

# Tiempos de mistura: parentesco y matrimonios entre harakbut y mestizos en el contexto de la minería aurífera en una comunidad indígena de la Amazonía sur peruana

## Mixed times: kinship and marriages between harakbut and mestizos in the context of gold mining in an indigenous community of the southern Peruvian Amazon

Lucero Reymundo-Dámaso 

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Peru

**Resumen:** Este artículo explora las prácticas matrimoniales entre indígenas harakbut y personas mestizas en el contexto de la minería aurífera en la región peruana de Madre de Dios. A partir de la literatura etnográfica y del análisis de material de campo, revisamos la preferencia por cónyuges mestizos, sus implicancias en la descendencia de los hijos y las transformaciones sociales que arraiga. Privilegiamos la perspectiva de los propios indígenas con el objetivo de abordar desde el cotidiano estos cambios en el parentesco.

**Palabras-clave:** Harakbut. Minería aurífera. Matrimonio mixto. Parentesco. Mestizos.

**Abstract:** This article explores marriage practices between harakbut Indigenous people and *mestizo* in the context of gold mining in the Madre de Dios region of Peru. Drawing on ethnographic literature and fieldwork data, we examine the preference for *mestizo* spouses, its implications of children's filiations and the resulting social transformations. The study adopts the perspective of the harakbut themselves as a starting point, aiming to address the ongoing changes in their kinship system from the standpoint of everyday life.

**Keywords:** Harakbut. Gold mining. Mixed marriage. Kinship. *Mestizos*.

---

Reymundo-Dámaso, L. (2025). Tiempos de mistura parentesco y matrimonios entre harakbut y mestizos en el contexto de la minería aurífera en una comunidad indígena de la Amazonía sur peruana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 20(2), e20230060. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0060.

Autor correspondiente: Lucero Reymundo-Dámaso. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Lima, Perú (lucero.reymundo@unmsm.edu.pe).

Recibido el 05/07/2023

Aprobado el 04/09/2024

Responsabilidad editorial: Jorge Eremites de Oliveira



## INTRODUCCIÓN

Los indígenas harakbut de la región peruana de Madre de Dios han experimentado una serie de transformaciones a causa de los ciclos extractivos que enfrentan. En este artículo exploro los cambios en las alianzas matrimoniales de los harakbut en el marco de su involucramiento en la minería de oro, en particular la preferencia por cónyuges no indígenas, denominados *amiko*, mujeres y hombres mestizos de las localidades mineras cercanas. Mi intención es abordar las estrategias matrimoniales partiendo de las percepciones de diferencia con los 'blancos', los valores asociados a la conyugalidad con mestizos, los espacios de encuentro y la descendencia de los hijos.

Los harakbut son un complejo cultural compuesto por siete parcialidades o subgrupos<sup>1</sup> hablantes de una variación dialectal de la lengua haté o harakbut (Lyon, 2003). La caída demográfica que trajo el proceso de contacto en el siglo XX diezmo a varias parcialidades, quedando los arakbut (anteriormente amarakaeri) como la más numerosa y algunos documentos históricos revelan su presencia en el Alto Madre de Dios en el siglo XIX (Moore, 2020a). Los estudios etnográficos sobre los harakbut provienen de las parcialidades arakbut, sapiteri y wachiperi, revelando algunas diferencias pero reconociendo su identidad como conjunto (Califano, 1977, 1981, 1983, 1990; Califano & Fernández, 1977; Califano & Gonzalo, 1996; Moore, 1979, 1983, 2003; Gray, 1986, 2002a, 2002b; Wahl, 1987; Aikman, 1995, 1999; Helberg Chávez, 1993, 1996; Rummenhøller, 1987). Su forma de organización ha sido caracterizada como un sistema de clanes de descendencia patrilineal, exogamia de clan y una preferencia matrimonial por primos cruzados bilaterales (Gray, 2002a; Moore, 2003). Aunque sin duda los matrimonios interétnicos deben

haberse producido en el pasado, los antecedentes más próximos en la memoria de las personas provienen de la evangelización en las misiones dominicas, a mediados del siglo pasado, cuando los curas forzaban matrimonios con matsigenkas y wachiperis, hecho que se sumó al escenario de muertes y enfermedades, e impulsó el abandono de la misión (Wahl, 1987). En la actualidad, los matrimonios interétnicos se producen principalmente con mestizos, a quienes denominan *amiko*. Un *amiko* es toda aquella persona no indígena, y la palabra proviene de una variación del vocablo 'amigo' en español (Califano, 1990). Los harakbut diferencian a los *amiko* por su lugar de procedencia: las personas provenientes de los Andes son *wahaipi*, los de la capital de la región, Puerto Maldonado o de alguna ciudad amazónica son *huarayos*. Cuando se refieren a indígenas de otros pueblos usan su propio etnónimo *harakbut*, que significa 'gente del bosque'. El empleo de *gente blanca* es menos frecuente y suele generar debates porque consideran que solo los de Lima o del extranjero califican como *blancos*. En tanto tales categorías no son fijas, en este artículo uso los términos *amiko* y 'mestizos'<sup>2</sup> para referirme a la población foránea que integra el universo relacional harakbut.

Mi intención es discutir el lugar de los *amiko* en las redes matrimoniales harakbut. Para ello es importante describir su relación con la sociedad nacional a través del oro. Tomo como referencia los estudios etnográficos y el material de campo que recogí en 2019 en la comunidad San José de Karene, ubicada entre el río Karene (llamado también río Colorado) y el río Pukiri, en Madre de Dios.

## EL ORO Y LOS AMIKO

A principios del siglo XX, la cuenca del río Madre de Dios no había sido explorada en su totalidad. En 1895, con

<sup>1</sup> De acuerdo con Moore (2020b) son siete subgrupos o parcialidades harakbut: arakbut, wachipaeri, arasaeri, kisamberi, sapiteri, pukirieri y toyeri; de los cuales sobreviven en mayor número arakbut, seguido por wachipaeris y algunos indígenas arasaeri y sapiteri.

<sup>2</sup> En el Perú, definir quién es 'mestizo' ha ocupado gran parte de las discusiones en las ciencias sociales del siglo XX (véase Sandoval, 2024). Sin embargo, uso tal término en el sentido amplio de Arguedas (1975), para referirse a los sujetos de los procesos históricos de cambio cultural en los andes del Perú.



el descubrimiento del Istmo de Fitzcarrald, el cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald vinculó la cuenca con el mercado internacional de las gomas. En las décadas siguientes, campesinos altoandinos abrieron caminos de herradura desde Puno hacia el valle de Tambopata, entrada de la cuenca y del territorio harakbut (de la parcialidad arasaeri) para expandir la agricultura y explotar lavaderos de oro estacionalmente (Martínez, 1960). Tras el ciclo extractivo del caucho le siguió la madera, la castaña y posteriormente la minería aurífera. Con el alza del precio del oro, en la década del 30, la incipiente minería de lavaderos se trasladó al río Inambari, también territorio harakbut (ocupado por la parcialidad arasaeri) y en la década del 50 los mestizos andinos llegaron a los ríos Karene y Pukiri (territorio de las parcialidades sapiteri y arakbut) para explotar los yacimientos aluviales de oro<sup>3</sup> (Gray, 1986; Rumrill, 1986; García Morcillo, 1982). Mientras los ríos de sus territorios ancestrales estaban siendo tomados y estando al margen de dicho proceso, los harakbut iniciaron el contacto con los misioneros dominicos en los años 50 y se trasladaron a la misión de Shintuya, en el Alto Madre de Dios.

A fines de los 60, un grupo huyó de la misión y estableció la comunidad San José de Karene entre los ríos Karene y Pukiri. Sin embargo, la comunidad nació rodeada de un pequeño emplazamiento minero que tomó el control exclusivo del río Pukiri. Río arriba se encontraba la comunidad de Puerto Alegre (posteriormente Puerto Luz), integrada por otras familias harakbut que se mantuvieron alejadas de la influencia dominica, pero no del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Los harakbut de San José y Puerto Luz aprendieron de los mestizos a lavar oro para adquirir mercancías y a fines de los 70, algunas comunidades harakbut adoptaron la minería aurífera como una actividad

regular y complementaria de las prácticas de cultivo, pesca y caza (Moore, 1983; Gray, 2002a).

Sin embargo, el grado de influencia del oro en las comunidades indígenas tiene su origen en las políticas del Estado peruano de promoción de la minería aluvial en el río Karene, que volvió atractiva la actividad y movilizó a numerosos mestizos del sur andino. En la desembocadura del Karene, el Estado conformó una sucursal del Banco Minero que monopolizaba el comercio del oro y controlaba los denuncios mineros que otorgaban derechos de explotación de cuadrillas (Moore, 1983; Gray, 1986). En plena fiebre del oro, a fines de los 70, un conjunto de reformas institucionales forzó el cierre del Banco Minero, desregularizando el acceso a los depósitos de oro en un contexto de alta movilidad de personas y generando el crecimiento informal de la actividad. Hasta el día de hoy, el Estado no logró contener el desorden de la minería y en el panorama existe la superposición de concesiones mineras en territorios indígenas, la proliferación de enclaves urbanos mineros, impactos ecológicos y ambientales, deforestación y contaminación de las fuentes de agua (Moore, 2018; Reymundo-Dámaso, 2022; Gray, 1986).

