiempo, esta actividad fue creciendo. No había demarcaciones claras respecto a las áreas de trabajo de una persona u otra. Si alguien quería trabajar en la extracción de oro, se posicionaba en un lugar libre, y ese lugar pasaba a ser respetado por los demás, salvo que abandonasen la zona. Un par de décadas después, la minería empezó a realizarse también en el monte, para lo cual la tecnología de trabajo también empezó a experimentar cambios, como la inclusión de motores que junto a otros elementos reemplazaron al tradicional ‘cholobomba’.

“Más o menos en los 70 uno de los mineros dice ‘a ver, quizá aquí hay mejor orito’, y de esa manera se entra al monte. Y luego de probar se da cuenta que hay oro. Entonces así se empieza a trabajar (la minería) en el monte. Y ese mismo le siguen varias personas [...] Ya no se hacía con ‘cholobomba’ porque era cansado pues, además empezaron a llegar motores chinitos que hacían mejor el trabajo [...] Se necesitaban más hombres (para extraer el oro) porque uno tenía que cortar la vegetación, rozarle y alistar el terreno para luego trabajarle. Así empezó la minería en el monte.” (Entrevista a Shipibo, 75 años).

“Antes tu veías pura gente en las playas de la comuna, pero un día uno dice que se entra al monte y como jugando le prueba para ver si había oro, y resulta que había pues. Nadie se ponía a pensar que podía existir oro ahí pues. Quién sabe si este pendejo no hacía eso, quizá nuestro monte estaría virgen todavía, porque toditos le han seguido después al monte [...] (De ese modo) entonces aparece así la minería monte adentro, y harto orito sacaban, era para dedicarse (a trabajar) no más.” (Entrevista a Shipibo, 70 años).

Si bien esta actividad era realizada sin la existencia de conflictos por el terreno de trabajo, con el paso de los años empezaron a presentarse las primeras controversias. La razón de ello, fue el otorgamiento de concesiones por parte del Estado, quien realizaba estas acciones para controlar la actividad. Al momento de que una persona lograba el permiso estatal para trabajar una determina área, en la realidad se encontraba que al interior de la misma existían varias personas extrayendo oro. En algunos casos esto llegaba a serios enfrentamientos entre los dueños de concesión y los terceros que venían trabajando sin permiso estatal; en otros casos los dueños de concesión, para evitar conflictos, empezaron a solicitar una regalía diaria o semanal a quienes trabajaban al interior de sus denuncias.

Cuando Tres Islas y San Jacinto se independizan como comunidades nativas, al interior de sus territorios ya existían concesionarios mineros que extraían el oro. Inicialmente esto no generaba problemas, pues algunos comuneros también llegaron a obtener concesiones al interior de Tres Islas. A eso se sumaba la presencia de trabajadores mineros que eran invitados de los concesionarios para explotar sus yacimientos auríferos. Con el paso de los años, la presencia de otras personas externas a los concesionarios que trabajan oro fue constante. Por entonces, Tres Islas logró establecer acuerdos con ellos, quienes se comprometían a un pago semanal a cambio del permiso de trabajar una determinada área. De esta forma, aparece el término de “invitados” para aquellas personas que con autorización de la comunidad, trabajan en la extracción de oro al interior del territorio comunal. Este arreglo es conocido hasta entonces como “regalía”. El monto recaudado de las regalías semanales entra directamente a las arcas comunales.

Al ser una de las actividades que se desarrollaba con mayor frecuencia, la comunidad creó el comité de minería para ayudar a la junta directiva en el control del mismo. La función principal de este comité es recolectar la regalía semanal y el de informar a la comunidad sobre la cantidad de invitados que existen en la comunidad, al mismo tiempo que informan sobre el monto recaudado de las regalías.

Sin embargo, después de los acontecimientos legales que se generaron durante los primeros años de la presente década, la agenda comunal de Tres Islas está orientada al ordenamiento de esta actividad. Esto en el plano legal, ha significado que la comunidad interponga diversas medidas ante el Estado para prohibir la concesión de más áreas mineras al interior de su territorio. Al mismo tiempo, vienen denunciando la presencia de terceros que practican la minería sin el permiso de la comunidad. Sin embargo, estas acciones no impiden que los mismos comuneros sigan trabajando la minería, realizando acuerdos con la autoridad comunal para tal caso.

La recolección de castaña

Esta es la segunda actividad que se realiza con mayor frecuencia en Tres Islas, pero es realizado por un corto periodo de tiempo y por algunas familias en específico. Durante los meses de diciembre – abril, varias familias, sobre todo de raíces indígenas Shipibo se internan en la altura de la comunidad para realizar la limpieza y habilitación de sus respectivas estradas. Luego instalan campamentos estacionales donde acopian los cocos, realizan el chancado, para así posteriormente trasladarlos en sacos.

“En los primeros meses del año ya uno debe internarse para las estradas. Ahí nosotros nos instalamos en nuestros campamentos durante varios días [...] Uno tiene que cuidarse porque recolectar castaña es peligroso, si no sabes hacerlo te pueden caer del cielo los cocos y eso te puede matar si te cae en la cabeza. Una vez un familiar se descuidó y le cayó en el brazo el coco de castaña, felizmente le raspó no más. Si le hubiera caído directo quién sabe si podía perder el brazo, porque el coco cae fuerte desde arriba [...] Ahí mismo en el campamento juntamos los cocos y otras personas se dedican a chancarlos. Ya ensacado lo traemos aquí (a Tres Islas). Así se trabaja la castaña.” (Entrevista a Shipibo, 57 años).

Desde antes de su constitución legal como comunidad nativa, varias de las familias en Tres Islas, entre indígenas y no indígenas venían trabajando la castaña con habilitación y permiso de los padres dominicos, quienes por entonces controlaban este recurso. Sin embargo, después de un par de décadas, este trabajo continuó siendo realizado por el mismo grupo de familias pero esta vez pidiendo permiso al Estado y ya no a los padres dominicos.

Desde entonces, estas familias realizaban contratos individuales con empresas acopiadoras de castaña para venta de las barricas de castaña extraídas de sus estradas correspondientes. La venta total de las mismas entraba directamente al fondo familiar, dejando voluntariamente una pequeña cantidad a la comunidad.

En la actualidad, Tres Islas, con apoyo de algunas ONGs han logrado instalar una planta procesadora de castaña para que sean ellos mismos quienes realicen el pelado y el procesamiento de la castaña y su posterior venta con valor agregado. Ya no desean vender sus castañas a terceros porque consideran que el precio que pagan es bastante bajo en relación a la venta final. La proyección de la comunidad, es que la planta pueda acopiar con el tiempo la castaña producida por las familias de Palmichal y San Jacinto y así convertirse en una importante productora del mismo recurso.

Sin embargo, también existen tensiones sobre la propiedad de este recurso. Si bien existía un acuerdo de mantener las estradas en propiedad de las familias que por entonces venían trabajando la castaña, en la actualidad este acuerdo viene siendo reevaluado por los directivos comunales quienes consideran que no sólo un grupo de familias debe beneficiarse de los bienes dentro de la comunidad, sino que por el contrario todos los

comuneros deberían tener la oportunidad de trabajar estas estradas. El control que quiere ejercer la autoridad comunal sobre los recursos se superpone y entra en tensión con el grupo de familias que viene trabajando la castaña desde antes de la constitución legal de Tres Islas.

La extracción de madera

Esta es la tercera actividad que se realiza con mayor frecuencia en la comunidad. Se realiza durante todo el año, con una mayor actividad en los meses de junio – septiembre, que es cuando las lluvias se hacen escasas y el caudal del río disminuye, facilitando las labores de exploración y transporte. Al igual que con la castaña, el trabajo en la extracción de madera se realizaba de manera frecuente antes de su constitución legal como comunidad nativa. Cuando los Shipibo se instalaron en Tres Islas, “los nueve iberianos” fueron varias veces enganchados como trabajadores madereros como parte de sus relaciones con los colonos de la zona y con los padres dominicos de la misión El Pilar. Después de un cierto tiempo de internarse monte adentro, los Shipibo salían con importantes cantidades de especies maderables, como Cedro, Copaiba, Shihuahuaco, Lupuna y Moena. Después de un tiempo de la venta de estos productos, los Shipibo recibían su respectiva liquidación.

Por entonces esta actividad era realizada de manera informal y sin los permisos legales correspondientes que exigía el Estado peruano. Con el paso de los años y las normas de control estatales, los Shipibo necesitaron articularse a terceros que tenían el permiso respectivo y que podían aprovechar las especies maderables de sus territorios. Para ello estos terceros los habilitaban con un monto económico que servía para internarse en el monte y hacer la identificación de las especies maderables conversadas. Posteriormente, los terceros entraban junto a ellos al monte para realizar la extracción de la madera y el posterior traslado de los mismos.

En la actualidad, esta actividad viene siendo regulada por el Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR) a quienes antes de extraer alguna especie maderable, la comunidad debe solicitar el respectivo permiso para que sus maderas sean consideradas dentro de la legalidad. Sin embargo, esto no quita que existan taladores externos que se internan sin permiso en el territorio comunal para luego extraer productos maderables.

Por su parte, también existen familias al interior de Tres Islas que realizan la extracción de madera de manera individual, la misma que es permitida por la autoridad comunal siempre y cuando cumplan con los acuerdos de dejar un monto económico (alrededor del 20%) producto de la venta de la madera. Estas familias están agrupadas de acuerdo a sus conexiones familiares históricas y de parentesco con otros miembros de Tres Islas. Por ejemplo, las familias del sector Palmichal trabajan la madera en su jurisdicción, independientemente a Tres Islas. Otro grupo está conformado por las familias indígenas, Racua, Payaba y Tuesta, quienes con cierta frecuencia se reúnen para trabajar sectores de la comunidad, a quien después de la venta, entregan una cierta cantidad de dinero para las arcas comunales. Sin embargo, estos compromisos con la comunidad vienen disminuyendo en los últimos años. Este suceso genera que la autoridad comunal promueva que todo trabajo de extracción de especies maderables debe ser exclusivamente producido por la comunidad y no por un grupo de familias. Evidentemente esto viene generando tensiones al interior de Tres Islas.

Por esta razón el comité de madera de Tres Islas viene realizando diversas acciones para controlar que no extraigan madera del territorio comunal sin el debido permiso, y sin cumplir los compromisos con la comunidad. De darse el caso de que existan terceros o comuneros que no cumplieren con la norma comunal, el comité está facultado para realizar el decomiso de la madera, la misma que después de un tiempo pueda ser vendida a nombre de la comunidad.

Otras actividades

La presencia de ONGs en Tres Islas es bastante frecuente en los últimos años, y de alguna manera los proyectos que vienen desarrollando estas organizaciones permiten pensar a la comunidad en el cambio de actividades más amigables con el medio ambiente y al abandono paulatino de la actividad minera en su territorio.

Una de estas actividades que ha cobrado mayor importancia es el turismo vivencial. Tres Islas ha acondicionado un mirador muy cerca a la entrada de la comunidad por el Km. 7 de “la vía normal” entre Puerto Maldonado y Tres Islas. El programa de turismo de Tres Islas contempla la visita de especies maderables consideradas como sagradas, como el viejo árbol de Lupuna. También han habilitado miradores desde donde se pueden apreciar diversas especies de aves y colpas donde se reúnen algunas especies de animales. El atractivo más promocionado es la visita al lago Pastora Grande y al lago Chorrera (este

último limita con San Jacinto), donde es posible observar lobos de río y realizar pesca artesanal en su interior.

