

This article was accepted for publication in June 2025.

Please cite as:

Van linden, An & Yesica Patiachi Tayori. Forthcoming. La minería en Madre de Dios: Efectos sobre la cultura harakbut y la vitalidad del idioma. En “Entre lenguas y culturas: conectando miradas diversas”, editado por: Barbara De Cock, J. Fernando Galindo, Marina Arratia, Vicente Limachi, Martín Colque, Victor Hugo Mamani y Tania Rodriguez. Cochabamba (Bolivia): Portal de la Universidad Mayor de San Simón.

09/10/2025

La minería en Madre de Dios: Efectos sobre la cultura harakbut y la vitalidad del idioma

An Van linden (Universidad de Lieja, Bélgica) & Yesica Patiachi Tayori¹

Resumen:

En este ensayo se describe la comunidad nativa de Puerto Luz, ubicada en Madre de Dios (Perú), desde una perspectiva antropológica y sociolingüística. En esta comunidad se habla el harakbut, una lengua aislada que la primera autora empezó a documentar y estudiar en el año 2010. Allá conoció a la otra autora, que la ayudó en su trabajo de campo lingüístico. En primer lugar, se pone al lector en antecedentes sobre la situación actual, en la que las reglas de la comunidad permiten que los comuneros inviten a foráneos, típicamente castellanohablantes, para extraer oro en su territorio a cambio de regalías. En segundo lugar, se describen las tensiones sociales que surgen al enfrentar la cultura indígena con la lógica de la minería. En Puerto Luz, el lavado de oro está permitido, pero no hay límites máximos. Esto causa conflictos éticos entre el respeto por los valores y tierras ancestrales de la comunidad y su voluntad de ganar dinero rápidamente. Hoy en día,

¹ An Van linden es profesora de lengua y lingüística inglesas en la Universidad de Lieja e investigadora afiliada en la Universidad de Lovaina (Bélgica). Sus intereses de investigación incluyen el análisis de la combinación de cláusulas, el modo y la modalidad, y la estructura argumental del verbo, desde una perspectiva diacrónica y sincrónica, en las lenguas germánicas, así como en lenguas tipológicamente diversas. También se dedica a documentar y describir el harakbut. Yesica Patiachi Tayori es autora indígena de la etnia Arakbut del pueblo Harakbut, proveniente de la comunidad nativa de Puerto Luz. Es profesora de comunicación al nivel secundaria y miembro fundador del colectivo *Etochime Harakbut*.

bastantes comuneros emplean a ‘invitados’ castellanohablantes, y hay muchas parejas mixtas. Eso acelera el proceso de pérdida de la cultura y la lengua harakbut, ya que trae el castellano al ámbito doméstico y disminuye las oportunidades de hablar la lengua indígena. Sin embargo, unas pocas familias resisten y siguen defendiendo los bosques y los valores ancestrales en Puerto Luz, apoyadas moralmente por el colectivo *Etochime Harakbut* (‘raíces Harakbut’), ubicado en la ciudad de Puerto Maldonado.

Palabras claves: minería aurífera; pueblo originario; Harakbut; tensiones sociales; erosión de cultura; extinción de la lengua

1. Introducción

En este ensayo se describen los efectos de la minería aurífera sobre la comunidad nativa de Puerto Luz, ubicada en Madre de Dios (Perú), desde una aproximación antropológica y sociolingüística. En esta comunidad se habla el harakbut, una lengua aislada (véase Van linden (2023a) para una discusión más detallada). Los comuneros de Puerto Luz no son los únicos de la etnia Harakbut, que es reconocida como pueblo indígena u originario por el Estado peruano. En realidad, existen más grupos harakbut y todos viven aún en su tierra natal, que abarca el área bañada por el río Madre de Dios y todos sus afluentes, desde las cabeceras hasta el Piñi Piñi por la margen izquierda y toda la margen derecha del Alto y Bajo Madre de Dios hasta la desembocadura del río Inambari. La frontera sur colinda con los Andes. Los hablantes viven en una serie de “comunidades nativas”, a veces étnicamente mixtas, que están protegidas por la legislación nacional. Estas comunidades limitan con la Reserva Comunal Amaraeri, también área protegida, que se encuentra en el centro del territorio harakbut. Puerto Luz es la comunidad en que reside el grupo harakbut más grande —más específicamente el grupo Amaraeri o Arakbut (sin hache)²— y en que la lengua harakbut sigue más fuerte, a pesar de los desafíos descritos más abajo.