Las localidades mestizas que rodean a las comunidades harakbut son enclaves mineros que controlan la venta del oro, la distribución de mercancías y la oferta de servicios públicos<sup>4</sup>. A partir del nuevo milenio, en el río Pukiri creció un enclave llamado Delta 1. Según datos oficiales, Delta 1 es un 'centro poblado rural' donde viven menos de 2.000 personas, aunque la demografía de las zonas mineras debe tomarse cautelosamente porque las operaciones obligan a la dispersión y al flujo constante de trabajadores temporales. De hecho, Delta 1 es la localidad más importante y el epicentro de la vida urbana, concentra bazares, comercios, centros

<sup>3</sup> En Madre de Dios, el oro se encuentra en placeres aluviales formados por procesos geológicos de erosión de los yacimientos primarios que se localizan en la cordillera de los Andes. Son transportados a la selva baja por la fuerza de las aguas de los ríos y depositados en sus lechos y en el piedemonte (lechos de antiguos ríos).

<sup>4</sup> De acuerdo con datos oficiales del Censo Nacional 2017, la población de Boca Colorado asciende a 2.252 habitantes y Delta 1 (Bajo Pukiri) a 1.689 habitantes (INEI, 2017). Es importante destacar que la población minera de esta zona es altamente móvil, por lo que estos datos deben tomarse como una aproximación.

de recreación, casas de compraventa de oro, locales de consumo de alcohol y prostitución, empresas de transporte y agencias financieras informales. En otras palabras, ofrece una experiencia urbana nacional y desde el 2015, San José y Puerto Luz están vinculadas a Delta 1 por una carretera de trocha afirmada en menos de una hora. Las personas viajan casi diario a Delta 1 para vender oro o abastecerse de productos industrializados, comprar petróleo para echar a andar sus motores de minería o simplemente para 'pasear'. Ahí aprenden los estilos de la vida mestiza, las nuevas canciones de cumbia, la vestimenta, los peinados y la culinaria nacional. Además de potenciar el vínculo con la sociedad nacional, Delta 1 es un puente de encuentro y comunicación entre harakbut de Puerto Luz y San José y los mestizos que proceden de distintas partes del Perú, con quienes finalmente terminan uniéndose y conformando sus familias.

## TRANSFORMACIONES EN LAS NOCIONES DE PARENTESCO Y MATRIMONIO

Los estudios de parentesco y matrimonio harakbut provienen, principalmente, de dos autores, Andrew Gray y Heinrich Helberg Chávez. El misionero del ILV, Tripp (1995), recogió el vocabulario harakbut (amarakaeri) y detalló la estructura terminológica del parentesco. Los argumentos de Gray (2002a), Helberg Chávez (1993) y Tripp (1995) poseen ligeras discrepancias derivadas del material recogido en distintas comunidades, sin embargo, no invalidan los criterios fundamentales de la estructura de parentesco. En general, la organización social harakbut ha sido definida como un sistema de siete clanes exogámicos de descendencia patrilineal (idsikambo, yaromba, wandingpana, masenawa, saweron, singperi y embieri). El clan (*onyu*) era un grupo nombrado, definido por las nociones de corporalidad, alma (*nokiren*) y nominación (*wandik*), una categoría de sustancia compartida entre los parientes de la patrilinea (Gray, 2002a, p. 121). La descendencia, tópico problematizado en la Amazonía,

descrita por Gray (2002a) no aludía a otra cosa que a la consustancialidad de los cuerpos (*waso*) y no constituían grupos corporados. Los descendientes del patriclan se identifican como parientes y las mujeres mantenían su filiación incluso después del matrimonio.

De acuerdo con la literatura, la patrilinealidad no se expresaba en la terminología de parentesco, pero era fundamental para definir los matrimonios. Mientras que la residencia posmarital se fijaba patrilocalmente después de vivir con los suegros los primeros años en una especie de *bridge-service*. Gray (2002a) definió la terminología harakbut como una estructura de prescripción matrimonial simétrica de dos líneas articuladas y existían dos tipos de términos de parentesco: vocativos y de referencia (Gray, 2002a; Helberg Chávez, 1993; Tripp, 1995). Los vocativos y de referencia seguían los mismos criterios (sexo de ego, generación, sexo del interlocutor, diferencias de edad en el nivel G0); aunque guardaban pocas diferencias que no señalaremos por el momento, vale apuntar que en la G+1 ego llamaba al padre, *pagn*, a la madre *nagn* y los *siblings* paralelos eran padres y madres clasificatorios (*pagn* = HnoP) (*asign* = HnaM)<sup>5</sup>. La terminología distinguía a los afines de la G+1 y en G0 únicamente a los parientes cruzados del mismo sexo. El matrimonio cruzado era preferido entre primos cruzados bilaterales de sexo opuesto de ego, a quienes terminológicamente no se les diferenciaba. Suprimir la afinidad de los potenciales cónyuges era una característica del parentesco harakbut que se resolvía en la relación cotidiana con los parientes, con un comportamiento respetuoso y de distancia. Usar términos afines entre cruzados potencialmente cónyuges se consideraba una falta de respeto, en especial cuando entraban en edad casadera. Los autores han insistido en un problema que afectaba la estructura matrimonial: la falta de mujeres (Lyon, 2003; Gray, 2002a; Helberg Chávez, 1993; Moore, 2003). El desequilibrio de sexos podría haber sido un efecto de las epidemias, pero

<sup>5</sup> HnoP y HnaM significan, respectivamente, hermano del padre y hermana de la madre.



no existen elementos para afirmar tal sospecha (Lyon, 2003). No obstante, el impacto del desequilibrio condujo posiblemente a la suspensión de la práctica del intercambio simétrico de hermanas entre dos clanes, dando lugar a una reciprocidad generalizada, aunque Gray (2002a) señala que ambas formas perdieron vigencia cuando estaba realizando su investigación.

Por otro lado, si el clan era el parentesco extendido, el *wambet* era el parentesco cognaticio centrado en ego, una parentela alrededor de un fogón que podía incluir parientes de tres niveles generacionales (G+1, G0, G-1), parientes de la madre (hermana de la madre), pero no a afines directos (Gray, 2002a; Moore, 2003)<sup>6</sup>. Los *wambet* eran unidades de alianza que organizaban los matrimonios de los hijos. Si el clan era preponderante en la organización social y sentaba las bases para la residencia patrilocal pos-marital, los rituales de iniciación masculina y los lazos políticos, los *wambet* eran un punto de influencia femenina, en particular de las madres, a través de los arreglos matrimoniales de los hijos, del servicio a la novia y de la residencia uxorilocal temporal (Helberg Chávez, 1993; Gray, 2002a). Aunque las fronteras del *wambet* no estaban definidas, eran unidades residenciales que albergan a parientes del padre o de la madre y donde se producía la supresión de la afinidad hasta el momento en que fijaran los acuerdos matrimoniales. Desde el punto de vista del clan, las mujeres transitaban de su clan al del esposo, pero visto desde el *wambet*, eran los clanes los que se dispersan. Los *wambet* establecían relaciones de afinidad, amistad y lazos femeninos, atravesando la solidaridad del clan masculino. En 1992, Gray (2002a) advertía que, en San José, los clanes perdían el control político de la comunidad y la dispersión de los hombres en los trabajos de la minería fortalecía a los *wambet*, de tal manera que el grupo no poseía más el énfasis del clan y los puntos de vista femeninos y masculinos eran más equitativos.

Después del trabajo de Gray (2002a) y Helberg Chávez (1993, 1996) en la década del 90, dejaron de

continuarse investigaciones etnográficas del parentesco, limitando la comprensión de las transformaciones de las prácticas matrimoniales. Sin embargo, es clave resaltar que lo observado por Gray (2002a) respecto de la preponderancia de un parentesco cognaticio y disperso en la comunidad, continúa siendo la característica distintiva de las actuales comunidades harakbut. En la actualidad es posible observar que la preponderancia del *wambet* frente a las relaciones clánicas ha sido agudizada por las lógicas que guían la actividad minera y que privilegian la actuación individual. En las últimas tres décadas, los harakbut han intensificado su participación en el oro, menguando incluso los trabajos de cultivo y caza. La atomización de estos vínculos en la comunidad está acompañada de otros procesos que impactaron en la estructura misma y el lenguaje de parentesco.

Por un lado, la castellanización impuesta por los misioneros y fortalecida por la escuela ha engrosado el número de bilingües que prefieren el uso de vocablos de parentesco en castellano. La compleja terminología prescriptiva es recordada como la lengua de los 'antiguos', 'así hablaban los antiguos, nosotros ya no'. Solo en casos muy puntuales usan los vocativos *pagn*, *nagn*, *pane* y *wasipo*, todos localizados en una relación de *wambet*. En la generación de ego, el trato se ha homogenizado a 'hermanos', 'hermanas', 'primos' y 'prima'. De hecho, el castellano predomina en casi todos los espacios dentro y fuera de la comunidad. A pesar de que la lengua harakbut no está considerada en peligro, el trato despectivo de 'nativo' que dispensan los mestizos a los indígenas empuja a varias personas a preferir manejarse en castellano incluso al interior del hogar. Pero más allá de decisiones lingüísticas, el abandono del lenguaje del parentesco responde sobre todo a la reconfiguración de los significados de consanguineidad y afinidad que, antes que una herencia de su evangelización es una estrategia propia para hacer crecer a la comunidad.