Para esta actividad se ha conformado un nuevo comité comunal: el comité de turismo, que está integrado por un grupo de familias, sobre todo indígenas Ese'ejá, que reciben capacitaciones de las ONGs para brindar un servicio turístico de calidad. Por lo general, estas familias son las que no trabajan ni tienen relación alguna con las actividades mineras al interior de la comunidad. Y son quienes al mismo tiempo exigen en las reuniones comunales que la minería deje de ser trabajada por estas familias mineras para así poder contribuir al desarrollo turístico de la comunidad.

Otra de las actividades menores en la comunidad es la agricultura, pues esta si bien es realizada por un número importante de familias, su extensión y producción es menor y destinada principalmente al autoconsumo.

A ella se suman actividades como la caza y la pesca, que ya no son practicadas en la dimensiones de finales del siglo pasado. La caza por ejemplo, es practicada con frecuencia en las partes altas de la comunidad, y en periodos que coinciden con la época de recolección de castaña y la instalación de los campamentos para tal fin. La pesca por su parte ha ido disminuyendo con el tiempo debido a tres razones: la primera es por las noticias de la alta concentración de mercurio en las principales especies del río Madre de Dios; la segunda, por la importación de otros productos procesados que son traídos desde Puerto Maldonado; y la tercera, por la residencia citadina de gran parte de las familias de Tres Islas, quienes al encontrarse en la ciudad ya no participan de estas actividades por la facilidad de conseguir estos productos en los mercados urbanos.

2. Aspectos generales de la comunidad nativa de San Jacinto

Haciendo un resumen general de lo ya abordado hasta el momento, la Comunidad Nativa San Jacinto está ubicada en ambas márgenes del Río Madre de Dios, en el Distrito y Provincia de Tambopata en el Departamento de Madre de Dios. Cuenta con una extensión territorial de 8,803 ha. Y desde su constitución legal como comunidad nativa, está conformado por familias del pueblo indígena Shipibo. Sin embargo, al mismo tiempo se encuentran emparentadas con personas provenientes de los andes, con quienes han formado uniones conyugales.

A diferencia de Tres Islas, San Jacinto no cuenta con energía eléctrica ni agua potable. El acceso principal a estos servicios es gestionada por la directiva comunal, quien mediante el uso de motores proporcionan energía eléctrica tanto en la zona del bajío como la zona de altura de la comunidad, en ambos márgenes del río Madre de Dios. El agua que consumen los comuneros en la parte alta es extraída de un manante natural que ha sido entubado para su mejor aprovechamiento. En la parte del bajío, el acceso a este recurso es similar aunque varias familias almacenan agua potable traídas desde Puerto Maldonado.

En el aspecto educativo, San Jacinto cuenta con una escuela primaria de multigrado que está situado en la parte alta de la comunidad, a unos 45 minutos en peque-peque desde el puerto de Tres Islas. Este centro educativo alberga a unos 15 niños de distintos grados, de familias indígenas y no indígenas, siendo los últimos los de mayor número. La escuela al estar alejada de los principales centros urbanos cercanos, cuenta con un teléfono satelital que es usado en casos de emergencia o para cualquier comunicación entre los docentes y las autoridades comunales.

En la parte alta, junto a la escuela, se sitúan las principales infraestructuras comunales: el salón comunal, la iglesia y una casa comunal construida como albergue para los docentes o personas visitantes a la comunidad. Todos estos locales están contruidos de cemento, madera y calaminas, y se encuentran alrededor del estadio deportivo de la comunidad.

Como señalamos en el capítulo anterior, San Jacinto comparte parentela con las familias de Tres Islas, pues mantienen un origen común. Sin embargo, luego de los acontecimientos ya descritos, San Jacinto logra su titulación como comunidad nativa en 1994. De esta manera, el grupo inicial de familias Shipibo que llegaron de Iberia y que se asentaron inicialmente en terrenos de Clemente Franco y que posteriormente fundaron el caserío Tres Islas, terminan una historia común y proceden a conformar sus propias dinámicas comunales.

2.1. Organización Comunal: Gobierno, autoridad comunal y comuneros

En cuanto al gobierno comunal, San Jacinto también presenta una estructura jerárquica donde la asamblea comunal es la autoridad máxima, seguida de un presidente, vicepresidente, secretario, fiscal y dos vocales. A ellos les acompañan un par de comités

comunales que son formados de acuerdo a la coyuntura, siendo la más importante y frecuente el comité de minería.

En la elección de autoridades comunales participan todas aquellas personas inscritas dentro del padrón comunal y que cuentan con la condición de comunero activo sin que los mismos mantengan sanciones vigentes por la comunidad. No están impedidos de hacerlo aquellas personas que no cuentan con estudios secundarios, pero aquellos que si lo tienen, y que incluso han cursado estudios superiores, son mejor valorados al momento de las elecciones. El mismo caso se presenta cuando se forman los comités comunales. Aunque estos son cargos de confianza, por lo que la designación depende directamente de la junta directiva de la comunidad, los integrantes deben ser gozar de los mismos atributos que estos, y además deben contar con cierto dominio del área para el que ha sido creado el comité.

Por ejemplo, cuando llegan los juegos deportivos intercomunidades durante el mes de mayo de cada año, la junta directiva nombra a tres personas para el comité de deporte, quienes son los encargados de participar de las reuniones que convoca el Instituto Peruano del Deporte (IPD) de Madre de Dios. Otra de las funciones que cumple este comité es la de gestionar indumentarias deportivas o fondos monetarios semanales para los jugadores de la comunidad. Para ello realizan un par de visitas a los campamentos mineros de los dueños de concesión, a los mineros invitados de la comunidad y también a los comuneros mineros, quienes en su mayoría realizan la donación de indumentarias deportivas o de ciertos montos económicos destinados a comprar alimentos o medicamentos necesarios para los equipos comunales. Las funciones de este comité terminan cuando la comunidad ha sido eliminada de toda competencia deportiva, o frecuentemente cuando los juegos deportivos llegan a su etapa final. Esto último debido a que en los últimos años, San Jacinto ha salido campeón de los juegos deportivos intercomunidades. Sin embargo, también puede existir el caso de que una parte o todo el comité de deporte sean cambiados repentinamente, debido a la malversación de fondos o el mal comportamiento de sus integrantes.

“Don Carlos ya está varios años como parte del comité de deporte junto a su hermano mayor. Atribuye su constante nominación a los frecuentes éxitos deportivos que consiguen cada año y en los cuales San Jacinto ha logrado salir campeón regional en fútbol o futsal varones. En cuanto a las futsal mujeres, dice

que no hay buen equipo y por eso solo llegan a salir como primeros o segundos de grupo en la etapa eliminatoria. Su principal función de esta semana es reunirse en el IPD con los demás delegados de Tres Islas, Túpac Amaru y Palmichal para acordar las sedes de los partidos. La próxima semana tendrá que visitar a los jugadores del año pasado y reclutar otros nuevos para pedirles sus documentos y luego inscribirlos como parte del equipo de San Jacinto. Me preguntó si yo juego fútbol y mi posición en el campo, y al responderle me ofreció jugar por San Jacinto. Luego de unas horas me dijo que eso no iba a ser posible porque había consultado con los otros miembros del comité quienes le habían indicado que en las bases decía que si una persona quiere jugar por una comunidad, mínimamente tiene que tener cuatro meses de residencia y no haber jugado primera división, ni haberlo hecho por alguna comunidad recientemente. No había problema con estas dos últimas condiciones, pero sí con la primera, ‘Tres Islas ya te ha visto, y sabe que no estabas en San Jacinto hace cuatro meses. Si te incluimos nos pueden observar y podemos ser eliminados automáticamente’, me dijo. Luego de comunicarme la decisión se fue rumbo al IPD para pedir el formato de inscripción de jugadores.” (Nota de campo, 15/05/17).

La misma situación ocurre en el caso de los comités que son formados por la coyuntura comunal. Por ejemplo, un par de jóvenes indígenas fueron convocados junto a dos integrantes de la junta directiva de la comunidad y dos miembros “de los antiguos” para realizar visitas a la FENAMAD con el propósito de pactar reuniones con los directivos de Tres Islas en relación al conflicto territorial de ambas comunidades. Luego de un tiempo que las reuniones entre ambas comunidades resultaran infructuosas, este comité se disolvió automáticamente.

Sin embargo, puede darse el caso de que personas externas a la comunidad puedan conformar algún comité, pero de ninguna manera liderarlo. Esta situación también está sujeto a la coyuntura comunal y a la mayor proximidad de las personas externas con la comunidad.

“Hoy en la mañana el presidente de la comunidad me invitó a formar parte del comité ‘para ver el tema del mercurio en la minería’ porque había llegado un técnico de AIDSESEP para levantar información del manejo del mercurio en las comunidades nativas mineras de Madre de Dios. En el comité estaban también

dos personas mayores de la comunidad, dos jóvenes indígenas y dos miembros de la junta directiva, entre ellos el presidente de la comunidad. La labor que me encomendaron era responder a algunas preguntas técnicas que pueda formular el técnico de AIDSESP, como parte del estudio que venía realizando en San Jacinto. ‘Tú puedes explicarle mejor por qué varias familias no estamos viviendo permanentemente en la comunidad, porque puede pensar que nuestra comunidad está vacía y tú sabes que eso no es cierto’, me dijo [...] Ya en la tarde, luego de acompañar al técnico de AIDSESP, el comité creado fue disuelto previa reunión informativa con los demás miembros de la junta directiva y algunos integrantes de la comunidad.’ (Nota de campo, 04/07/2017)

Por otro lado, en San Jacinto la cualidad de comunero activo se alcanza de dos formas: una directa y otra indirecta, al igual que en Tres Islas. En la primera se encuentran todos los descendientes directos del grupo de “los nueve iberianos” que fundaron Tres Islas en la década de 1940. También pueden ser considerados como comuneros aquellas personas externas que han establecido uniones conyugales con algún integrante indígena de la comunidad. Aquí la adscripción a la comunidad es automática. La segunda forma, es cuando una persona externa reside mínimamente por dos años en la comunidad, demostrando compromiso y participación en las diversas actividades convocadas por la junta directiva. Acto seguido, en una reunión comunal hace expresa su intención y es la asamblea comunal quien decide su incorporación a San Jacinto. Sin embargo, debido a la doble residencia de varias familias en la actualidad, una persona externa que quiere ser parte de la comunidad, debe estar pendiente de las acciones que realizan la junta directiva y participar de la gran mayoría de ellas, y luego hacer expresa su intención de ser comunero.

Respecto a este último punto, si bien una persona externa de la comunidad puede ser aceptada como parte de la misma, no puede acceder a los cargos directivos de San Jacinto. Existe una particularidad al respecto que está justificado en la formación histórica de la comunidad. Cuando San Jacinto se constituyó como comunidad nativa independiente, también había incorporado a familias mestizas al interior de la comunidad, quienes ostentaban los mismos derechos que los indígenas. Sin embargo, la presencia de familias indígenas descendientes de los principales “nueve iberianos” que fundaron Tres Islas en la década del 40 del siglo pasado, es bastante fuerte y notoria en el gobierno comunal.