² Debe señalarse que el término amaraeri tiene una connotación negativa entre los hablantes de esta variedad; el vocablo es una adaptación de *wa-mba-arak-a-eri* (NMLZ-VPL-matar-TRNS-ANIM), una nominalización de base verbal que significa ‘asesino/asesino de muchos’ (cf. Helberg Chávez, s. f.). Los hablantes nativos prefieren llamar a su variedad ‘arakbut’, a diferencia de la variedad wachipaeri, hacia cuyos hablantes en general albergan sentimientos de hostilidad en lugar de hermandad (Van linden, 2023a, p. 443).

Los Harakbut están divididos en varias agrupaciones que se asentaron en diferentes zonas de su territorio original. Éstas presentan diferencias en algunas prácticas culturales y hablan distintas variedades de la lengua (véase Gray, 1996, pp. 4-16; Moore, 2020). En el Cuadro 1 se recogen los datos relativos, *inter alia*, a su ubicación. En la actualidad, escasean los estudios pormenorizados sobre diferencias dialectales. Sin embargo, se asume que las variedades son mutuamente inteligibles. De los últimos cinco dialectos recogidos en el Cuadro 1 solo quedan —en caso de haberlos— unos pocos hablantes con fluidez. La autodenominación *harakbut* quiere decir ‘gente’ o ‘persona’. Este término es preferido por el pueblo a otros como *harakmbet* para referirse a su identidad colectiva, y responde tanto a consideraciones lingüísticas como a un proceso de unidad y memoria histórica.^{3,4}

Grupos étnicos/lenguas	Glottocode (código de lengua)	Ríos de su ubicación en los primeros registros (Moore, 2020, p. 124)	Comunidades nativas (Moore, 2020, p. 124)	Población étnica ⁵	Estado de vitalidad
Arakbut o Amarakaeri	amar1274	Karene (Colorado), Kipodwe, Wandakwe, Ishiriwe (Chilive)	Puerto Luz, San José de Karene, Barranco Chico, Boca Inambari, Shintuya, Masenawa	1043	Altamente en riesgo
Wachipaeri	huac1244/ huac1245	Valle de Q’osñipata: ríos Queros, Q’osñipata, Pilcopata, Tono, Piñipiñi	Queros (Cu), Santa Rosa de Huacaria (Cu), Shintuya, Diamante, Puerto Azul	392	Altamente en riesgo
Arasaeri	aras1241	Inambari, Arasa, San Gabán, Huarihuari, Challuma	Arazaeri	317	Altamente en riesgo

³ No obstante, en sus publicaciones en inglés, la primera autora utiliza el nombre *Harakmbut* para representar la pronunciación correcta, o sea con la /b/ prenasalizada.

⁴ Este consenso ha sido reafirmado dentro de los espacios de autodeterminación y autonomía del pueblo, y ha sido reconocido oficialmente por el Estado peruano a través de normativas vigentes, tales como la Resolución Directoral N.º 0680-2006-ED, que oficializa el alfabeto de la lengua Harakbut, y la Resolución Ministerial N.º 303-2015-MINEDU, que reafirma su uso en el ámbito educativo y cultural (cortesía de Fermín Chimatani Tayori, presidente de la Asociación Nacional de Ejecutores de Contrato de Administración de las Reservas Comunales del Perú (ANECAP)).

⁵ Datos citados por el INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática) en 2007.