Los harakbut manifiestan que primos cruzados y paralelos son parientes consanguíneos y la posibilidad

<sup>6</sup> En la lengua harakbut, 'matrimonio' se escribe e 'toepak que significa 'estar con' o 'estar atado a' (Gray, 2002a).

de casarse con alguno de ellos es incestuoso. De hecho, los más jóvenes no creían que el matrimonio entre primos cruzados bilaterales tuviera lugar en el pasado. La eliminación de la afinidad entre parientes cruzados ha movido la frontera a los extrarradios de la comunidad, porque las mujeres esposables están emparentadas de alguna manera. La consanguinidad se expandió del clan hacia todos los parientes bilaterales y de varias generaciones. La residencia también sufrió cambios y se debaten en una ambilocalidad, donde hombres y mujeres quieren vivir, ya no solo cerca de sus padres, sino también en su propia comunidad. Por ello, los matrimonios con harakbut de otras comunidades son menos deseados. En este contexto, los hombres y mujeres mestizas se presentan como los afines más perfectos, disponibles para el matrimonio por la distancia genealógica y geográfica.

## MATRIMONIOS MIXTOS

En la década del 90, en San José de Karene comenzaron a producirse los primeros matrimonios mixtos. A diferencia de comunidades como Shintuya, no tomaron medidas políticas para frenar la entrada de mestizos (Aikman, 2003; Helberg Chávez, 1993). Para los harakbut de San José y Puerto Luz, tres localidades mineras son los principales puntos de encuentro con potenciales cónyuges *amiko*: Huepetuhe y Boca Colorado en el 90, y Delta 1 desde inicios del 2000.

La primera vez que conocí San José de Karene, el número de mestizos viviendo en la comunidad como cónyuges de un indígena superaba cualquier expectativa. Para conocer en detalle los matrimonios mixtos, empadroné a los residentes de la comunidad, cotejando su edad con el registro de documentos de identidad que el Puesto de Salud había recogido. El objetivo era registrar los *wambet* y sus miembros, pero este ejercicio enfrentaba algunas

limitaciones: a) al ser la minería de oro la principal actividad económica, el patrón de asentamiento es disperso y móvil; b) muchos campamentos-viviendas son de difícil acceso; c) la población mestiza está en constante movimiento entre San José, Delta 1 y sus lugares de origen. Por otro lado, no se han registrado en el empadronamiento a los mestizos no relacionados por parentesco, que trabajan en campamentos mineros como peones, ni a visitantes provisionales, ni a los que ocupan ilegalmente el área del Pukiri<sup>7</sup>.

La mayoría de *wambet* identificados estaban compuestos por una alianza, mientras en cuatro *wambet* no había alianza por el abandono o la muerte del cónyuge. Habitualmente, cuando muere un esposo o esposa, quien le sobrevive regresa al *wambet* de origen o se integra al *wambet* de algún hijo o hija, pero el trabajo del oro ha permitido a muchas mujeres viudas mantener cierta independencia económica. Por otro lado, la información que presento puede ofrecer una mirada engañosa del problema de los abandonos de los cónyuges mestizos a mujeres e hijos, ya que pasado un tiempo, las mujeres abandonadas vuelven a casarse. Aunque tanto mujeres como hombres harakbut sufren el abandono, con más frecuencia son las mujeres quienes se casan nuevamente. Considerando estos detalles, y aun en su carácter incompleto, los datos sobre *wambet* proporciona un mirada importante.

Basándome en los *wambet* como una unidad básica que agrupa parientes cognados a partir de una relación de afinidad, recogí datos de filiación, edad y clan. El criterio de la comensalidad terminó siendo central para definir un *wambet*. La pareja mixta recién casada comparte la vivienda y la comida con los afines harakbut, hasta que puedan independizarse y formar su propio *wambet*. Como el dinamismo de la economía minera posibilita a la pareja encontrar ingresos económicos rápidamente es común

<sup>7</sup> Desde la década del 80, un grupo de patrones mineros se apoderaron de los depósitos aluviales que se encontraban al interior de la comunidad, en la zona del río Pukiri. A pesar de que las comunidades arakbut ya habían sido reconocidas por el Estado peruano y su territorio había sido titulado, las mismas instituciones públicas otorgaron a los patrones concesiones mineras dentro de la comunidad y a espaldas de los arakbut. Los conflictos abiertos con los invasores culminaron cuando mataron de un tiro a un joven arakbut. Desde ese entonces, la comunidad ha perdido el control del Pukiri y el Estado peruano ha concesionado a titulares foráneos el 41,46% del territorio de San José de Karene.

que no extiendan en el tiempo la convivencia con los suegros. En la práctica, los matrimonios mixtos sin hijos ni fogón suelen ser volátiles y romperse en los primeros años, por lo que decidí integrarlos como parte del *wambet* de la contraparte indígena.

La información indicaba que San José de Karene estaba conformada, al menos, por 60 *wambet*, de los cuales en 56 con matrimonio y en 4 sin ello. La Tabla 1 revela dos datos importantes que discutiremos a profundidad más adelante: el primero es el alto número de matrimonios mixtos con mujeres mestizas. De los 56 *wambet* con alianza, 37 estaban conformados por un matrimonio mixto, en comparación con 18 *wambet* compuestos por alianza entre harakbut. Y de aquellos 37 matrimonios, 23 son entre un hombre harakbut y una mujer mestiza. El segundo dato corresponde a una 'Alianza entre mestizos', que en realidad es el *wambet* de una mujer mestiza (de Lima) con un joven, hijo de madre harakbut y de padre andino. En teoría, la descendencia

patrilineal consideraría a este joven como un *amiko*, un 'mestizo', pero para los harakbut tal cálculo es imposible de hacer, como discutiremos en las siguientes secciones.

En lo que respecta a los 4 *wambet* con la alianza disuelta, las mujeres no volvieron a casarse, mantuvieron la unidad de su *wambet* porque desplegaron estrategias económicas que se emplean en el contexto minero para generar ingresos monetarios, como los 'invitados'. Un 'invitado' es un mestizo a quien se le ha permitido explotar los depósitos auríferos de la comunidad a cambio del pago de una regalía semanal. Si bien depender económicamente de un mestizo es percibido negativamente por los harakbut, esta práctica es común en situación de precariedad monetaria. Además, las mujeres de estos *wambet* generan fuentes de ingresos para mantener a la familia, vendiendo bienes de primera necesidad, golosinas, gaseosas y cervezas o productos de la chacra, en las pequeñas bodegas que instalan en la comunidad (Figuras 1 y 2).

Tabla 1. Total de *wambet* en San José de Karene. Fuente: Material de campo y Posta de Salud San José de Karene, 2019.

	Wambet		
	Alianzas estables	Sin alianza por abandono	Sin alianza por viudez
Parejas indígenas	18	-	2
Pareja conformada por mujer mestiza	23	-	-
Pareja conformada hombre mestizo	14	2	-
Pareja mestiza	1	-	-
Total	56	2	2

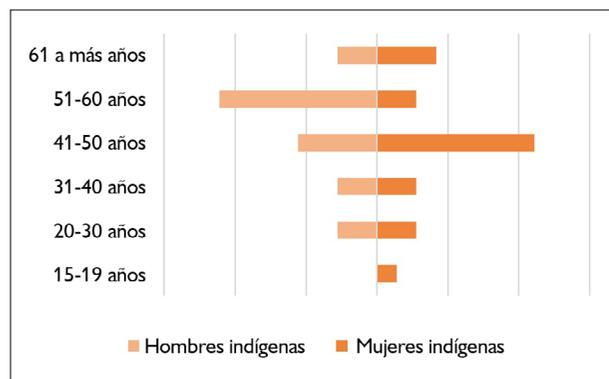


Figura 1. Grupos etarios en matrimonios indígenas. Fuente: Posta de Salud San José de Karene, 2019.

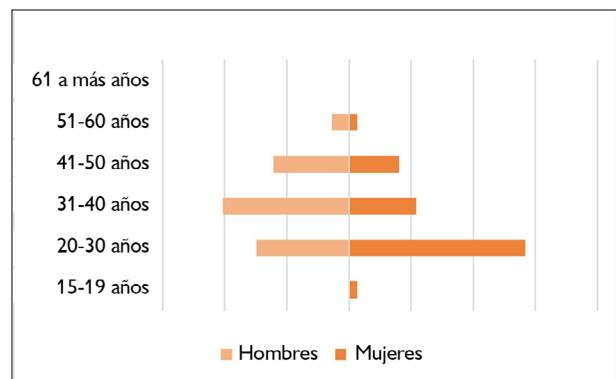


Figura 2. Grupos etarios en matrimonios con mestizos. Fuente: Posta de Salud San José de Karene, 2019.