Como indicamos anteriormente, existen personas de origen andino que están inscritos dentro del padrón comunal y por esta razón podrían acceder a algún cargo al interior de la comunidad. Sin embargo, esto es rechazado, siempre y cuando las personas no indígenas no mantengan lazos conyugales con los descendientes de las principales familias de la comunidad. Esto significa que para que un comunero sea parte de la junta directiva de la comunidad, debe estar emparentado con los descendientes directos de “los nueve iberianos” que fundaron la comunidad.

Esto nos da pie a relatar la conformación interna de las familias de la comunidad. San Jacinto está conformada por cuatro grandes familias o clanes que son descendientes directos del grupo indígena Shipibo que llegaron a Tres Islas en la década del 40 del siglo pasado. Así por ejemplo tenemos a la familia de “Los Vargas”, descendientes directos de Arsenio Vargas y Luisa Hidalgo; también están “Los Jipa”, descendientes de Miguel Jipa y Manuela Guimaray; por su parte “Los Valles”, descendientes de Ramón Valles y Rosa Álvarez; y finalmente “Los Virisuma”, descendientes de Alberto Virisuma y Mercedes Valles.

Esto no significa que sean los únicos apellidos que se encuentra en San Jacinto, pues al estar emparentados unos con otros, y al mismo tiempo haber formado en el tiempo uniones parentales con personas mestizas, en la actualidad existen otros apellidos como Conza, Econema, Chávez, Cinacay, Pío, Collantes, Tamani y Olivo. Sin embargo, su adscripción a una de las cuatro grandes familias está sujeto a la unión conyugal con alguno de sus miembros.

Así por ejemplo, una de las hijas políticas del matrimonio Vargas Pío, que apellida Rengifo Pío, ha conformado su unidad familiar con un mestizo proveniente del Cusco de apellido Olivo. Los hijos del matrimonio Olivo Rengifo pertenecen a la familia de los Vargas. Otro caso similar se da en los Jipa; una de las descendientes del matrimonio Jipa Inisuy ha formado vínculo con un mestizo de apellido López. Los hijos del matrimonio López Jipa, son parte de la familia de los Jipa.

Ahora bien, volviendo al punto de quiénes pueden acceder al gobierno comunal, después de haber señalado la conformación de las familias podemos decir que mientras “más pura” sea la familia con quien el reciente comunero se une en matrimonio, más legítimo es su participación como parte de la junta directiva de San Jacinto. O dicho de otra forma, mientras más próximo sea el acercamiento al tronco familiar original de los nueve

iberianos, más posibilidades existen de poder participar y ser elegido como parte de la junta directiva comunal. Menos legítimo es el caso de aquellas personas que se van alejando del tronco familiar original³⁹.

Por otro lado, en la comunidad también existen otras familias pero que al diferencia de las ya señaladas no cuentan con la categoría de comuneros. Estas personas habitan la comunidad de acuerdo a las actividades económicas que les está permitido realizar. Así por ejemplo tenemos a los dueños de las concesiones mineras, quienes al tener una propiedad distinta a la comunal, permiten el ingreso de sus invitados.

Otro grupo son los invitados, que son personas generalmente provenientes de los andes que llegan a un acuerdo con la comunidad para extraer oro del territorio comunal a cambio de una regalía que va directamente a las arcas comunales. En la misma situación se encuentran los invitados particulares de cada familia que a diferencia de la comunidad pagan una regalía a las familias indígenas con quienes acuerdan montos distintos.

En un tercer grupo se encuentran algunas familias de los pueblos Shipibo provenientes del Ucayali y otras familias Ashaninka provenientes del Urubamba, quienes en la última década han llegado al territorio comunal solicitando espacio y tierras para trabajar al interior de la comunidad. Este grupo se ha instalado en la zona del bajío en el interior del Km. 29, donde vienen desarrollando actividades menores como la agricultura, la crianza de animales menores, y esporádicamente la caza y la pesca. Los miembros más pequeños de estas familias acuden a la escuela comunal. Si bien estas familias tienen acceso a tierras al interior de la comunidad, no tienen voz ni voto ni mucho menos participan de las actividades comunales.

1.2. El tejido social y los conflictos al interior de San Jacinto

La conformación de las familias señaladas líneas arriba es significativa al momento de analizar el tejido social de la comunidad. Si bien existe una estructura jerárquica que gobierna la comunidad, no han perdido vigencia las autoridades tradicionales representadas por las personas mayores, descendientes de las principales familias provenientes de Iberia.

³⁹ Aunque en la actualidad no se han presentado casos de incorporación de mestizos con grados más lejanos del tronco familiar original en el gobierno comunal, los indígenas de San Jacinto señalan que no tendrían ningún problema en ser elegidos, siempre y cuando muestre su interés en el bienestar de la comunidad.

Aquí, las cabezas de las principales familias cobran vital importancia, pues constituyen autoridades a quienes se les consulta frecuentemente en cuanto aparecen problemas limítrofes, o sobre las nuevas actividades que se piensan hacer los miembros jóvenes en la comunidad.

En la actualidad, la principal residencia de estas familias se sitúa en la ciudad. Pero esto no ha trastocado ni imposibilitado las agrupaciones familiares iniciales que se desarrollaban al interior de la comunidad durante los primeros años de su existencia. Es decir, los descendientes de las cuatro grandes familias viven cerca del núcleo urbano donde se encuentran los ahora antiguos de la comunidad.

Si bien las nuevas familias jóvenes se van diseminando y asentando en otros espacios con mayor distancia de la de sus padres, con cierta regularidad durante el día acuden a las casas familiares. En algunos casos, comparten los tres alimentos del día, y en otros suelen venir tres o cuatro veces por semana. En estos espacios familiares se socializa con bastante frecuencia temas de la comunidad, los problemas fronterizos, las actividades individuales de cada comunero, las nuevas uniones conyugales y también las medidas a tomar por cada familia respecto a un problema interno entre ellas en relación a la comunidad.

Por ejemplo, cuando se encuentra próximo las elecciones comunales, gran parte de las familias suelen reunirse varias veces en las casas urbanas de las principales cabezas de las cuatro grandes familias, para decidir quiénes deben integrar las listas y qué propuestas deben de trabajarse para tal caso. Luego de un arduo debate escogen a las personas “más idóneas” que representen mejor los intereses y visiones de futuro de las familias en relación a la comunidad.

“Por ejemplo, el próximo año ya toca elecciones. Unos días antes toditos mis hijos vienen y también los jóvenes de la comunidad, sus hijos, mis nietos pues. Ahí todititos en mancha evaluamos qué se debe hacer para la comunidad, de que pata cojea aquel que quiere ser parte de la directiva, cuáles son sus puntos fuertes. Todo eso debatimos. Si no acabamos (de) vuelta volvemos a reunirnos (otro día), así pasa hasta que estemos conformes [...] Pero no sólo pensamos en nuestra familia porque ahí si perdemos la elección (de la comunidad). Tiene que ser también pensando en las otras familias, viendo qué pata de ellos (de las demás familias) es el que se inclina por nuestras propuestas, para incluirlo ya pues, y

también así quitamos votos a la otra familia. Todito eso se hace en la reunión [...] Ellos (las otras familias) también hacen lo mismo. A veces invitan a su reunión a uno de nosotros y eso nos enteramos en nuestras reuniones pues. Pendejos también son ellos (las familias), pues. Entonces ahí tanteamos, decimos quién es adecuado para tal cargo, y así todo es [...] Si vieras en las elecciones comunales cómo se pelean voto por voto, si hay que impugnar un voto, si está nulo, todo eso lucha es pues. Así son nuestras elecciones.” (Entrevista a Shipibo, 71 años).

“Antes de las elecciones todos mis hijos y parientes cercanos (con quienes) que tenemos confianza, nos reunimos para analizar nuestra situación y qué se puede hacer en la comuna y qué cosas están andando mal. Mis hijos que son profesionales también aportan desde su punto de vista. Así pensamos en sacar ventaja en las propuestas a las demás familias [...] Para que las demás familias no se sientan excluidas también los incluimos. Invitamos a un par de ellos que sabemos que van a trabajar en nuestra línea, pero ya cuando tenemos un plan pues. Así armamos nuestra lista [...] En las elecciones se debate fuerte, ahí salen sus trapitos sucios de cada comunero, lo que ha hecho antes o no, cómo se ha comportado. Todo (esto) para elegir bien pues.” (Entrevista a Shipibo, 65 años)

Estas maneras de socialización y toma de decisiones de varios aspectos en relación a la comunidad, efectuada por las grandes familias en sus respectivas residencias, puede significar una versión urbana de la maloca⁴⁰ indígena. Pues al interior del espacio urbano reproducen las características de su forma de vida pasada al interior de la comunidad.

Por otro lado, pese a que varias familias están emparentadas entre sí, existen grupos de poder en la comunidad. Estos grupos de poder están en relación a la mayor proximidad de sus familias al tronco familia original. Es decir, al igual que con las elecciones comunales, aquellas familias que están más cercanos al tronco familiar original gozan de más poder que las familias que se van alejando del mismo. Esto repercute tremendamente en los derechos para ser parte de la directiva comunal y también para acceder a los bienes comunales. Incluso cuando existen discrepancias al interior de una familia, los que tienen

⁴⁰ Alberto Chirif (2016) en su *Diccionario Amazónico. Voces del castellano en la selva peruana*, refiere que el término “maloca” condensa la figura de la gran casa indígena donde se encuentran personas vinculadas mayoritariamente por lazos de parentesco (Chirif, 2016: 176).

una voz autorizada respecto al resto son aquellos que mantienen lazos más fuertes con el tronco familiar original.

En relación a las cuatro familias, también existen grupos de poder entre ellas. Esto depende de cuán próximos estén sus familias a los cargos importantes del gobierno comunal (presidente, vicepresidente y tesorero). En ese sentido, los Vargas y los Jipa, son las familias que más poder ostentan en relación a las otras dos familias, pues son quienes con cierta periodicidad se intercambian los cargos más importantes de la comunidad, y quienes al mismo tiempo participan de la vida organizativa de la FENAMAD. Por su parte, los Valles y los Virisuma, cuando ascienden al poder comunal, gozan de fuerte supervisión por parte de las dos primeras familias, pudiendo ser destituidos si cometen actos que no es del gusto de las principales familias y que al mismo tiempo van en contra de los intereses comunales.

Los conflictos internos de la comunidad están motivados también por las visiones sobre la comunidad que imprimen las cuatro familias. Por ejemplo, durante las gestiones de la junta directiva del periodo 2014 – 2016, existieron fuertes tensiones en relación a los bienes mineros y castañeros de la comunidad. El presidente de entonces, que era uno de los representantes de la familia de los Valles, fue acusado de malversación de fondos y de generar resentimiento entre los invitados y los comuneros, pues había decretado de que para entrar a la comunidad era necesario pagar una cuota adicional a la que venían entregando a los comuneros por el bien minero de la comunidad. Al momento de que los comuneros iban a los campamentos mineros a recoger su regalía, los invitados no querían darles ninguna cantidad porque ya lo habían entregado a la directiva. Luego de otras acusaciones en el mismo sentido, el presidente fue destituido de su cargo, y el vicepresidente de entonces se convocó nuevamente a elecciones previo un informe de la demás junta directiva sobre los hechos.