Pukirieri	-	Pukiri, Arasa, San Gabán	Kotsimba	168	Altamente en riesgo
Sapiteri	sapi1239	Alto Madre de Dios, Karene (Colorado), Pukiri, Arasa, Marcapata	Boca Isiriwe	47	Altamente en riesgo
Kisambaeri	kisa1267	Wepetwe (Huepetuhe), Pukiri, Wasorokwe (Huasoroco)			
Toyoeri	toye1240	Manu, Eori (Madre de Dios)	-	-	Extinguido

Cuadro 1: Variedades de la lengua harakbut (Van linden, 2023a, p. 443)

Los Harakbut son por tradición agricultores (ya que utilizan el método tradicional de corte y quema) y cazadores-recolectores, aunque comenzaron a trabajar el oro a partir de la década de 1970 (véase, por ejemplo, Aikman, 2009). Para una etnografía detallada se remite al lector a Gray (1996, 1997a, 1997b). En la presente contribución se describe cómo la práctica del lavado de oro ha crecido en la historia reciente, y se abordan las tensiones sociales que surgieron del enfrentamiento entre la cultura ancestral indígena y la lógica de la minería; por ejemplo, las causadas por la creación del centro poblado Delta 1 muy cerca de la comunidad, o la llegada de foráneos castellanohablantes a la comunidad misma.

Este ensayo combina una perspectiva antropológica con una perspectiva sociolingüística. Los estudios lingüísticos sobre el harakbut tratan sobre todo la variedad amarakaeri/arakbut, que posee el mayor número de hablantes. Entre estos, destacan Hart (1963), Helberg (1984, 1990), Tripp (1976a, 1976b, 1976c, 1995) y Van linden (2019, 2020, 2022, 2023a, 2023b). No se conoce mucho del resto de variedades, aparte del arasaeri por Aza (1936) y del toyeri y sapiteri por Peck (1979 [1958]). La primera autora empezó a documentar y estudiar la variedad amarakaeri/arakbut en el año 2010, y visitó la comunidad de Puerto Luz en 2010, 2011, 2016 y 2023 (cuatro meses en total en dicha comunidad); la familia Tayori siempre la acogió. Allá conoció a la otra autora, que la ayudó en su trabajo de campo lingüístico⁶ y le presentó la cultura harakbut y la historia local. En la presente contribución, se describe la vitalidad de la variedad arakbut en la comunidad de Puerto

⁶ La primera autora realizó grabaciones de audio para inducir la gramática de la lengua (cf. Van linden, 2023a). Las grabaciones monolingües se realizaron con mayores de diferentes familias en Puerto Luz, tanto varones como mujeres. Las sesiones de elicitación fueron realizadas con hablantes bilingües, varones y mujeres, de entre 20 y 45 años, también de diferentes familias.

Luz y se aborda cómo ésta se ve afectada por la llegada de castellanohablantes. En un plano más general, el objetivo es vincular y analizar la relación: población-territorio-lengua. Como Moore (2020, p. 161) propone, el pueblo Harakbut es el portador de su cultura tradicional; y su territorio ancestral forma el espacio y contexto de su lengua. Nuestro trabajo se inscribe dentro de un enfoque descriptivo e interpretativo, basado en los métodos de la investigación etnográfica, la lingüística antropológica y la sociolingüística. Estos incluyen trabajo de campo —y, por lo tanto, observación participante—, entrevistas semiestructuradas, cuestionarios abiertos, y conversaciones informales. En ocasiones, los testimonios nos llegaron de segunda mano también. Los participantes en la investigación son los comuneros de Puerto Luz, sobre todo, pero no exclusivamente, familiares de la segunda autora que viven en la comunidad (tanto varones como mujeres, desde 7 hasta 80 años), así como personas arakbut que ya no viven en la comunidad, pero ocupan cargos en organizaciones indígenas y son miembros del colectivo *Etochime Harakbut* (véase la sección 4.1).