Ahora bien, si miramos de cerca observaremos que la tendencia de los matrimonios con *amiko* se localiza en la población joven, en contraste con los matrimonios entre harakbut, compuestos por parejas mayores de 41 años. En las alianzas mixtas, las edades de las mujeres indígenas y mestizas fluctúan entre 20 y 30 años, mientras la edad de los hombres abarca entre 20 y 40 años.

La preferencia matrimonial por los mestizos en los jóvenes puede entenderse en el marco de sus trayectorias educativas. Los niños harakbut no cumplen ningún rol en la actividad extractiva de los padres, pero los acompañan en sus viajes a Delta 1 o Puerto Maldonado, son testigos oculares de todas las formas de interacción con el mundo mestizo. Al terminar el nivel educativo primario, deben dejar la comunidad para cursar la secundaria en la ciudad de Puerto Maldonado o en los poblados circundantes, como Delta 1 y Boca Colorado. Las experiencias de estos jóvenes están marcadas por espacios e imaginarios urbanos que fungen como vector de cambio en sus preferencias matrimoniales. Sin embargo, la presencia de los mestizos dentro de la comunidad y en las localidades mineras es un factor importante de la tendencia. En ese sentido, es importante explorar eso en la siguiente sección.

## ESTRATEGIAS MESTIZAS DE INSERCIÓN MATRIMONIAL

Delta 1 es el principal lugar de donde provienen y conocen los harakbut a sus parejas sentimentales. El lugar que ocupan los mestizos en la jerarquía minera de Delta 1 es fundamental para comprender el interés por insertarse en las comunidades harakbut mediante el matrimonio. A grandes rasgos, podemos decir que la estructura económica de Delta 1 está compuesta en la cúspide por patronos mineros, personas con capital económico y con medios de extracción de oro, como dragas, motores de gran potencia y bombas de succión,

y en la base se encuentran los peones que trabajan para ellos. Los patronos mineros son titulares de concesiones mineras cedidas por el Estado peruano, que seccionan y subarriendan generando una multiplicidad de relaciones sociales de explotación entre mestizos. Los peones venden su fuerza de trabajo por destajo, a cambio del 25% del oro obtenido, dividido entre el total de todos los que realizaron el turno. En la base, se encuentran también los mestizos que componen la cadena de comercialización y de servicios. Destaco de manera simplista la estructura minera, porque partiendo de su posición como peones, los mestizos que se involucran con mujeres harakbut, replican este tipo de jerarquía y de relación en las comunidades.

Mantengo la minería harakbut al margen de esta distinción porque, aun cuando algunos emplean las mismas técnicas de explotación que en Delta 1 y cumplen un rol de extractores en el paraguas de una economía local más amplia, la relación con los mestizos es principalmente comercial, mas no política. Los harakbut extraen oro en sus comunidades, no precisan de ningún patrón mestizo para realizarla y aunque a veces recurren a los que han invadido sus territorios para exigir una especie de reparación, esto no es fundamental en su praxis extractiva cotidiana. La minería harakbut está más cerca de las necesidades del grupo de parentesco y no sigue una lógica de acumulación<sup>8</sup>.

Como es usual en localidades mineras, la estructura social y económica reproduce desigualdades de género. Los hombres ejercen el rol de la fuerza y el trabajo minero, mientras las mujeres ocupan posiciones de servicio, en particular el comercio sexual. En consecuencia, los potenciales cónyuges son hombres y mujeres mestizas ubicados en la base del escalafón minero: peones sin capital y mujeres que trabajan en bares y discotecas. Así, las mujeres harakbut a menudo conocen a sus esposos mestizos en los campamentos de algún pariente. Un caso

<sup>8</sup> Véase los trabajos dedicados a la cuestión de la minería entre los harakbut: Moore (2003), Pinedo (2014), Vargas (2020) y Reymundo-Dámaso (2022).

ilustrativo es el de Ana, una joven harakbut que conoció a su pareja, un muchacho *huarayo* de Pucallpa, en el campamento minero del hermano de su madre. Los pocos cónyuges mestizos que no fueron peones, más adelante tienden a integrar la actividad extractiva, comprando o alquilando motores de minería. De hecho, Ana y su pareja planeaban adquirir en el corto plazo maquinarias de extracción para independizarse del tío materno.

Para los mestizos, el matrimonio es una oportunidad de escalar en la jerarquía extractiva y convertirse en 'pequeños patrones'. Casándose con una mujer harakbut, los hombres mestizos se integran a las redes de parentesco indígena y gozan del estatus de 'yernos', que les permite explotar los yacimientos de la comunidad. De otra manera, para montar un campamento con máquinas propias tendrían que recurrir al arriendo de los patrones mineros o plegarse a los procedimientos administrativos normados por el Estado peruano para acceder a concesiones mineras<sup>9</sup>.

En lo que respecta a las mujeres mestizas de los bares, la relación entre economías ilegales y explotación sexual no es ninguna novedad. Los roles de género asociados a la minería operan bajo la lógica de la dominación y el poder de lo masculino, representado a las mujeres como objeto de consumo sexual y entretenimiento (Branstetter, 2016). Algunos estudios han mostrado que se construye un imaginario viril y violento como un mecanismo de desensibilización y control emocional frente a la dureza del trabajo, y que encuentra en el sometimiento de lo femenino una forma de reproducirse (Dejours, 2012; Silva-Segovia et al., 2021). Ciertamente, algunos informes reportan que los bares en la región Madre de Dios son puntos de colocación de mujeres víctimas de la trata a nivel nacional. Despojadas de sus derechos y con deudas impagables, las redes de

la trata mantienen a las mujeres en contra de su voluntad para forzarlas a ejercer la prostitución (CHS Alternativo, 2016). Debido al alcance a nivel nacional de las redes de trata, la mayoría de las esposas mestizas fueron llevadas con engaño o forzadas a los bares de Delta 1, por ello también provienen de los lugares más diversos del Perú, como Piura, Huánuco o Lima, a diferencia de los hombres mestizos, quienes proceden mayoritariamente de Cusco y Puno. Además de la explotación con fines sexuales en bares o prostíbulos, otro destino común de las víctimas de la trata son los campamentos, empleándolas como cocineras o trabajadoras domésticas, en condiciones de vulnerabilidad.

Los bares han introducido una serie de cambios en la masculinidad harakbut. En tiempos pasados, las ceremonias rituales de perforación del labio y nariz garantizaban a los hombres harakbut un cuerpo fuerte para afrontar la vida sexual. El acto sexual antes del ritual o del matrimonio ponía en peligro la fuerza vital del hombre, enfermándolo o llevándolo a la muerte, por ello los padres vigilaban sigilosamente la sexualidad de sus hijos e hijas (Gray, 2002a; Sueyo Irangua & Sueyo Yumbuyo, 2017). Ahora sin las prácticas rituales de cuidado sexual, los jóvenes no encuentran estímulos para retrasar el inicio de la actividad sexual. A temprana edad están expuestos al imaginario de una sexualidad femenina mestiza, al estereotipo de una capacidad sexual exuberante y ardiente (Motta, 2011). De esta manera, los encuentros en bares de Delta 1, no son únicamente espacios de consumo de alcohol, sino también de consumo sexual. Para atraer clientes, los bares ofrecen a las mujeres como servicio de acompañamiento, quienes son forzadas a consumir alcohol para incrementar las ventas. La retribución económica que perciben depende del número de bebidas que consumen los clientes que atienden.

---

<sup>9</sup> El Estado peruano divide la propiedad de la tierra en suelo y subsuelo, destinando el primero a titulares privados o colectivos (como las comunidades campesinas o nativas), mientras que el subsuelo queda en su poder (Valencia, 2014; Echave et al., 2009). Para realizar la minería en cauces formales y legales es necesario contar con una concesión del subsuelo, lo cual implica un proceso costoso y burocrático para los peones descapitalizados y sin conocimientos legales-administrativos. Por otro lado, la situación de superposición de concesiones mineras dentro de la comunidad, ha debilitado el control de los arakbut sobre el manejo del bosque y sus recursos; y, en consecuencia, no han logrado establecer límites a los yernos mestizos sobre el derecho de hacer minería en la comunidad.

Conversando con algunas esposas mestizas que trabajaron en bares, coincidían en señalar que además de víctimas de trata, muchas mujeres recurren a estos locales por voluntad propia, atraídas por una alta remuneración en comparación con los trabajos convencionales en la ciudad. Remarcaban que en los bares no las obligaban a tener relaciones sexuales, pero de acordarlo con algún cliente debían pagar una ‘penalidad’ económica a los dueños, llamada ‘salida’. Las estrategias con que operan los bares ponen a todas las mujeres en una posición de peligro, expuestas a situaciones de violencia y alejadas de sus parientes y lugares familiares. Para muchas mujeres mestizas que viven en San José de Karene, víctimas de trata o no, hablar de su experiencia en los bares no es una tarea fácil y prefieren mantener en reserva esos momentos de sus vidas. Por ello, no es errado sugerir que el matrimonio con los hombres harakbut representa una oportunidad para salir del bar, de la violencia, del consumo cotidiano del alcohol y de la constante amenaza a sus vidas.