Es en esta situación que las principales familias se juntaron de inmediato para elegir a sus listas. Sin embargo, dado el rechazo de la destitución de la autoridad comunal, que llegó a tomar acciones legales en contra de las familias que lo habían destituido, San Jacinto contaba en teoría con un presidente comunal a saber sobre su situación legal. En las elecciones convocadas por el vicepresidente de entonces, salió elegida una de las listas pero su elección fue considerada nula por la otra familia porque no había alcanzado la mayoría absoluta de todos los empadronados de la comunidad. Por este hecho,

nuevamente se convocó a elecciones donde fue elegido la otra lista pero esta vez con apenas la mayoría absoluta, pues gran parte de la familia de la lista ganadora anterior no acudió a la elección.

Esta nueva elección fue considerada como un sabotaje a la primera elección, y al mismo tiempo estas dos elecciones fue considerada como ilegítima por el presidente comunal destituido. En la práctica, San Jacinto durante ese tiempo tuvo tres presidentes al mismo tiempo. Después de esta situación, todas las familias pidieron la intervención de la FENAMAD para efectuar nuevas comisiones electorales para dar fin a este periodo.

Durante este breve periodo, uno de los presidentes nuevos electos consideró que era necesario un reempadronamiento pero esta vez sólo con los comuneros que tenían una casa al interior de la comunidad y a la cual frecuentaban gran parte de la semana. Esto claramente dejaba de lado a varias de las familias de la comunidad, quienes levantaron su voz de protesta por esta medida arbitraria que no contemplaba una elección de acuerdo a los estatutos comunales. Este presidente también intentó comunalizar los recursos castañeros de la parte alta de la comunidad, lo que iba en detrimento a los acuerdos que hicieron los antiguos para constituirse como comunidad nativa. Por un momento hubo intenciones de dividir la comunidad en dos, pero este hecho fue impedido por la intervención de la FENAMAD y las demás familias de San Jacinto.

Otro de los conflictos que aparecen con frecuencia pero que tienen una dimensión menor por la volatilidad de los mismos, está en relación a las regalías de la minería. La comunidad admite que un comunero pueda tener un invitado minero, siempre y cuando no trabaje directamente en la minería ya sea como dueño de maquinarias o como obrero minero. Sin embargo, en la práctica, existen comuneros que tienen dos invitados y que al ser descubiertos son obligados a dar esa regalía adicional a la comunidad. En algunos casos para evitar esta medida algunos comuneros se asocian con aquellos que tienen menor poder en la comunidad para recibir en partes iguales la regalía del minero.

De ahí mismo parte otro tipo de conflictos, pero esta vez entre los invitados como un gran bloque, y los comuneros y la junta directiva como otro. En varias oportunidades los invitados manifiestan que la regalía ha sido entregada a la junta directiva, por lo que los comuneros van a quejarse directamente a la directiva, quienes a su vez manifiestan la falsedad de la acusación, acusando la confusión del invitado con el pedido de apoyo que hizo la directiva para las actividades comunales. Si bien este hecho queda sin resolución,

las tensiones se disipan en la siguiente semana que es cuando los comuneros vuelven a recibir la regalía que les corresponden.

1.3. Actividades económicas productivas

En San Jacinto existen cuatro actividades productivas que son practicadas con mayor frecuencia durante el año, las mismas les proporcionan de ingresos monetarios a las familias y a la comunidad misma. Estas son la minería, la recolección de castaña, la extracción de madera y el servicio de transporte.

La minería

El desarrollo de la minería aurífera en San Jacinto comparte una historia común con la de Tres Islas, debido a que inicialmente fueron una sola agrupación étnica. Entonces, para no redundar en esta parte histórica, que ya ha sido abordada en la misma sección de Tres Islas, nos abocaremos a señalar cómo se constituye y realiza esta actividad después de que San Jacinto logre su titulación como comunidad nativa.

En la actualidad, la minería en San Jacinto se realiza en dos lugares de una misma zona: la primera, en las playas de la margen izquierda de la comunidad que da acceso a la zona de bajío, y en segundo lugar, al interior de la zona del bajío, justamente en los kilómetros 24 y 29 por donde se accede a la comunidad. El segundo lugar es el que concentra la mayor parte de mineros al interior de San Jacinto (entre concesionarios, invitados y obreros mineros).

Existen pocos comuneros que directamente trabajan la minería con sus propias maquinarias, y que al mismo tiempo están comprometidos a otorgar una cierta cantidad de su producción para las actividades comunales, cada vez que la junta directiva así lo requiera. Por otro lado, algunos comuneros se involucran como obreros en los campamentos mineros, ya sea de los dueños de concesión o de los invitados de los mismos. Una gran mayoría de comuneros participa de esta actividad habilitando un terreno de la comunidad a sus invitados por el que reciben una regalía semanal.

Hasta principios de la última década del siglo pasado, los trabajos mineros al interior de los kilómetros 24 y 29 venían recolectando importantes cantidades de gramos de oro. Aquellos que por entonces tenían una proyección inferior a 20 o 30 gramos fueron abandonados. Sin embargo, en los últimos años, ante los pocos espacios para la extracción

de metal, estos lugares están siendo revisitados tanto por los comuneros (sobre todo los Vargas y los Jipa) como por los invitados mineros, con la intención de volver a producirlos.

De esta manera, la escasa producción de los últimos años, está significando que el mineral sea máspreciado y que al mismo tiempo exista una competencia de las familias de la comunidad por hacerse de los espacios que antaño fueron abandonados por su baja productividad de oro.

La castaña

Esta actividad es realizada en la parte alta de la comunidad durante los meses de diciembre y abril de todos los años sobre todo por un grupo de las familias más importantes de la comunidad: los Vargas y los Jipa. Los primeros tienen la mayor cantidad de estradas en relación a los Jipa.

Mucho antes de la formación de San Jacinto como caserío, varias familias Shipibo trabajaban la castaña con un permiso otorgado por los padres dominicos de la misión de El Pilar a cambio de un pago por la cantidad de barricas vendidas. Por entonces, los padres dominicos eran quienes controlaban este recurso hasta antes de la reforma agraria impulsada por el gobierno de Velasco Alvarado en el año 69 del siglo pasado. A partir de este periodo, el permiso para trabajar la castaña fue gestionado directamente con las autoridades estatales. Año tras año, estas familias venían realizando el mantenimiento de sus estradas. Cuando San Jacinto quiso empezar sus acciones de titulación comunal, acordaron entre todos los miembros de que se iba a respetar el trabajo de estas familias, a cambio de que los mismos se incluyeran junto al territorio de sus castaños como parte de la comunidad.

Pese a los intentos de comunalizar este bien por parte de algunas familias de la comunidad, los acuerdos y la dinámica de trabajo se ha mantenido desde entonces. Los Vargas que son la mayoría que trabajan las estradas al interior de la comunidad, se internan en el monte principalmente durante enero a marzo para realizar el mantenimiento de sus estradas.

Durante esos meses, la parte alta de la comunidad presenta una importante concentración de personas indígenas, jóvenes y adultos, junto a otro grupo de personas contratadas por las familias para que les ayuden en las labores de recolección de los cocos. Para ello,

inicialmente remodelan sus campamentos, acondicionan sus herramientas y luego se internan en el monte para realizar el proceso de acopio de los cocos. Estos cocos son llevados posteriormente a sus campamentos donde proceden a extraer los frutos, que son puestos luego al interior de varios costales, con los que los indígenas salen rumbo al puerto de la comunidad y finalmente al puerto de Tres Islas para dirigirse por vía terrestre en dirección a Puerto Maldonado.

Desde antes de sacar los frutos de la comunidad, las familias ya tienen algunos arreglos con algunas empresas acopiadoras de castaña a quienes les venden grandes cantidades de barricas. Sin embargo, el precio que reciben por ellas es considerablemente menor a lo que habían imaginado. La razón de estas empresas es que la castaña no está clasificada por calidades al momento de su entrega. Cuando se realiza el proceso de clasificación notifican a las familias de que la calidad es menor y que por ellos mismos el pago será de un cierto monto.

Por esta razón, varias de las familias está pensando o en formar su propia planta procesadora de castaña, o llevar su castaña a ser procesada a la planta de Tres Islas. Apuntan sin embargo a la primera opción, porque perciben que en Tres Islas sus castañas serán mezcladas y homogeneizadas con las de sus comuneros, por lo que la situación del pago sería lo mismo que con los acopiadores.

Sin embargo, debido a la importante cantidad de descendientes de una de las familias, las estradas están empezando a ser disputadas al interior de estas familias, sobre todo entre los miembros que ya han alcanzado cierta edad adulta. Los problemas de invasión de estradas de una familia a otra son frecuentes durante los meses que dura esta actividad.

La madera

Esta es una actividad practicada con cierta frecuencia a lo largo de todo el año, con cierto incremento durante los meses de junio y agosto. Sin embargo, la comunidad no cuenta con los permisos necesarios para su comercialización, por lo cual la explotación de los recursos maderables como Shihuahuaco, Tornillo, Ishpingo o Moena, son realizados por unas cuantas personas a título personal y de manera informal, previa conversación con algunos acopiadores.

El riesgo constante está en que estos recursos al ser extraídos sean decomisados por SERFOR, pero aun así, los acopiadores están dispuestos a asumir el riesgo. Otro problema

que se añade está en relación al periodo de pago. Los terceros pueden aducir que la madera ha sido decomisada y que por ello sólo pueden dar una cantidad ínfima, pues el comunero no tiene guía forestal que permita contar la cantidad extraída. O también el pago puede retrasarse considerablemente durante largos periodos de tiempo. La comunidad, al no tener guía ni muchos comuneros que trabajen la madera, sólo recibe una pequeña cantidad monetaria, y a veces nada, por los bienes maderables extraídos de su territorio.

El Transporte

Esta no es una actividad que realicen los mismos comuneros, pero si de la que mayores ingresos recibe el arca comunal. Al estar fuertemente dinamizados por la minería, las vías de acceso terrestre de la comunidad presentan un importante flujo vehicular, frecuentemente de camionetas 4x4 acondicionadas para transportar más cosas en su carrocería. Existe una empresa que realiza el servicio de transporte para quienes deseen ingresar a San Jacinto, ya sea por el kilómetro 24 o el 29. A cambio de este permiso de tránsito, la comunidad recibe una cantidad importante de dinero al mes que entra directamente a las arcas comunales.

Otro de los acuerdo entre esta empresa y la comunidad es que todas las personas comuneras mayores de edad no paguen el pasaje cuando se dirigen a recoger las regalías mineras de sus invitados. A ello se suma que las unidades de transporte deberán estar operativas cuando la directiva así lo requiera con urgencia. Por ejemplo, cuando es fecha deportiva en los campeonatos intercomunidades, un par de unidades vehiculares transporta a los jugadores y las principales autoridades de la comunidad, incluido los miembros del comité de deporte. En otras ocasiones, estas unidades están disponibles ante cualquier eventualidad al interior de la comunidad.

Otras actividades

Otra de las actividades practicadas por los comuneros pero en menor medida son la agricultura, la caza y la pesca. En relación a la agricultura, algunas familias han establecido la siembra de productos como yuca, plátano, arroz y otros, pero en pequeñas extensiones al interior de los kilómetros 24 y 29. La producción de los mismos es para el autoconsumo familiar. En relación a la caza, esta es practicada cuando los comuneros se internan en el monte para hacer sus campamentos, ya sea como trabajadores mineros en el bajío, o como mitayeros en los campamentos durante el periodo de recolección de

castaña. La pesca goza de una condición similar, pues es practicada con poca frecuencia por los comuneros al interior de la comunidad.