El resto de la presente contribución se ha organizado de la manera siguiente. La sección 2 se centra en la historia reciente de la minería en Madre de Dios, mientras que la sección 3 aborda cómo el lavado de oro ha crecido en Puerto Luz. En este contexto, en la sección 4 se examina cómo la minería aurífera ha cambiado el tejido social de la comunidad, ofreciendo un panorama de los problemas y las oportunidades, e identifica los principales agentes con sus intereses contrapuestos. Esta mirada antropológica se complementará con una mirada sociolingüística en la sección 5. Ahí se describe la reticencia por parte de padres jóvenes a transmitir el idioma a sus hijos con el fin de protegerlos de la estigmatización del indígena, que ya se observó antes del crecimiento exponencial de la minería. Las autoras sostienen que la convivencia con castellanohablantes en la comunidad acelera el proceso de pérdida de la lengua harakbut. En la sección 6, por último, se concluye este ensayo, a modo de activismo, con un alegato por la esperanza.

2. Historia reciente de las comunidades nativas y de la minería en Madre de Dios

En esta sección se describe cómo el territorio harakbut siempre ha sido disminuido y amenazado, tanto por la fundación de las comunidades nativas, en la parte 2.1, como por la minería aurífera, en la parte 2.2.

2.1 Fundación de las comunidades nativas *harakbut*

Según la tradición oral, los Harakbut se desplazaron por miles de años en el sureste de Perú. Los sabios de distintas agrupaciones del pueblo harakbut, como Juan Mankewe, Aquilino Bario y Pablo Tayori, dan testimonio de que los Harakbut tenían una amplia ocupación y dominio territorial en zonas agrestes, selva alta, ceja de selva y selva baja en lo que hoy es la región Madre de Dios, parte selva de Puno, y parte selva de Cusco.⁷ Este se corresponde con el territorio harakbut tal como presenta Moore (2020, pp. 144-145) para el período aproximado de 1800 y 1920 en su Mapa 1.⁸ Es importante señalar que los Harakbut compartían partes de su territorio con sus vecinos de habla Arawak (los Yine, Iñapari, Matsigenka), Takana (los Ese Eja, Araona) y Pano (los Shipibo-Konibo) (Moore, 2020, p. 146).⁹

Puesto que ya había expediciones de europeos en la actual región Madre de Dios en los siglos XVIII y XIX (por ejemplo Göhring, 1877), a finales del siglo XIX, el cauchero Carlos Fermin Fitzcarrald invadió el territorio harakbut y luchó con los Toyoeri y otros pueblos originarios (Moore, 2020, pp. 136-140). Muchos fueron tomados como esclavos y vendidos al mejor postor (Gray, 1997b, p. 5); los abuelos harakbut cuentan también que Fitzcarrald reunió con engaños a más de diez mil Harakbut en una isla *hakwëtapo*, hoy boca Manu, y los mandó a fusilar sin piedad.

Entretanto los misioneros dominicos habían entrado en Madre de Dios. Primero contactaron a los Wachipaeri en alto Madre de Dios, después a los Sapiteri y Pukirieri y, por último, a los Kisambaeri y los Arakbut (Gray, 1997b, p. 5). Más precisamente, el padre José Álvarez *apagntone* ‘papá viejo’ encontró a los últimos en 1950 durante la expedición Wenner-Gren de lo que ahora es la Reserva Comunal Amarakaeri. Fundó la misión de San Miguel en Palotoa en 1943 (Moore, 2020, p. 151) y, después de ser esta arrastrada por una gran inundación, estableció la misión de Shintuya en 1958 (Barriales & Torralba, 1970, pp. 32-38; Moore, 2020, p. 151), donde muchos grupos de

⁷ Por ejemplo, recuerdan que a los niños se les daba de comer bolas de granizo para que alargasen su vida y fuesen bendecidos por los espíritus. Esto quiere decir que andaban en zonas frías también, en la selva alta.

⁸ Ese territorio “abarca una extensión de aproximadamente 2,962,304 hectáreas en los cuatro distritos de la provincia de Manu, Madre de Dios; los distritos de Kcosñipata en Paucartambo y Camanti en Quispicanchis, Cusco; y San Gabán en Carabaya, Puno; así como los distritos de Inambari, Laberinto y Tambopata, en Tambopata, Madre de Dios” (Moore, 2020, pp. 143, 146).