## MUNDOS FEMENINOS: PENSAMIENTOS Y ALTERIDAD

Los harakbut aprecian la alianza con los mestizos por sus habilidades para mediar con la sociedad nacional y con la economía minera. Existe un consenso en la comunidad de que el auge de los matrimonios con mujeres mestizas se debe a la carencia histórica de potenciales esposas en San José de Karene. Frente a este problema, en Delta 1 pueden encontrar mujeres ajenas al clan, sin ningún vínculo de parentesco.

La atracción por las mujeres mestizas también está alimentada por la percepción de que ejercen una enorme influencia en las prácticas extractivas de los hombres harakbut, impulsando su productividad. Así lo explicó Juana, una mujer mestiza de 35 años, que conoció a su esposo harakbut en un bar de Delta 1. Según ella, los hombres indígenas prefieren a las mujeres mestizas porque “saben pensar mejor” y pueden contribuir con ideas a potenciar la extracción de oro

(Juana, comunicación personal, 2019). Después de esta conversación, escuché una explicación similar de parte de Liliana, una joven harakbut de 19 años. Ella decía:

Los varones no consiguen a su mujer acá. Y la mujer sabe pensar. No es como nosotros. Ellos tienen una vida distinta, no como nosotros que tenemos una chacra acá, ellas piensan en otra cosa. O sea, irse allá afuera, trabajar ahí cuando sean sus hijos grandes. Que será pues ¿no? Yo, así a mi pensar, yo los veo así (Juana, comunicación personal, 2019).

Como sugiere Liliana, la diferencia entre mujeres harakbut y mestizas radica en los entornos sociales y culturales que nutren los pensamientos. ‘Saber pensar’ es una afirmación de alteridad entre las mujeres. La ciudad es el lugar de origen de las mujeres mestizas y el punto de referencia en sus proyectos de vida y pensamientos. Finalmente, estos pensamientos se materializan cuando los hijos viajan a las ciudades para estudiar la secundaria y la familia entera debe mudarse ahí. Entonces, sobre los hombros de los esposos harakbut recae el peso de intensificar la actividad minera para mantener a la familia en la ciudad. César, un hombre arakbut de 40 años, casado con una mestiza de Cusco, expresa este nudo de la siguiente manera:

Es la pregunta que muchas veces yo mismo me hice “¿Qué puedo hacer más adelante? Porque ya estamos, ya estamos acostumbrados [a la minería]. No será mucho en la minería, pero es más rápido el dinero que en la agricultura . . . Si habría la posibilidad de que acabe el oro, o sea no me queda otra alternativa que trabajar en agricultura ¿no? . . . Más adelante, [vivir en Puerto Maldonado] es otra opción. Pero como le digo llegar a vivir allí años ahí es un poco raro... O sea, si puedo iré a visitar a mis hijos, como también dedicarme a mi chacra en San José de . . . o sea, un poco de todo (César, comunicación personal, 2019).

Las mujeres mestizas consideran que vivir en la comunidad es necesario para protagonizar el trabajo extractivo, tan esquivo en Delta 1 porque es exclusivo de los hombres. Por el contrario, los hombres harakbut perciben la minería como una cuestión familiar que debe involucrar las opiniones e ideas de la esposa. La minería es un estrategia económica de las mujeres mestizas para



regresar a la ciudad en mejores condiciones. Así, los hombres harakbut casados con mujeres mestizas, como César, se enfrentan a la necesidad de extraer oro para cubrir los gastos de la vida citadina de la familia y para trasladarse constantemente a la ciudad para visitar a sus hijos. Sin embargo, la pareja también tiene que afrontar la separación. El abandono no es decisión exclusiva de los hombres mestizos, cuando se quiebra la alianza, las mujeres mestizas regresan a sus lugares de origen o se mudan a las ciudades, alejando a los hombres de sus hijos. Esto lo expresa Pablo, un sabio de la comunidad, cuyos hijos viven con *amiko*.

Los jóvenes no piensan que conviviendo con gente de afuera peligran los hijos que tienen allá, o sea, no aquí. Nosotros, entre nosotros mismos estamos, ¿dónde vamos a llevar a nuestros hijos? No se pueden llevar, aquí nomás tienen que estar. Eso es lo que no se dan cuenta y se enloquecen por amor de *wahaipi*, se casan... Al tiempo se los llevan a sus hijos (Pablo, comunicación personal, 2019).

El abandono de las mujeres mestizas define la vida de los hombres harakbut al margen comunidad: sin poder ejercer su paternidad, se consumen en el alcohol en los bares de Delta 1, y les toma más tiempo rehacer sus vínculos sentimentales. Instalados en la ciudad, los hijos experimentan un proceso de desarraigo, alejados de la comunidad donde crecieron y de sus parientes de clan. La primera red de afectos y cuidados es borrada por la separación de los padres. Esto no ocurre en las separaciones donde el esposo es mestizo, ya que los pensamientos de las mujeres harakbut han sido nutridos por la comunidad, el parentesco, el bosque y las prácticas agrícolas y forestales. Es clave considerar la importancia de la relación del mundo vegetal y el mundo femenino como anota Liliana:

[Nosotras] Somos más descuidadas para arreglarnos. Hay personas en la comunidad que no se arreglan, también hay otra cosa, que somos distintas en la manera de cargar cosas, de cómo vamos a la chacra, hacemos fuerzas... A veces mis cuñadas [mestizas] se asombran. Me dicen cómo vas a cargar eso... Pesa... (Liliana, comunicación personal, 2019).

La principal diferencia que las mujeres harakbut notan respecto de las mestizas es la fortaleza que han acumulado en sus cuerpos. La chacra es un factor relevante entre las mujeres indígenas y un clasificador de estatus entre mestizas y harakbut. Aun cuando el trabajo agrícola ha disminuido, las mujeres indígenas sin chacras siempre pueden echar mano de los productos o trabajar en las chacras de sus madres. Para ellas, el matrimonio no rompe el vínculo con su *wambet* de origen. La chacra es el punto de partida de las mujeres harakbut para la diversificación de sus actividades económicas, ya que también venden sus productos, pescan en los ríos con barbasco, construyen piscigranjas con los esposos, abren bodegas y asumen tareas en la labor extractiva de oro. Es decir, las mujeres harakbut como productoras cuentan con mayor independencia del esposo (Gray, 2002a).

En comparativa, al estar dislocadas de sus grupos familiares, las mujeres mestizas dependen del esposo y de sus parientes afines para conseguir alimentos de la chacra o peces del río. Conversando con dos mujeres mestizas, ambas coincidían en señalar que la relación con las suegras o las cuñadas no son horizontales, porque las tratan de *wahaipis*. Al mismo tiempo que las suegras aducen ser despreciadas por sus parientas mestizas por ser 'nativas'. Sin la solidaridad del *wambet* del esposo, es difícil para una cónyuge mestiza iniciarse en la roza y en los cultivos. Incluso para las mujeres mestizas que provienen del campo andino, trabajar en chacra amazónica no es sencillo. Para las mujeres indígenas, las mestizas no solo no cuentan con habilidades agrícolas, sino que tampoco tienen el deseo de escuchar y aprender de ellas. La desigualdad conduce a que las mestizas no puedan participar del intercambio generizado de alimentos, característico de las sociedades amazónicas (Gow, 1989) y en particular de los harakbut (Gray, 2002a), dependiendo del dinero obtenido en la venta del oro.

Las chacras no son el único diferenciador entre mujeres indígenas y mestizas; de modo más específico son los conocimientos del mundo vegetal, de los cuidados a los

hijos, las labores de la pesca, del tejido de *wempus* (bolsas de fibra vegetal), entre otras que componen el ámbito femenino. Sin embargo, es posible acortar esta distancia cuando las nueras mestizas demuestran interés y valoran los saberes de las mujeres harakbut. Por ejemplo, una tarde presencié el afectuoso saludo entre una anciana harakbut y su nuera mestiza. La anciana contó que su nuera antes era 'mala', pero había cambiado y ya sabía hacer *wempus* como ella y con ella, también había aprendido la lengua y le pedía consejo para cuidar su chacra.

## LOS YERNOS MESTIZOS

Las mujeres harakbut consideran que la minería ha llevado a los hombres de su comunidad al alcoholismo, derrochando el dinero en bares y prostíbulos de Delta 1. Al no poder asegurar los recursos económicos para mantener a una familia, las mujeres indígenas sienten atracción por los hombres mestizos porque cargan consigo discursos e ideas de acumulación, ahorro, educación y progreso. Bajo la lógica de garantizar la educación para los hijos, la balanza se inclina a favor de los mestizos por su empeñosa práctica minera sin descanso, repartiendo todo su tiempo a las labores del oro. Hasta hace poco, estas promesas eran suficientes para que los *wambet* promovieran las alianzas con los mestizos que llegaban a la comunidad como peones. Moisés, un profesor harakbut de 40 años, casado con una mujer de la costa norte, contaba que su primera decepción amorosa fue porque una joven de su comunidad prefirió a un hombre mestizo: "A veces los mismos padres aconsejan buscarse gente de afuera. Yo estaba en enamoramientos con la hija de Ismael, pero su mamá no quería. Y esto cuando ella ya tenía su hija con un *amiko* que la abandonó" (Moisés, comunicación personal, 2019).