Sin embargo, debido a la presencia de algunos proyectos productivos de parte del Instituto de Investigación y Aplicación Práctica (IIAP), San Jacinto ha logrado la construcción de piscigranjas para el criado de especies como el paco. Estos bienes, al ser de proyectos realizados por convenio entre las instituciones privadas y la comunidad, pasan a ser bienes comunales. Los mismos son aprovechados cuando existen actividades al interior de la comunidad, como el día de la madre o el aniversario de la comunidad.

Hace unos años atrás, hubo un intento de realizar el turismo vivencial en convenio con algunos albergues turísticos de la región, justamente en el lago Chorrera que está colindando con el territorio de Tres Islas. Al mando de estas coordinaciones estaban profesionales de la comunidad que habían seguido estudios superiores relacionados al turismo, pero que al mismo tiempo pertenecían a una de las cuatro grandes familias de la comunidad. Por este hecho, y porque las demás familias reclamaron la negociaciones unilaterales de estos profesionales, el turismo vivencial fue abandonado como proyecto comunal.

CONCLUSIONES

En la primera parte de la presente tesis, hemos detallado que los estudios sobre juventud indígena vienen experimentando importantes avances en América Latina desde finales del siglo pasado. Sobre todo México, Brasil y Argentina, vienen desarrollando una importante diversidad temática al respecto. Sin embargo, en los últimos años las investigaciones han concentrado su atención en las juventudes indígenas urbanas, lo que ha generado que los espacios comunales junto a sus diversas dinámicas internas, sean dejados de lado como espacios importantes que configuran también otros tipos de fenómenos en los jóvenes indígenas contemporáneos. Por su parte, el desarrollo de la temática en Perú es aún minoritaria e incipiente y más aún si se trata de jóvenes indígenas amazónicos. Los pocos estudios concentran su mirada en el acceso y el desenvolvimiento de los jóvenes indígenas amazónicos dentro de la educación superior, pero como parte de las tradiciones de investigación sobre la educación intercultural. Otros estudios que también abordan de manera tangencial el tema, exploran las diversas maneras en que los indígenas amazónicos habitan los espacios urbanos. Si bien no abordan prioritariamente a los jóvenes indígenas, permiten conocer tanto los procesos de migración familiar a las ciudades, como sus formas de vida al interior de estos espacios.

Por otro lado, las investigaciones desarrolladas en el Perú que exploran el vínculo entre pueblos indígenas amazónicos y el desarrollo de la minería informal del oro, tienen como eje discursivo la problemática de la región amazónica de Madre de Dios. Si bien se han realizado importantes avances en comprender la situación indígena en este contexto desde la década del 80 del siglo pasado, existen pocos estudios que permiten conocer de cerca su actualidad. A ello se suma que los temas abordados concentran una mirada adultocéntrica de la situación, por lo que se hace urgente conocer cómo el contexto de desarrollo minero afecta a las poblaciones juveniles indígenas.

Dado estos antecedentes, la presente investigación busca aportar en el desarrollo de ambas tradiciones de investigación. Por un lado, en un plano latinoamericano, busca contribuir a revisitar los espacios comunales contemporáneos para conocer de cerca la situación de los jóvenes indígenas. Desde un plano nacional, busca aportar en la comprensión de las juventudes indígenas amazónicas en la actualidad y cómo se sitúan dentro y fuera de los espacios comunales. Finalmente, la investigación busca conocer el impacto del desarrollo de actividades extractivas, como la minería informal del oro, en poblaciones juveniles y

cómo este contexto configura sus estrategias y expectativas de vida, vinculadas o no a sus comunidades nativas. Siendo así, la presente investigación, utilizando la etnografía multisituada como método, explora las estrategias y expectativas de vida que desarrollan los jóvenes indígenas amazónicos de las comunidades nativas de Tres Islas y San Jacinto, ubicadas en el distrito y provincia de Tambopata en la región peruana de Madre de Dios.

Ambas comunidades se encuentran habitadas por indígenas Shipibo, y sumergidas históricamente en el desarrollo de la minería informal del oro en la región, pues sus territorios se encuentran superpuestos a concesiones mineras otorgadas por el Estado peruano. Desde las dos últimas décadas del siglo pasado, el contexto minero ha posibilitado que ambas comunidades desarrollen importantes vínculos con las dinámicas urbanas de la capital regional. Sin embargo, el desarrollo de la minería informal del oro también ha generado la destrucción de los paisajes naturales de sus territorios ancestrales. Esta situación viene ocasionando serios conflictos sociales con los mineros y otras personas externas al ámbito comunal indígena.

En relación a los resultados de la investigación, se ha identificado la presencia de dos tipos familias al interior de ambas comunidades. Aquellas que se encuentran vinculadas a la actividad minera (ya sea como dueños de maquinarias o como trabajadores mineros), y aquellos que más bien se dedican a otras actividades distintas (comercio y transporte principalmente). Esto configura al mismo tiempo relaciones asimétricas de poder al interior de las comunidades que repercuten en las estrategias y expectativas de vida de los jóvenes indígenas.

Para el caso de Tres Islas, desde hace unos años atrás su agenda comunal está concentrada en la promoción de actividades productivas (agricultura, procesamiento de castaña y la promoción del turismo) y la erradicación de la actividad minera al interior de su territorio. Ésta última es la que despierta más controversias al interior y exterior de la comunidad. En un plano exterior, abrigándose de dispositivos legales en materia indígena, la comunidad busca ante el Estado peruano el cese del otorgamiento de concesiones mineras al interior de su territorio, y la prohibición misma del desarrollo de esta actividad. Esto le ha significado constantes conflictos con los dueños y trabajadores mineros de estas concesiones. Desde un plano interno, la comunidad busca ordenar esta actividad y que las familias mineras vayan reemplazando sus actividades por otras más amigables con el ambiente. Sin embargo, varias de estas mismas familias, que son las que ostentan mayor

poder al interior de la comunidad, continúan desarrollando la extracción de oro en el territorio comunal. El otro grupo de familias no mineras al revelar esta situación, son sometidas por los primeros varias veces a discusiones y acusaciones que en algunos casos ameritan sanciones fuertes y que incluso pueden llegar a su expulsión de la comunidad. Independientemente de pertenecer o no a ambos grupos, varias familias mantienen una doble residencia entre la comunidad y la capital urbana de la región desde la última década del presente siglo. Esto ha generado que la presencia de varias familias al interior de la comunidad sea pasajera y por breves periodos de tiempo, ya sea para supervisar algunas actividades, darle mantenimiento a sus cultivos, o simplemente participar de las faenas y asambleas comunales. Esto también ha llevado a discusiones, pues las directivas comunales en las actualizaciones del padrón comunal sostienen que quienes deben ser empadronados como comuneros son aquellas familias que residan primordialmente en la comunidad y no en la ciudad.

Esta situación de fuerte tensión permanente dentro y fuera del espacio comunal es interiorizada por los jóvenes indígenas, sobre todo por quienes ya terminaron su educación secundaria y se encuentran expectantes sobre su futuro postsecundario ya sea dentro o fuera de la comunidad. Las familias mineras al contar con recursos económicos considerables, pueden lograr costear los estudios superiores (ya sea en institutos o universidades públicas y privadas), sin que sus hijos trabajen. Por otro lado, las familias no mineras que radican en la ciudad han logrado conseguir sus ingresos de actividades como el comercio dentro o fuera del espacio comunal. Para los jóvenes de estas familias, la situación es un tanto distinta. Si bien pueden dedicarse plenamente al estudio, deciden emplearse en algunas actividades para ayudar a solventar sus propios gastos y el de sus familias. Sus estrategias de vida entonces difieren mucho de acuerdo a la posición y actividades de sus familias. Un caso similar ocurre con los jóvenes que todavía se encuentran cursando estudios secundarios al interior de la comunidad. Los varones están más expuestos a sumergirse en la minería, pues en sus tiempos libres suelen generar ingresos ayudando a los mineros de la zona. Esta situación genera que la mayoría de jóvenes bajen su rendimiento escolar o que incluso abandonen sus estudios. Para el caso de las mujeres la situación es distinta, pues al considerarse la minería como una actividad predominantemente masculina, orientan sus ocupaciones al hogar o al apoyo de algún negocio a sus familias. Un peligro latente para las jóvenes indígenas es el embarazo a

temprana edad o aquellos no planificados, pues suspenden sus estudios para dedicarse a generar ingresos que les posibiliten una maternidad aceptable.

Respecto a sus expectativas de vida, la gran mayoría de jóvenes que se encuentran cursando estudios superiores no proyecta volver a la comunidad. Una de las principales razones es la tensión permanente que existe en la comunidad y que al mismo tiempo significa un gasto de energía personal que no está dispuestos a aceptar. Al mismo tiempo, perciben que volver a la comunidad es sinónimo de fracaso en su vida. Esto es reforzado por los comentarios de varias familias, quienes consideran que cuando los jóvenes optan por volver a la comunidad es porque no encuentran trabajo en la ciudad, o ya tienen una pareja a temprana y quieren aprovechar los bienes comunales para vivir. El no retorno a la comunidad también está permeado por situaciones de discriminación y racismo que viven los jóvenes indígenas en las ciudades. Esto genera que varios jóvenes decidan apartarse de sus raíces y vínculos comunales, al mismo tiempo que incrementan sus expectativas de desarrollarse plenamente en la ciudad. Si bien la comunidad en alianza con algunas ONGs desarrolla actividades que en un futuro permitirán generar ingresos y puestos laborales al interior del territorio, el grupo de jóvenes indígenas con educación superior consideran que estas acciones serán momentáneas y de periodos cortos y de una baja remuneración a comparación de lo que puedan generar en otros espacios. Siendo así, gran parte de la población juvenil indígena de Tres Islas se proyecta a abandonar la comunidad y dedicarse a otras actividades dentro del espacio urbano.

Para el caso de San Jacinto, la situación es distinta. Si bien existen familias mineras y no mineras, la vida de la comunidad está principalmente dinamizado por la extracción de oro y las actividades afines a ella (transporte y comercio). La minería también ha posibilitado que varias familias experimenten la vida urbana desde los inicios de su constitución como comunidad nativa, lo que ha generado que existan familias indígenas tanto en la comunidad como en la ciudad, manteniendo incluso una doble residencia. Sin embargo, una situación que dista de la de Tres Islas, es que San Jacinto mantiene su organización comunal tradicional de acuerdo a la pertenencia a una de las cuatro grandes familias o clanes que constituyeron inicialmente la comunidad. Así por ejemplo, en el cambio de junta directiva comunal, cada gran familia, incluyendo a los miembros más jóvenes, mantiene reuniones particulares para decidir quién asumirá los cargos más importantes de la comunidad (presidente, vicepresidente o tesorero), y luego convocan a miembros de las otras familias para incluirlos dentro de su lista y así obtener la aceptación de las otras

familias al momento de las elecciones comunales. A eso se suma que la administración de algunos recursos, como la castaña, es desarrollada prioritariamente por unas familias más que otras, lo que genera que la herencia de su futura administración recaiga directamente sobre los miembros más jóvenes. Otra situación que también permite que las familias estén unidas son los juegos deportivos intercomunales, espacios donde tanto mujeres como varones de la comunidad participan, algunos como deportistas y otros como vendedores de productos. Sin embargo, también existen relaciones asimétricas en la gestión de los bienes comunales, pues la mayor proximidad con el tronco familiar original de los cuatro clanes, sumados a los vínculos estrechos con la actividad minera, posibilita que unas familias se beneficien más que otras, o que tengan mayor poder de decisión en la vida comunal. Esto también ocurre en la vida urbana de estas familias, pues reciben más apoyo familiar si están más cerca del tronco familiar original; situación contraria es la que experimentan aquellas familias que estando más alejados del tronco familiar, mantiene uniones parentales con otros mestizos en la ciudad.