Sin embargo, la percepción de los harakbut de estas alianzas ha tenido un giro de 180 grados debido a los constantes abandonos. En el campo he recogido cuestionamientos de los impactos negativos del aumento de los yernos mestizos y la permisividad de la comunidad. Reconocen que el yerno mestizo, al igual que las mujeres

mestizas, están en la comunidad por el oro y cuando se agoten los yacimientos regresarán a su lugar de origen. La convivencia con los mestizos ha hecho que valores antes apreciados, como el trabajo incansable ahora sea considerado simplemente ambición. Por su parte, los mestizos minusvaloran las prácticas culturales harakbut, como los rituales de paternidad, las dietas y el resguardo que fortalecían el cuerpo de los niños (Gray, 2002a). Además, la recurrencia de las infidelidades y el consumo del comercio sexual en Delta 1 fragmenta la relación conyugal, conduciendo a la pareja al conflicto y la ruptura.

Los esposos mestizos controlan el dinero que obtienen de la minería, no rinden cuenta a sus mujeres y ocultan información. La relación se asemeja a la que tienen con los invitados, quienes usan triquiñuelas para esquivar los deberes contraídos. En efecto, existe una fuga del dinero recaudado, los hombres mestizos adquieren bienes e inmuebles fuera de la comunidad, en sus lugares de origen, mientras que en la comunidad acostumbran a vivir en campamentos, fomentando un patrón de asentamiento disperso. A pesar de la conflictividad de su presencia, encuentran apoyo en el nexo matrifocal de las esposas, antes que en el clan. Sucesivos presidentes de la comunidad coinciden en señalar que, frente a los intentos de limitar el acceso de los yernos a los depósitos auríferos, las primeras en oponerse son las esposas y las suegras. El vínculo suegro-yerno es tenue y en ocasiones problemática, pero tampoco se oponen abiertamente a cerrarles el paso porque consideran que hacerlo desfavorecería a sus nietos e hijas.

El entrapamiento de estas alianzas ha alertado a los padres y ahora aconsejan a sus hijas buscar una pareja harakbut y no sufrir lo mismo que otras mujeres de la comunidad. Por contradictorio que parezca, conversando con mujeres harakbut casadas con mestizos, ellas contaban con mucha naturalidad que sus esposos se casaron con ellas por el oro y después de algunos años probablemente se marcharán. Saberlo no parecía molestarlas y bromeaban al respecto. Cuando eso sucediera, decían, pasarán sus últimos años solas o emparejadas con algún harakbut.



Alegaban que así era el amor, lejos de las estrategias económicas que podía representar estas uniones, enamorarse de los mestizos era un sentimiento arrollador al que no le cabía más explicación.

### OTROS PELIGROS DEL AMOR AMIKO

Además de los abandonos, los harakbut expresan con humor otros potenciales peligros de este tipo de matrimonios. Una tarde, Victoria, una anciana harakbut se mofaba de su vecina porque, según ella “vive con un *wahaipi* y reniega de ser harakbut, *amiko* ahora se cree, ni come plátano” (Victoria, comunicación personal, 2019). Esta frase es interesante porque dramatiza una enseñanza importante plasmada en un célebre mito harakbut. Ese mito, conocido como ‘Aiwe y los papas’, relata que vincularse imprudentemente con la sociedad de los blancos traería la muerte de los harakbut (Gray, 2002a). Dejar de comer plátano es una alegoría para alertar acerca de asumir la completa perspectiva de los mestizos. También es un símbolo de las diferencias entre los mundos femeninos indígenas y mestizos, como los comentarios de Rosa, una mujer harakbut de 40 años que ridiculizaba a su cuñada mestiza por almorzar constantemente en Delta 1 y no pescar con el esposo ni tener chacras. A pesar de que frecuentan constantemente Delta 1, los harakbut la consideran sucia y maloliente y la comida, desagradable. Por ello, comer en Delta 1 delata la insuficiencia de las mujeres mestizas para producir sus propios alimentos en la chacra, además, devuelve a la memoria el recuerdo de la muerte narrada en el mito, donde el personaje principal, Aiwe, murió porque olvidó unos consejos. El abandono de las prácticas agrícolas, de la culinaria doméstica y, sobre todo, del papel de productoras de alimentos produce un olvido peligroso que en la mitología harakbut se asemeja a la muerte (Gray, 2002a). En las cosmologías perspectivistas, ocupar el punto de vista del otro encarna siempre un cierto peligro y las narrativas cotidianas de los harakbut, sobre las consecuencias de la convivencia intensa con los mestizos, son refuerzos pedagógicos formulados a través de la burla y la ironía por los más jóvenes.

No solo es el olvido, en la intimidad del hogar los harakbut también advierten que los mestizos no tienen historia ni parentesco conocido. Para ellos, los mestizos han demostrado que no tienen intención de mantener ni asegurar el bienestar del *wambet* que forman con las mujeres harakbut. Al respecto, Pablo comentaba lo siguiente:

Los *wahaipis* varones de hecho están por cuestión de trabajo y ya algunos se han ido ya, vienen para trabajar minería nomás. Vienen a trabajar nomás y una vez que terminan ya se van nomás. Se van, no tienen chacras, algunos no tienen casa, sólo tienen su campamentito nomás. Ya, cualquier rato se van, es inseguro pues. Es un problema... los jóvenes de hoy día no piensan pues no. Porque es gente de afuera ya se conviven, sin pensar que es *wahaipi* o ratero, no sabemos quién es (Pablo, comunicación personal, 2019).

Sin parentesco, los mestizos podrían ser y hacer cualquier cosa contra la moralidad indígena. Sin parentesco tampoco es posible conocer su historia ni su lugar en el mundo. Algunos suegros no saben de qué lugar del Perú proceden sus yernos y nueras y esa es la primigenia fuente de desconfianza, porque entre los pueblos amerindios, el parentesco es historia, es la comprensión del tiempo histórico que se experimenta en el hacer, viviendo, donde la historia es la memoria de los lazos de parentesco (Gow, 2001). Y a pesar de que los jóvenes son aconsejados al cansancio de esto, los matrimonios mixtos son cada vez más numerosos. La escolarización, el bilingüismo, los bares, la minería y el comercio del oro son algunos factores que explican por qué las palabras de los padres han perdido importancia a oídos de los hijos. No obstante, como muchas personas señalan, es la fuerza del enamoramiento de los mestizos lo que ensordece a los jóvenes harakbut.

### DESCENDENCIA Y CO-RESIDENCIA

A pesar de todas las transformaciones sociales, el clan sigue siendo el principio elemental, casi obvio, del sistema matrimonial: nadie se casa con alguien de su



propio clan. Para ser más precisos, con el sentido de una consanguinidad extendida a casi toda la comunidad, el nuevo principio sería “es mejor no casarse con alguien de la comunidad”. En este contexto, la descendencia patrilineal también es puesta en cuestión. Mejor dicho, no estamos frente a la disolución de la patrilinea, todos continúan identificándose con el clan, es solo que no es el único criterio de descendencia. Queda claro que los hijos de un hombre harakbut no serán cuestionados respecto de la pertenencia de su clan, pero en el caso de los descendientes de padres mestizos el asunto no está completamente definido por la patrilinealidad. Cuando el niño es abandonado por su padre mestizo, las mujeres y su *wambet* de origen tejen una red de soporte para protegerlos y proveerles de cuidados y afectos. Esa red se activa también cuando los padres mestizos se muestran negligentes y en situaciones de vulnerabilidad. Aun cuando el clan es una fuerte identidad entre los harakbut de San José, no debe entenderse como una camisa de fuerza para adaptarse al paso acelerado de los cambios. Conversando con Victoria sobre los matrimonios mixtos de sus hijos y sus descendientes, ella aclara lo siguiente:

[Sobre la descendencia de su hija con un mestizo] Esos niños son *amiko*, pues. Mitad harakbut, mitad *amiko*. ¿Qué familia serán?... *!amiko*, será?.

[Sobre la descendencia de su hijo con una mestiza] También. Mitad harakbut, mitad *amiko*. Pero sus hijos son *idsikambo* (Victoria, comunicación personal, 2019).

Para Victoria quedaba claro que los nietos serían del mismo clan que su hijo, *idsikambo*; a diferencia de los hijos de sus hijas. Mitad, mitad es la respuesta salomónica a una pregunta que solo interesa a la investigadora. Entender las palabras de Victoria es muy importante a la luz de la relación que tiene con sus nietos. Por ejemplo, sus nietos, los hijos de su hija Fátima, que fue abandonada por un mestizo, fueron cuidados por Victoria, vivían juntos, en casas próximas. Cuando los nietos crecieron se dedicaron a la minería, como corresponde a cualquier

indígena, y nadie cuestionó que la falta de clan se traduzca en menos derechos sobre los recursos de la comunidad. Tampoco cuestionaban su identidad como harakbut ni membresía de la comunidad.

El debate respecto de la descendencia de los nietos está abierto a discusión. Por ejemplo, refiriéndose a este tema Juana y Alberto, una pareja harakbut, afirmaba que los hijos de padre *amiko* serían *amiko*, pero si vivían en la comunidad y ‘acostumbraban’ eran harakbut también “gente de bosque”. De un modo parecido, un hombre harakbut cuyas hijas se casaron con *amiko*, indicaba que sus nietos eran *amiko* también, como los padres; sin embargo, al criarse en la comunidad serían indígenas, muy distinto de los nietos *amiko* que fueron criados en la ciudad, sin sus parientes, quienes mantendrían su categoría de *amiko*. Con esto, la co-residencia, los cuidados en la crianza y el afecto intervienen en la producción de parientes y la pertenencia al clan es un factor, entre otros tantos. Tomando a Gow (1997), el parentesco —la transformación del Otro en Humano— es una relación basada en la subjetividad, en la memoria de los cuidados y en las relaciones de alimentación. La cuestión se resuelve en la vida cotidiana, viviendo, antes que la simple adscripción a una identidad.

En la contabilidad de matrimonios mixtos, consigné el caso de un *wambet* compuesto por un matrimonio entre mestizos con la intención de destacar esta discusión. Dicha alianza está compuesta por Juan, el nieto de Victoria, hijo de un hombre andino. Juan está casado con una mujer de las serranías de Lima. Él fue criado por Victoria y cuando conoció a su pareja en un bar de Delta 1 se mudaron a la comunidad para trabajar en el oro. Juan no solo no podría ser catalogado como ‘mestizo’; de hecho, está plenamente integrado al clan de su madre *idsikambo*, a los intereses de sus parientes y se autoreconoce y es reconocido como *idsikambo*. Dicho esto, los matrimonios mixtos reconstituyen las adscripciones clánicas, valorando antes que la descendencia patrilineal la co-residencia y los vínculos afectivos, mostrando una clara inclinación hacia lo matrifocal.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

En las cosmologías amerindias, como la harakbut, la reproducción del mundo interior, de la casa, envuelve percepciones de las figuras de la alteridad (Vilaça, 2002; Calavia Sáez, 2002). En el actual contexto minero, los mestizos se presentan como una categoría de alteridad relevante y análoga a la relación que han establecido con los enemigos (*taka*), los espíritus, los muertos y los animales (Califano, 1990). Los mestizos son moralmente ambivalentes (Viveiros de Castro, 2000), pero afines ideales para el matrimonio porque sobre ellos no recae ningún rastro genealógico ni de consanguinidad. De tal manera, la apertura al Otro; es decir, vincularse mediante la alianza se produce en el marco de la adopción de numerosas prácticas de la alteridad que sirven a la re-existencia harakbut en el contexto de recomposición de su sociedad luego del contacto y la vinculación con la minería. La apropiación de la perspectiva mestiza permite a las harakbut domesticar el violento proceso de despojo extractivista. Mediante el matrimonio con mestizos, la agencialidad harakbut incorpora la alteridad en sus modos de vida y en la forma en que ocupan el territorio y sus recursos, por lo que sería un error suponer que las decisiones indígenas están limitadas a sus contingencias históricas (Belaunde, 2018; Viveiros de Castro, 2010; Howard, 2002).

Los matrimonios entre indígenas y blancos es un tópico que recibe mayor atención por parte de los antropólogos en los últimos años. En la Amazonía peruana, Belaunde (2011, 2019) ha realizado importantes trabajos sobre los efectos de la colonización y el matrimonio mixto de las mujeres shipibo-konibo y asháninkas con hombres mestizos, quienes se insertan en las comunidades buscando acceder a sus recursos y promueven transformaciones económicas, sociales y familiares. Además, de acuerdo con la autora, los mestizos comparten una lógica del uso depredador de los suelos que acentúan los problemas de deforestación en la Amazonía. El artículo que presento encuentra en el contexto harakbut las mismas preocupaciones que Belaunde identifica como la pérdida de la paternidad ritual indígena, el abandono

de las mujeres y el aprovechamiento de la comunidad. Sin embargo, como hemos presentado, en la economía minera son las mujeres mestizas, víctimas de la trata, quienes circulan más en las redes matrimoniales harakbut. A diferencia de lo que ocurre en otras comunidades nativas, de la Amazonía peruana, la tendencia de los matrimonios mixtos entre los harakbut se inclina hacia las mujeres mestizas.

Aunque los esposos mestizos replican las prácticas negativas que aparecen en los pueblos shipibo-konibo y asháninka, es importante destacar algunas diferencias con los harakbut. Una de ellas, y la principal, es la incompatibilidad de los proyectos de vida, los mestizos en San José de Karene difícilmente pueden ser etiquetados como 'colonos' porque no tienen ningún plan de establecerse en el territorio, salvo extraer a mediano plazo, en el mejor de los casos. Su estadía es de corta temporalidad y mueven el dinero para continuar sus vidas en sus lugares de origen. Es extracción en el sentido más literal de la palabra. El matrimonio con mujeres indígenas es un escalón para lograr construir una casa en sus pueblos, poner negocios, comprarse autos y ayudar a sus familiares. Los mestizos están fuertemente vinculados a su parentesco y a metas de una cultura del emprendimiento mercantil. Delta 1 es un lugar por donde fuga el dinero, todos los agentes financieros informales ofrecen servicios de envío de 'remesas' y muy pocas de retiro de dinero.

Es clave tener presente la naturaleza de los centros urbanos cercanos a las comunidades harakbut. Al ser Delta 1 un poblado minero en crecimiento, el sector de servicio es pequeño y sus oportunidades de empleo son reducidas, en especial para la población indígena. El destino de los hombres harakbut es la minería, y aunque los jóvenes se emplean en los motores de sus parientes, en Delta 1 solo pueden encontrar este tipo de empleo. En el caso de las mujeres, las oportunidades son escasas, por lo que tienen que viajar a Puerto Maldonado para encontrar algún trabajo en el sector de servicios. Es decir, los centros urbanos colindantes con las comunidades nativas en Madre de Dios excluyen a los indígenas



del mercado laboral. Esta es una clara distinción con otros procesos de colonización de la Amazonía, como ocurre con las mujeres tukano (Lasmar, 2008) donde el matrimonio con hombres no indígenas representa un movimiento hacia las ciudades, resituándolas socialmente y otorgándoles un estatus distinto al interior de su grupo de parentesco y de los hermanos. En San José de Karene, el matrimonio con hombres mestizos ha acercado a las mujeres a sus *wambet* de origen, debido a los abandonos, fortaleciendo el vínculo femenino entre madres e hijas y entre hermanas.

La relación comunidad-ciudad se presenta con más fuerza en la experiencia de hombres harakbut, a quienes el matrimonio con mujeres mestizas los lleva a permanecer más tiempo en las ciudades, muchas veces en ciudades más alejadas, como Chiclayo, Piura y Huánuco. En este punto, entramos a un terreno pantanoso porque mayormente queda en manos de los hombres harakbut el destino de su matrimonio. Cuando tienen a su familia fuera de la comunidad, la vida se parte en dos. Tienen que pasar un tiempo en la ciudad y otro en la comunidad realizando minería para mantenerlos. El tiempo que pasan separados amenaza la confianza de la pareja, pues muchos hombres harakbut aprovechan la soledad para recurrir a los bares. En el trabajo de campo, las mujeres mestizas señalaban que las infidelidades recurrentes eran la principal causa de las separaciones. Abandonados, esto sume a los hombres en profunda melancolía, quienes pasan el tiempo entre los bares, el oro y dependiendo de alguna hermana o cuñada para alimentarse.

Las alianzas con mestizos tienen, al menos, tres décadas en el territorio harakbut como producto de la minería en pleno proceso de contacto con la sociedad nacional. Las desigualdades de género encarnadas en la economía minera informal de oro son el origen de que las uniones mixtas sean principalmente con mujeres mestizas. Domesticar en el territorio los efectos destructivos del extractivismo aurífero, se traduce, para los harakbut en hacer parientes a través del matrimonio con los sujetos

externos traídos por la minería, en un proceso donde las afectividades envueltas, el enamoramiento, las estrategias económicas, los lenguajes del parentesco, todas ellas moldean cada decisión matrimonial.

## AGRADECIMIENTOS

La redacción y edición de este artículo fue financiada por el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES), la Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, el Fondo Fiduciario de la ONU para Eliminar la Violencia contra la Mujer y la Fundación Nacional para la Democracia (NED), en el marco del XXIV Concurso Anual de Investigación CIES 2021- II, en la categoría "Paper para revistas indexadas". Agradezco a Luisa Elvira Belaunde y a Pablo Sandoval López por la lectura y los consejos.