Esta situación de administración de los bienes comunales, ha permeado las estrategias de vida actuales de los jóvenes indígenas. La minería ha posibilitado por un lado que varias familias puedan residir en la ciudad y que sus hijos puedan educarse en las principales escuelas urbanas de Puerto Maldonado. Por otro lado, algunas familias decidieron quedarse en la comunidad y se articularon como trabajadores de los principales concesionarios mineros de entonces. Esta situación generó que varios de sus miembros jóvenes se eduquen en la comunidad o en la escuela secundaria de Tres Islas, donde claramente sus pares educados en colegios urbanos les sacaron ventaja. Esto ha generado que un grupo de ellos pueda contar con estudios superiores concluidos o en proceso, mientras que los demás al contar con una brecha educativa considerable han optado por emplearse como mototaxistas (para varones), comerciantes y ambulantes (para las mujeres), o como trabajadores en la minería al interior o exterior de la comunidad. Una de las estrategias que emplean los jóvenes es la participación de la vida comunal, independientemente de su condición laboral en la ciudad, pues se sabe que ellos son potenciales candidatos para asumir la dirección de la comunidad, y si cuentan con estudios superiores, las posibilidades se incrementan. Si bien algunos de ellos ya residen fuera de las principales casas familiares de la ciudad, suelen frecuentar estos espacios en distintas horas del día, pues es ahí donde se socializan las novedades en la comunidad y las decisiones respecto a los bienes comunales. Otra acción que realizan, sobre todo los

jóvenes con estudios superiores, es la vigilancia de los proyectos de las ONGs, así como documentos legales de terceros donde el nombre de la comunidad se encuentre comprometido. En algunos casos, después de un análisis de los mismos, los miembros jóvenes sugieren a las autoridades comunales desistir o aceptar los proyectos o documentos de terceros. Sin embargo, al igual que con sus familias, gran parte de los miembros más jóvenes que no cuentan con estudios superiores y que además se encuentran alejados de los troncos familiares originales, priorizan sus estrategias en la generación de ingresos en la vida urbana. Resulta un caso más problemático si las jóvenes de este grupo quedan embarazadas, pues requieren de más apoyo para realizar estas estrategias, vinculándose frecuentemente con sus familias para poder aligerar sus esfuerzos.

Por ello mismo, las expectativas de vida de ambos grupos de jóvenes son distintos. Por un lado, aquellos jóvenes (varones y mujeres) que lograron acceder a la educación superior ven puestos sus expectativas de dos formas. Lo primero, es desarrollarse como profesionales y continuar especializándose en sus especialidades, porque son conscientes que dentro de poco los bienes mineros de la comunidad van a escasear, y que si dependen de ellos sus futuros se verán inciertos. En segundo lugar, este grupo de jóvenes desea seguir participando de la vida comunal pues en un tiempo cercano podrán beneficiarse de los bienes comunales y sobre todo ostentar algún cargo, no sólo comunal, sino también dentro de las organizaciones indígenas de base. Son conscientes que este espacio requiere de preparación y la vida comunal es una manera cercana de lograrlo. Por otro lado, aquellos jóvenes del segundo grupo, al no contar con estudios, se proyectan a realizar otras actividades que puedan permitirles una solvencia económica y una vida tranquila en los próximos años. Para ello ven necesario seguir participando de las actividades comunales, pues consideran que pronto habrá más proyectos productivos para su comunidad, donde podrán participar activamente y combinar así sus ingresos actuales con los comunales. A ello se suman ideas de negocios esporádicos que contribuyan a tal fin.

De esta manera, el estudio de ambas comunidades nos posibilita conocer las formas distintas y plurales de ser joven indígena amazónico en estos tiempos, y sobre todo en aquellos que se encuentran inmersos en dinámicas de extracción informal como la minería del oro en Madre de Dios. Hemos visto que en el caso de Tres Islas y San Jacinto, la coyuntura comunal influye bastante en las estrategias y expectativas de vida juveniles, pero también las diferencia. En el caso de Tres Islas, la tensión constante dentro y fuera

del espacio comunal, sumado a las percepciones sobre el quedarse o el retornar a la comunidad de estos miembros, genera que los jóvenes indígenas busquen alejarse de la raíz indígena e imaginar sus futuros lejos del ambiente comunal. En el caso de San Jacinto, la forma de organización comunal y los espacios de socialización contribuyen a que los jóvenes indígenas participen de la vida comunal, ya sea al interior o el exterior del mismo. Lo mismo pasa con sus expectativas de vida, pues están vinculadas a las agendas presentes y futuras de su comunidad sin que esto signifique que dejen de habitar en la ciudad para alcanzarlos.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁBALOS ILLA, (2011). ¿Qué pasa con los adolescentes y jóvenes de las Comunidades Matsigenkas del Alto Urubamba? En: *Estudios Amazónicos*. Nro. 9. 163-164.
- ANDERSON, Lambert (1957). Los ritos de pubertad de los Ticuna. En: *Tradición*. Nro. 7. 83-91.
- ARRIARÁN, Gabriel y GÓMEZ, Cynthia (2008). Entre el oro y el azogue. La nueva fiebre del oro y sus impactos en las cuencas de los ríos Tambopata y Malinowski. En: Gerardo DAMONTE, Bernardo FULCRAND y Rosario GÓMEZ (Eds.) *Seminario Permanente de Investigación Agraria: El Problema Agrario en Debate*. SEPIA XII (pp. 141-181). Lima: SEPIA.
- BARRANTES, Roxana y GLAVE, Manuel (2014). Introducción. En: Roxana BARRANTES y Manuel GLAVE (Eds.) *Amazonía peruana y desarrollo económico* (pp. 13-20). Lima, Perú: IEP/GRADE.
- BEIRAS DEL CARRIL, Victoria (2017). Una aproximación a las prácticas comunicativas y agencia de jóvenes bilingües toba (qom) del Gran Buenos Aires. En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Series Especiales*. Nro. 2 (4). 19-29.
- BEIRAS DEL CARRIL, Victoria, OSSOLA, Macarena, TARUSELLI, María y HECHT, Ana (2019). Un mapeo de las juventudes indígenas en Argentina. En: Ana HECHT, Mariana GARCÍA y Noelia ENRIZ (Compls.). *Experiencias formativas interculturales de jóvenes toba/qom, wichí y mbyá-guaraní de Argentina*. (pp. 11-20). Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Universitario.
- BEIRAS DEL CARRIL, Victoria y CÚNEO, Paola (2019). *En qom te lo conté*. El cambio de código como índice social en el rap *qom / toba*. En: *Lengua y migración*. Nro. 11 (1). 51-72.
- BELLI, Fiorella (2014). *Asháninkas trabajando en la ciudad: dinámicas, estrategias y dilemas de la migración laboral indígena en Satipo*. (Tesis de licenciatura). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BENEDICT, Ruth (2008) Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural. En: José Antonio PÉREZ ISLAS, Mónica VALDEZ y Herlinda SUAREZ (Coords.) *Teorías de la Juventud. La mirada de los clásicos* (pp. 35-45). México: UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- BORASINO, Elena y ESCOBEDO, Luis (2010). Conflictos por el uso de la tierra en Madre de Dios: Análisis institucional y espacial en el marco de la carretera interoceánica. En: Patricia AMES y Víctor CABALLERO (Eds.) *Seminario Permanente de Investigación Agraria: El Problema Agrario en Debate*. SEPIA XIII (pp. 574-605). Lima: SEPIA.

- BUSTAMANTE, Maite (2016). *Suicidios de jóvenes en Nauta*. (Tesis de licenciatura). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BUU-SAO, Doris (2012). Ethnographie d'une organisation d'étudiants indigènes en Amazonie péruvienne: les ambivalences de la contestation. En: *Critique internationale*. Nro. 57(4). 37-52. Translated from the French by Ethan Rundell.
- CRUZ, Tania (2015). Experimentando California. Cambio generacional entre tzeltales y choles de la selva chiapaneca. En: *Revista Cuicuilco*. 22 (62). 241-264.
- CUADROS, Julia (2013). *Propuestas de política pública para un nuevo rol de la minería en el Perú: Pequeña minería, minería artesanal e ilegal*. Lima, Perú: CooperAcción.
- CUSIYUNCA, Alex y MORANTE, Viera (2019). Expectativas de vida de estudiantes en un contexto de minería informal en la Amazonía de Cusco, Perú. En: Alex CUSIYUNCA y Otros. *Derechos Humanos y dinámicas socio-ambientales en contextos mineros en las regiones de Cusco y Apurímac*. (pp. 181-207). Cusco, Perú: CBC / Ford Foundation
- CZARNY, Gabriela (2018). Juventudes indígenas: entre las marcas étnico-rurales y nuevas adscripciones urbanas en la Universidad. En: *Kult-ur. Revista Interdisciplinaria sobre la cultura de la ciudad*. Nro. 5 (10). 107-124.
- DAMONTE, Gerardo, BUENO DE MESQUITA, Mourik, PACHAS, Víctor Hugo, CHÁVEZ, Mary, FLORES, Adhemir y DE ECHAVE, José (2013). Small-scale gold mining and Environmental Conflict in the Peruvian Amazon. En: Leontien CREMERS, Judith KOLEN y Marjo DE THEIJE (Eds.), *Small-scale Gold Mining in the Amazon: The cases of Bolivia, Brazil, Colombia, Peru and Suriname* (pp. 68-84). Ámsterdam: CEDLA.
- DIAMOND, Sara, LININGER, Katherine y YOUNG, Kenneth (2016). La minería de oro en la Amazonía peruana de Madre de Dios desde una perspectiva socio-ecológica. En: Julio POSTIGO Y Kenneth YOUNG (Eds.) *Naturaleza y Sociedad: perspectivas socio-ecológicas sobre cambios globales en América Latina* (pp. 261-280) Lima: DESCO, IEP, INTE-PUCP.
- DUARTE, Klaudio (2001). ¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente. En: Solum BURACK (Comp.) *Adolescencia y juventud en América Latina*. (pp. 57-74). Costa Rica: Libro Universitario Regional.
- ESCOBAR, Ramón (2013). La otra cara del oro: La minería informal e ilegal un problema aún por resolver. *XII Taller de Derecho Ambiental*. Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.
- ESPINOSA, Oscar (2007). Para vivir mejor: Los indígenas amazónicos y su acceso a la educación superior en Perú. En: *Revista ISEES – Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*. Nro. 2. 85-116.

ESPINOSA, Oscar (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? En: *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. Nro. 38(1). 47-59.

ESPINOSA, Oscar (2012). To be Shipibo Nowadays. The Shipibo-Conibo Youth Organization as a Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region. En: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Nro. 13(3). 451-471.

ESPINOSA, Oscar (2017). Educación superior para indígenas de la Amazonía peruana: balance y desafíos. En: *Anthropologica*. Nro. 39. 99-122. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201702.005>

ESPINOSA, Oscar (2019). Dilemas de la juventud indígena amazónica en el Perú. Recuperado de: <https://intercambio.pe/dilemas-juventud-amazonica/>

ESTARQUE, Jissel, RENGIFO, Ladis y VIRISUMA, Mery (2007). *Historia de los Shipibo en la Región de Madre de Dios. Estudio realizado en las Comunidades Nativas de San Jacinto, El Pilar y Tres Islas*. (Informe de investigación educativa). Instituto Superior Pedagógico Público “Nuestra señora del Rosario”. Puerto Maldonado, Madre de Dios.

FEIXA, Carles y GONZALES, Yanko (2006) Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. En: *Papers. Revista de Sociología*. Nro. 79. 171-193.

GARCÍA ALTAMIRANO, Alfredo (2003). Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional. En: Beatriz HUERTAS y Alfredo GARCÍA ALTAMIRANO (Eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 18-35). Lima, Perú: IWGIA.

GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Fernando (2019). Nuevas raíces: juventud indígena y creaciones musicales contemporáneas en el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León. En: Alan GRANADOS y José HERNÁNDEZ (Coords). *Música, sociedad y cultura. Rutas para el análisis socioantropológico de la música*. (pp. 319-344). México: UNAM-Azcapotzalco.

GRAY, Andrew (1986). *Y después de la fiebre del oro...? Derechos Humanos y Autodesarrollo entre los Amarakaeri del Sudeste de Perú*. Copenhague: IWGIA.

GIRARD, Rafael (1958). Los Shipibo. En: Rafael GIRARD. *Indios selváticos de la Amazonía Peruana*. (pp. 231-261). México: Libro Mex. Editores.

GONZALES, Yanko (2003). Juventud rural. Trayectorias teóricas y dilemas identitarios. En: *Nueva Antropología*. Nro. 63. 153-175.

GONZALES, Yanko y FEIXA, Carles (2013). Presentación y advertencias. En: Yanko GONZALES y Carles FEIXA (Coords.) *La construcción histórica de la juventud*

en América Latina. *Bohemios, Rockanroleros & Revolucionarios* (pp. 7-15). Santiago, Chile: Cuarto Propio.

GOULARD, Jean-Pierre (2009). *Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la amazonía*. Lima, Perú: CAAAP/IFEA.

GUBER, Rosana (2005). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

GUBER, Rosana (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

GUTIÉRREZ, Tania (2015). *Impactos mineros, agropecuarios y de la conservación en la calidad del agua y los sedimentos, cuenca Tambopata, Madre de Dios* (tesis de pregrado). Universidad Nacional Agraria La Molina. Perú.

HERNÁNDEZ, María y VELASCO, Laura (2015). La etnicidad cuestionada: ancestralidad en las hijas y los hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos. En: *Revista Migraciones Internacionales*. Nro. 8 (2). 11-25.

HIDALGO, Alejandra (2017). *Chichinmanum weamu: bienestar de los estudiantes awajún en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana*. En: *Anthropológica*. Nro. 39. 189-213. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201702.009>

INSTITUTO DEL BIEN COMÚN (2016). *Directorio 2016: Comunidades Nativas del Perú*. SICNA-Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana. Lima, Perú: IBC.

JIPA, Ángel (2017). *Historia de mi comunidad San Jacinto*. Manuscrito inédito.

JUÁREZ, Héctor (2014). *La legitimidad del Estado cuestionada: proliferación de la minería aurífera aluvial. Caso: La Pampa en Madre de Dios en el periodo 2006-2011* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú.

JUNQUERA, Carlos (2010). El impacto de la minería aurífera en el Departamento de Madre de Dios (Perú). *Observatorio Medioambiental* 13, 169-202.

KESSLER, Gabriel (2006). La investigación social sobre juventud rural en América Latina. Estado de la cuestión de un campo en conformación. En: *Revista Colombiana de Educación*. Nro. 5. 16-39.

KROPFF, Laura y STELLA, Valentina (2016). Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica. En: *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Nro. 1. 15-28.

KURAMOTO, Juana (2001). *La Minería Artesanal e Informal en el Perú*. Reporte presentado al Proyecto Mining, Minerals and Sustainable Development y el World Business Council for Sustainable Development. Lima, Peru: International Institute for Environmental and Development.

- LANGELAND, Aubrey, HARDIN, Rebecca y NEITZEL, Richard (2017). Mercury levels in Human hair and Farmed fish near Artisanal and Small-Scale gold mining communities in the Madre de Dios River Basin, Peru. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 14 (302), 1-18. doi:10.3390/ijerph14030302
- LAVALLE, Paúl (2010). *Reinas como en sueños: los concursos de belleza Shipibo en la Comunidad de San Francisco*. (Monografía). Recuperado de: <https://vdocumento.com/download/reinas-como-en-suenos-los-concursos-de-belleza-shipibo-en-la-comunidad-de-san-francisco>
- LÓPEZ, Jahel (2018). Mujeres indígenas jóvenes en el espacio público de la ciudad. Una experiencia aún por conocer. En: *Revista Miyebó*. Nro. 8 (16). 19-23.
- LÓPEZ, Jahel y GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Fernando (2016). La construcción de lo juvenil en las experiencias migratorias de mujeres y hombres indígenas en contextos metropolitanos en México. En: Angélica GARCÍA, Tania Cruz y Ramón MENA (Coords.) *Género y juventudes*. (pp. 47-77). México: El Colegio de la Frontera Sur.
- LOSSIO, Julio (2002). Plazas centrales e intermedias en Madre de Dios: Del descubrimiento de Fitzcarrald (1893) al último censo (1993). En: Manuel PULGAR-VIDAL, Eduardo ZEGARRA y Jaime URRUTIA (Eds.) *Seminario Permanente de Investigación Agraria: El Problema Agrario en Debate. SEPIA IX* (pp. 550-577). Lima: SEPIA.
- MARCUS, George (1995). Ethnography in/of the World System: The emergence of Multi-Sited Ethnography. En: *Annual Review of Anthropology*. Nro. 24. 95-117.
- MEAD, Margaret (1985) *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. México: Origen-Planeta.
- MEREDIZ, Carla (2015). Minería, subsistencia y presión territorial en dos comunidades nativas de Tambopata, Madre de Dios. *Estructura Salvaje. Revista de Análisis Social y Debate Académico*, 4(4), 131-152.
- MINAM (2011). *Minería aurífera en Madre de Dios y contaminación con mercurio: Una bomba de tiempo*. Informe preparado por el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana-IIAP y el Ministerio del Ambiente (MINAM). Lima, Perú: MINAM.
- MOORE, Thomas (1980). Transnacionales en Madre de Dios: Implicancias para las comunidades nativas. *Shupiwí, Revista de la Coordinación Pastoral de la Selva del Perú*, 16(V), 451-463.
- MOORE, Thomas (1983). Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. *Shupiwí, Revista de la Coordinación Pastoral de la Selva del Perú*, 28(VIII), 413-426.

- MOORE, Thomas (1984). Madre de Dios: Historia, Turismo, Oro, Petróleo, El Parque Nacional del Manu, Los Pueblos Indígenas. En: Roger RUMRRILL (Ed.), *Guía general de la Amazonía Peruana* (pp. 284-348). Lima, Perú: RR editor.
- MOORE, Thomas (1996). *Situación de los Pueblos Indígenas de la Selva Peruana frente a la Prospección/Extracción de Hidrocarburos y Recursos Minerales en sus Territorios*. Informe presentado a la Organización Internacional del Trabajo en cumplimiento parcial del Contrato de Colaboración Externa suscrito con el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) en el marco del Proyecto Perú: Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible. Lima, Perú.
- MOORE, Thomas (2003). La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera. En: Beatriz HUERTAS y Alfredo GARCÍA ALTAMIRANO (Eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 58-90). Lima, Perú: IWGIA.
- MOORE, Thomas (2015). Los orígenes de la FENAMAD y el proceso de consolidación territorial de las comunidades nativas en Madre de Dios. *Estructura Salvaje. Revista de Análisis Social y Debate Académico*, 4(4), 61-80.
- MOORE, Thomas (2018). La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los Pueblos Originarios. En: Alberto CHIRIF (Ed.), *Deforestación en tiempos de cambio climático* (pp. 195-222). Lima: Perú: IWGIA.
- MORIN, François (1998). Los Shipibo-Conibo. En: Fernando SANTOS y Frederica BARCLAY (Eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. III. (pp. 275-439). Quito, Ecuador: Smithsonian Tropical Research Institut-Ediciones Abya-Yala-IFEA.
- MOSCHELLA, Paola (2011). *Impactos ambientales de la minería aurífera y percepción local en la microcuenca Huacamayo, Madre de dios* (tesis de pregrado). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MOSQUEIRA, Guillermo (1992). *La economía del oro en Madre de Dios*. Cusco: CBC.
- MUJICA, Jaris (2014). *Elementos comparados del impacto de la trata de personas en la salud de víctimas adolescentes en el contexto de la minería ilegal de oro en Madre de Dios*. Lima, Perú: PROMSEX, ANESVAD.
- NOVAK, Fabián y NAMIHAS, Sandra (2009). *La trata de personas con fines de explotación laboral: El caso de la minería aurífera y la tala ilegal de madera en Madre de Dios*. Lima, Perú: OIM, IDEI-PUCP.
- OLIVEIRA, Assis da Costa (2017). Mobilização social de jovens indígenas e a construção intercultural dos direitos da juventude no Brasil. En: Assis da Costa OLIVEIRA y Lucia RANGEL (Coords.). *Juventudes indígenas. Estudos interdisciplinares, saberes interculturais. Conexões Brasil e México*. (pp. 53-77). Río de Janeiro, Brasil: E-papers.

- ORTEGA, José Carlos (2015). *El camino del mestizo: Experiencias de migración temporal de jóvenes escolares indígenas awajún en ciudades intermedias. Estudios de caso de la migración temporal de jóvenes varones awajún de la comunidad nativa Supayaku hacia las provincias de San Ignacio y Jaén – Región Cajamarca*. (Tesis de licenciatura). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OSSOLA, Macarena (2018). Usos y resignificaciones de las lenguas wichí y español entre jóvenes universitarios bilingües (Salta, Argentina). En: *Cuadernos de Antropología Social*. Nro. 47. 55-69.
- OSSOLA, Macarena, MANCINELLI, Gloria, ALIATA, Soledad y HECHT, Ana (2019). Experiencias de jóvenes wichí y toba/qom en la educación superior en Cacho y Salta. En: Ana HECHT, Mariana GARCÍA y Noelia ENRIZ (Compls.). *Experiencias formativas interculturales de jóvenes toba/qom, wichí y mbyá-guaraní de Argentina*. (pp. 21-36). Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Universitario.
- PACHAS, Víctor Hugo (2008). El gran ausente. Conflicto en la minería artesanal de oro en Madre de Dios. En: Gerardo DAMONTE, Bernardo FULCRAND y Rosario GÓMEZ (Eds.) *Seminario Permanente de Investigación Agraria: El Problema Agrario en Debate. SEPIA XII* (pp. 232-258). Lima: SEPIA.
- PACHAS, Víctor Hugo (2011). *Historia de una incertidumbre: Hábitat, conflicto y poder en la minería artesanal de oro de Perú*. Lima, Perú: Earth First SAC.
- PACHAS, Víctor Hugo (2012). *El sueño del corredor minero. Cómo aprender a vivir contigo y sin ti*. Cusco, Perú: CBC.
- PACHAS, Víctor Hugo (2013a). *Conflictos sociales en Madre de Dios: El caso de la minería en pequeña escala de oro y la ilegalidad*. Reporte 1. Lima, Perú: Catholic Relief Service.
- PACHAS, Víctor Hugo (2013b). *Conflictos sociales en Madre de Dios: El caso de la minería en pequeña escala de oro y la ilegalidad*. Reporte 2. Lima, Perú: Catholic Relief Service.
- PACHAS, Víctor Hugo (2013c). *Conflictos sociales en Madre de Dios: El caso de la minería en pequeña escala de oro y la ilegalidad*. Reporte 3. Lima, Perú: Catholic Relief Service.
- PACURI, Felipe y MOORE, Thomas (1992). *Los Conflictos entre mineros auríferos y el pueblo Arakmbut en Madre de Dios, Perú*. Informe presentado a la Comisión de Evaluación de la Problemática Minera en Territorios Indígenas de Madre de Dios, Perú. Centro Eori de Investigación y Promoción Regional y la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Puerto Maldonado, Perú.