## REFERENCIAS

- Aikman, S. (1995). Territory, indigenous education and cultural maintenance: The case of the Arakmbut of South-Eastern Peru. *Prospects*, 25(4), 593-608. <https://doi.org/10.1007/BF02334138>
- Aikman, S. (1999). Sustaining indigenous languages in Southeastern Peru. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 2(3), 198-213. <https://doi.org/10.1080/13670059908667689>
- Aikman, S. (2003). *La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI.
- Belaunde, L. E. (2011). La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. In Z. Burneo (Coord.), *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina* (pp. 181-206). Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES). <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55681.pdf>
- Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades*. La Siniestra Ensayos. <https://lasiniestraensayos.com/libro/sexualidades-amazonicas/>
- Belaunde, L. E. (2019). La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos amazónicos. In R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 91-123). IWGIA. <https://iwgia.org/images/documentos/Libros/MujeresIndigenasCambioClimatico19.pdf>



- Branstetter, H. L. (2016). A mining town needs brothels: gossip and the rhetoric of sex work in a wild west mining community. *Rhetoric Society Quarterly*, 46(5), 381-409. <https://doi.org/10.1080/02773945.2016.1227871>
- Calavia Sáez, O. (2002). Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa. *Indiana*, 19-20, 73-88. <https://doi.org/10.18441/ind.v19i0.73-88>
- Califano, M. (1977). La incorporación de un nuevo elemento cultural entre los Mashco de la Amazonia Peruana. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 11, 185-201. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25262>
- Califano, M., & Fernández Distel, A. (1977). El empleo de la coca entre los Mashco de la Amazonia del Perú. In *Arstryck Goteborgs Etnografiska Museum* (pp. 16-32). Ethnographical Museum.
- Califano, M. (1981). Muerte, miedo y fascinación en la crisis de embüye de los Mashco de la Amazonia Sudoccidental. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, 13(parte 1-2), 125-151. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4461>
- Califano, M. (1983). El mito del árbol cósmico Wanámei de los Mashco de la Amazonia sud occidental. *Anthropos*, 78(5-6), 739-769. <https://www.jstor.org/stable/40460742>
- Califano, M. (1990). La percepción del "Blanco" entre los Mashco (Harákmbet) de la Amazonia del Perú. *Scripta Ethnologica Supplementa*, 11, 57-66.
- Califano, M., & Gonzalo, J. (1996). La formación de la persona en la etnia Huachipaire (Mashco) de la Amazonia sudoccidental peruana. *Anthropologica*, 14(14), 61-79. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199601.004>
- Capital Humano y Social (CHS) Alternativo (2016). *Rutas de la trata de personas en la Amazonia peruana*. CHS Alternativo. <https://chsalternativo.org/publicaciones/rutas-de-la-trata-de-personas-en-la-amazonia-peruana/>
- Dejours, C. (2012). *Trabajo vivo: sexualidad y trabajo*. Topía Editorial.
- Echave, J., Diez, A., Huber, L., Revesz, B., Lanata, X., & Tanaka, M. (2009). *Minería y conflicto social* (Minería y Sociedad, no. 5). Instituto de Estudios Peruanos. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Peru/iep/20170328023709/pdf\\_177.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Peru/iep/20170328023709/pdf_177.pdf)
- García Morcillo, J. (1982). Del caucho al oro: el proceso colonizador de Madre de Dios. *Revista Española de Antropología*, 12, 255-271. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8282110255A>
- Gow, P. (1989). The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man, New Series*, 24(4), 567-582. <https://doi.org/10.2307/2804288>
- Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, 3(2), 39-65. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002>
- Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford University Press.
- Gray, A. (1986). *And after the gold rush...? Human rights and self-development among the Amarakaeri of Southeastern Peru* (Document 55). IWGIA. [https://iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/0101\\_55\\_Gold\\_Rush.pdf](https://iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0101_55_Gold_Rush.pdf)
- Gray, A. (2002a). *Los Arakmbut de la Amazonia peruana: mitología, espiritualidad e historia*. IWGIA, Programa de los Pueblos de los Bosques (FPP). <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/317-libros/2861-los-arakmbut-mitologia-espiritualidad-e-historia>
- Gray, A. (2002b). *El último chamán. Cambio en una comunidad Amazónica*. IWGIA, Programa de los Pueblos de los Bosques (FPP). <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/2862-el-ultimo-chaman-cambio-en-una-comunidad-amazonica.html>
- Helberg Chávez, H. (1993). Terminología de parentesco Harakmbut. *Amazonia Peruana*, (23), 107-140. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi23.122>
- Helberg Chávez, H. (1996). *Mbaisik en la penumbra del atardecer: literatura oral del pueblo Harakmbut*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. [https://archive.org/details/rosettaproject\\_amr\\_map-1/page/n1/mode/2up](https://archive.org/details/rosettaproject_amr_map-1/page/n1/mode/2up)
- Howard, C. (2002). A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In A. Bruce, & A. R. Ramos (Eds.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 25-60). IRD Éditions, Imprensa Oficial, Universidade Estadual Paulista. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24722>
- Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI). (2017). *Resultados definitivos de los Censos Nacionales 2017. Madre de Dios*. INEI. [https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib1571/](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1571/)
- Lasmar, C. (2008). Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana*, 14(2), 429-454. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200006>
- Lyon, P. (2003). Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. In B. Huertas, & A. Altamirano (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura* (pp. 36-56). IWGIA. <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/2859-los-pueblos-indigenas-de-madre-de-dios-historia-etnografia-y-coyuntura.html>
- Martínez, H. (1960). *Las migraciones altioplánicas y la colonización del Tambopata* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. <http://repositorio.unmsm.edu.pe/handle/UNMSM/992>
- Moore, T. (1983). Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. *Shupihui*, 8(28), 413-426.
- Moore, T. (1979). SIL and a "new-found tribe": the Amarakaeri experience. *Dialectical Anthropology*, 4(2), 113-125. <https://www.jstor.org/stable/29789960>



- Moore, T. (2003). La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera. In B. Huertas, & A. Altamirano (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura* (pp. 58-90). IWGIA. <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/2859-los-pueblos-indigenas-de-madre-de-dios-historia-etnografia-y-coyuntura.html>
- Moore, T. (2018). La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los pueblos originario. In A. Chirif (Ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticos* (pp. 195-222). IWGIA. <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/3254-deforestacion-en-tiempos-de-cambio-climatico.html>
- Moore, T. (2020a). Crónica de la re-existencia harakbut. In J. A. Quintero (Ed.), *En las lenguas del Diablo. Lengua, cosmovisión y re-xistencia de los pueblos de Abya Yala* (pp. 103-115). Tumbalacasa Ediciones. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/a2100008.pdf>
- Moore, T. (2020b). Madre de Dios en la antigüedad. In M. Chavarri, K. Rummenhöller, & T. Moore (Eds.), *Madre de Dios: refugio de pueblos originarios* (pp. 25-120). USAID. <http://www.etnolingüística.org/biblio:chavarria-2020-madre>
- Motta, A. (2011). La "charapa ardiente" y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (9), 29-60. <https://doi.org/10.1590/S1984-64872011000400003>
- Pinedo, D. (2014). *The politics of sociality: Social networks and indigenous mobilization in Peruvian Amazonia*. [Tesis de doctorado, Universidad de Florida]. [https://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/E0/04/66/97/00001/PINEDO\\_GARCIA\\_D.pdf](https://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/E0/04/66/97/00001/PINEDO_GARCIA_D.pdf)
- Reymundo-Dámaso, L. (2022). *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco. Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/18021>
- Rummenhöller, K. (1987). *Tiefelandindios im Goldrausch: die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harákmbut in Madre de Dios, Peru* (Vol. 12: Mundus / Ethnologie: Reihe Ethnologie). Holos.
- Rumrill, R. (1986). *Madre de Dios: el Perú desconocido*. Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMADD).
- Sandoval, P. (2024). *Ficciones de la antropología: indios, campesinos y cholos en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial.
- Silva-Segovia, J., Zuleta-Pastor, P., & Castillo-Ravanal, E. (2021). Virilidad y minería; vaivenes entre la faena del cobre y el burdel. *Hybris, Revista de Filosofía*, 12, 177-205. <https://revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/article/view/441>
- Sueyo Irangua, A., & Sueyo Yumbuyo, H. (2017). *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Ministerio de Cultura. <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/628>
- Tripp, R. (1995). *Diccionario Amarakaeri-Castellano*. Ministerio de Educación del Perú, Instituto Lingüístico de Verano.
- Valencia, L. (2014). *Madre de dios: ¿Podemos evitar la tragedia? políticas de ordenamiento de la minería aurífera*. Sociedad Peruana de Derecho Ambiental. <https://spda.org.pe/publicacion/madre-de-dios-podemos-evitar-la-tragedia-politicas-de-ordenamiento-de-la-mineria-aurifera/>
- Vargas, L. (2020). *L'implication des Arakmbuts dans l'exploitation de l'or: Communauté, relations interethniques et convivialité* [Tesis de maestría, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales].
- Vilaça, A. (2002). Making kin out of Other in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365. <https://www.jstor.org/stable/3134479>
- Viveiros de Castro, E. (2000). Os termos da outra história. In C. A. Ricardo (Ed.), *Povos indígenas no Brasil* (pp. 49-54). Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-1996-2000>
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- Wahl, L. (1987). *Pagans into christians: the political economy or religious conversion among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru, 1902-1982* [Tesis de doctorado, Universidad de la Ciudad de New York].

#### DATOS DE LA INVESTIGACIÓN

Los datos no fueron depositados en un repositorio.

#### PREPRINT

No fue publicado en un repositorio.

#### EVALUACIÓN POR PARES

Evaluación doble ciego, cerrada.