- PADAWER, Ana y RODRÍGUEZ, Lucila (2015). Ser del monte, ser de la chacra: experiencias formativas e identificaciones étnicas de jóvenes rurales en el noroeste argentino. En: *Revista Cuiculco*. Nro. 62 (22). 265-286.
- PALADINO, Mariana (2010). Experimentando a diferença. Trajetórias de jovens indígenas Tikuna em escolas de Ensino Médio das cidades da região do Alto Solimões, Amazonas. En: *Currículo sem Fronteiras*. Vol. 10. Nro. 1. 160-181.
- PAREDES, Óscar (2013). *Explotación del caucho-shiringa: Brasil-Bolivia-Perú: Economías extractivo-mercantiles en el Alto Acre-Madre de Dios*. Cusco, Perú: JL Editores.
- PATAXÓ, Kâhu (2017). Os desafios de ser uma liderança joven indígena. En: Assis da Costa OLIVEIRA y Lucia RANGEL (Coords.). *Juventudes indígenas. Estudos interdisciplinares, saberes interculturais. Conexões Brasil e México*. (pp. 154-159). Rio de Janeiro, Brasil: E-papers.
- PEÑARANDA, María Claudia (2015). *Indígenas Urbanos en la ciudad: Aproximación etnográfica al estudio de caso de los asháninka del Asentamiento Humano "Horacio Zevallos" – Ate Vitarte*. (Tesis de licenciatura). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PÉREZ ISLAS, José Antonio (2008). Juventud: Un concepto en disputa. En: José Antonio PÉREZ ISLAS, Mónica VALDEZ y Herlinda SUAREZ (Coords.) *Teorías de la Juventud. La mirada de los clásicos* (pp. 15-51). México: UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (2002). Los jóvenes indígenas: ¿Un nuevo campo de investigación? En: *Diario de Campo*. Nro. 43. 44-38.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (2015) *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena y VALLADARES, Laura (2014). Introducción: Historicidad y Actualidad de las juventudes indígenas en América Latina. En: Maya Lorena PÉREZ RUIZ Y Laura VALLADARES (Coords.) *Jóvenes Indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*. (pp. 9-33). México: INAH.
- PERU SUPPORT GROUP (2012). *Minería aurífera artesanal y en pequeña escala en Perú: ¿Una bendición o una condena?* Londres: Peru Support Group.
- PORTUGAL, Nancy (2010). *La educación secundaria como productora de juventudes: un estudio de caso en una comunidad Chayahuita* (Tesis de licenciatura). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RANGEL, Lucia (2017). Articulação Política e Participação juvenil indígena em contextos urbanos. En: Assis da Costa OLIVEIRA y Lucia RANGEL (Coords.). *Juventudes indígenas. Estudos interdisciplinares, saberes interculturais. Conexões Brasil e México*. (pp. 109-124). Río de Janeiro, Brasil: E-papers.

- RECANATI, F., ALLIEVI, F., SCACCABAROZZI, G., ESPINOSA, T., DOTELLI, G., y SAINI, M. (2015). Global meat consumption trends and local deforestation in Madre de Dios: assessing land use changes and other environmental impacts. *Procedia Engineering 118*, 630-638. doi: 10.1016/j.proeng.2015.08.496
- RESTREPO, Eduardo (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Enviñón editores.
- REY, Pedro (2005). Las comunidades Nativas en Alto Madre de Dios. En: *Estudios Amazónicos. Nro. 3*. 13-38.
- RODRÍGUEZ CASTILLÓN, Juan (2011). Inmigración, minería y transformación en la identidad cultural, economía y estructura comunal. El caso de una comunidad Arakmbut de Madre de Dios. *Estudios amazónicos. Año IX (9)*, 55-82.
- RODRÍGUEZ CASTILLÓN, Juan (2015). *Poder, gobernanza y representación territorial en contextos de extracción minera en Madre de Dios* (tesis de maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.
- ROMERO, María, PACHAS, Víctor Hugo, ZAMBRANO, Gustavo y GUARNIZ, Yerson (2005). *Formalización de la MPE en América Latina y el Caribe. Análisis de experiencias en Perú*. Proyecto de Investigación sobre Formalización de la Minería en Pequeña Escala (MPE) en América Latina y el Caribe. IIPM-IDRC. Lima, Perú: CooperAcción, Acción Solidaria para el Desarrollo.
- RUIZ URPEQUE, Eduardo (2006). *Xebijana tsekati: contexto y significado de la clitoridectomía entre los Shipibo-Konibo del Ucayali*. (Tesis de maestría). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RUMMENHOELLER, Klaus (2003). Shipibos en Madre de Dios: La historia no escrita. En: Beatriz HUERTAS y Alfredo GARCÍA ALTAMIRANO (Eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 165-184). Lima, Perú: IWGIA.
- SANTANA, Yasmani (2017). Experiencias de jóvenes indígenas en la Licenciatura de Educación Indígena, México. Identidad y profesionalización. En: *Anthropológica. Año XXXV, Nro. 39*. 171-188.
- SECRETARÍA NACIONAL DE LA JUVENTUD (SENAJU) (2011). *Juventud rural, indígena y afrodescendiente: estado situacional*. Lima, Perú: SENAJU.
- SECRETARÍA NACIONAL DE LA JUVENTUD (SENAJU) (2012). *Perú: Resultados finales de la primera encuesta nacional de la juventud 2011*. Lima, Perú: SENAJU-Ministerio de Educación del Perú/FIODM. Recuperado de: http://www.servindi.org/pdf/Resultados_Finales_ENAJUV_2011.pdf
- SERNANP (2018). *Sistema de Áreas Naturales Protegidas del Perú. Áreas Naturales Protegidas de Administración Nacional con Categoría Definitiva*. Recuperado de:

<https://www.sernanp.gob.pe/documents/10181/165150/Lista+ANP+01.10.2019.pdf/3a90fca5-679b-4db9-afbb-93fcc7beb6e0>

- SWENSON, Jennifer, CARTER, Catherine, DOMEQ, Jean-Christophe y DELGADO, Cesar (2011). Gold Mining in the Peruvian Amazon: Global Prices, Deforestation, and Mercury Imports. *PLoS ONE* 6 (4), 1-7. doi:10.1371/journal.pone.0018875
- TEJADA, Luis (2005). *Los Estudiantes Indígenas Amazónicos de la UNMSM*. Lima, Perú: UNMSM/Oficina Técnica de Apoyo al Estudiante.
- TORRES, Víctor (2015). *Minería Ilegal e Informal en el Perú: Impacto socioeconómico*. Lima: CooperAcción.
- UNAMUNO, Virginia (2011). Plurilingüismo e identidad entre jóvenes aborígenes chaqueños (Argentina). En: *Interações*. Nro. 17. 11-35.
- URTEAGA CASTRO, Maritza (2009). Juventud y antropología: una exploración de los clásicos. En: Maritza URTEAGA CASTRO (Coord.) *Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo. Suplemento Diario de Campo*. Nro. 56, 13-27. México: CONACULTA-INAH.
- URTEAGA CASTRO, Maritza (2011). Retos contemporáneos en los estudios de juventud. En: *Alteridades*. Nro. 21 (42). 13-32.
- URTEAGA CASTRO, Maritza (2019). Desplazamientos teóricos y metodológicos en el conocimiento de lo juvenil en lo étnico contemporáneo en México. En: *Anuario Antropológico*. Nro. 44 (2). 51-82
- URTEAGA CASTRO, Maritza y GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Fernando (2015). Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica. En: *Revista Cuicuilco*. Nro. 22 (62). 8-35.
- URTEAGA CROVETTO, Patricia (2003a). *La problemática minera y los pueblos indígenas en Madre de Dios, Perú*. Madre de Dios, Perú: FENAMAD
- URTEAGA CROVETTO, Patricia (2003b). La minería y los pueblos indígenas de Madre de Dios. En: Beatriz HUERTAS y Alfredo GARCÍA ALTAMIRANO (Eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 315-338). Lima, Perú: IWGIA.
- VALENZUELA, Pilar y VALERA, Agustina (2005). *KOSHI SHINANYA AINBO: El testimonio de una mujer Shipiba*. Lima, Perú: UNMSM.
- VALLADARES, Laura (2008). Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México. En: Maya Lorena PÉREZ RUIZ (Comp.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. (pp. 69-92). México: INAH.
- VALLEJO, Elizabeth (2014). *Implicancias de la minería informal sobre la salud de mujeres y niños en Madre de Dios*. Lima, Perú: SDPA.

- VILLA, María Eugenia (2011). Del concepto de *juventud* al de *juventudes* y al de *juvenil*. En: *Revista Educación y Pedagogía*, Nro. 23, (60). 147-157.
- VILLASANTE, Marco (2007). Diversidad sociocultural y la equidad educativa en la UNSAAC. En: Juan ANSIÓN y Fidel TUBINO (Eds.). *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. (pp. 169-191). Lima, Perú: PUCP/RIDEI/Universidad de la Frontera.
- VIRTANEN, Pirjo (2009). Global Youth Cultures and Amazonian Indigenous Adolescence. En: *Local and global encounters: norms, identities and representations in formation* (pp. 97-114). *Renvall-Instituutin Julkaisu*. Nro. 25. Recuperado de: <https://www.sylff.org/wp-content/uploads/2009/03/virtanen.pdf>
- VIRTANEN, Pirjo (2010). Amazonian Native Youths and Notions of Indigeneity in Urban Areas. En: *Identities: Global Studies in Culture and Power*. Nro. 17(2). 154-175. doi: 10.1080/10702891003734961
- VIRTANEN, Pirjo (2012). Introduction. En: Pirjo VIRTANEN. *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia. Changing lived worlds*. (pp. 1-17). New York, USA: Palgrave MacMillan.
- ZEBADÚA, Juan Pablo, LÓPEZ-MOYA, Martín y ASECIO, Efraín (2017). Juventudes, identidades y transculturación. Un acercamiento analítico al rock indígena en Chiapas. En: *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. XV, Nro. 1. 29-41.