⁹ Para una descripción detallada de evidencias de (las agrupaciones de) los Harakbut en las fuentes históricas, como relaciones de expediciones científicas, se remite al lector a Moore (2020, pp. 125-155).

Harakbut estuvieron juntos por poco tiempo. Ante la diferencia de ideas y los conflictos internos, incluidas acusaciones de brujería, los arakbut se dispersaron río abajo, retornaron a distintas ubicaciones de su territorio tradicional, y allá crearon las comunidades como Boca Inambari, Barranco Chico, San José de Karene entre otros (Gray, 1996). Un subgrupo de los Arakbut opuso resistencia ante el contacto y fue el último grupo en salir al encuentro con los otros hermanos, creando así el primer asentamiento aún en contacto inicial en el alto Karene. En este desplazamiento, fueron víctimas de epidemias ocasionados por los chichiqueros, o sea buscadores de charpas o pepitas de oro. En 1957, llegaron los misioneros lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), Raymond Hart y Charles Peck (Moore, 2020, p. 153). Hart (1963, p. 6) dice que trabajó en un pueblo en el Karene entre 1958-1960. Robert Tripp del ILV vino en 1959 (Tripp, 1976a, prologo) y trabajó mucho tiempo con los Arakbut, a veces llevando a hablantes jóvenes al centro del Instituto Lingüístico de Verano en Pucallpa en el departamento de Ucayali a trabajar allá, tales como Pablo Tayori y Ezequiel Moqui Mio, que nos dieron testimonio sobre esto. En 1963, después de una visita a Shintuya para pedir medicinas para la fiebre amarilla, se asentaron en la confluencia del río Eregwe con el Karene, denominado ‘Puerto Alegre’ por Tripp (Moore, 2020, p. 153). En 1975, se trasladaron río abajo a su actual ubicación, en Puerto Luz (Moore, 2020, p. 153).

En 1974 salió la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (D.L. N° 20653), que estableció el reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades indígenas amazónicas, otorgándoles propiedad comunal sobre sus tierras y promoviendo la protección de su identidad cultural (Moore, 1997, 2020, pp. 220-221; Smith, 1982, p. 74). Sin embargo, la Ley Forestal y de Fauna Silvestre (D.L. N° 21147) de 1975 decretó que “las tierras de capacidad de uso mayor forestal y de protección no se titulen a favor de las comunidades nativas” (García Altamirano, 2020, p. 442). Entonces, estas tierras, aunque pertenecían a los territorios ancestrales de los pueblos originarios, solo fueron cedidas en uso a las comunidades nativas y el Estado peruano siguió siendo el propietario (García Altamirano, 2020; Moore, 1997). Shintuya se tituló como comunidad nativa el 26 de diciembre de 1978. Otras comunidades donde viven los Harakbut se titularon en los años 1970 (Arasaeri), 1980 (Puerto Luz, San José de Karene, Barranco Chico, Boca Inambari, Diamante, Santa Rosa de Huacaria (Cusco)), 1990 (Boca Isiriwe, Kotsimba, Queros (Cusco)) y 2010 (Puerto Azul, Masenawa) (García Altamirano, 2020, p. 444, Cuadro 6). Después de una lucha de 16 años contra el Estado, La Reserva

Comunal Amarakaeri fue creada en 2002 como Área Natural Protegida (ANP) regida por el Estado, no por los Harakbut (Álvarez et al., 2023; Moore, 2022, pp. 226-227). La reserva y las comunidades harakbut tituladas sólo constituyen una quinta parte (20.3%) del total del área en la que andaban los Harakbut antes de la época del caucho, que consta de casi tres millones de hectáreas (Moore, 2020, pp. 144-145, 161). Además, muchas veces el Estado otorgó concesiones forestales, petroleras o mineras a terceros, superpuestas en las áreas tituladas (véase Sección 2.2). Así, hoy en día los Harakbut se han visto muy reducidos y además tienen que proteger sus territorios de los mineros auríferos ilegales. Sin embargo, siguen luchando para recuperar su territorio (Álvarez et al., 2023; Monterroso & Larson, 2018; Moore, 2022).

2.2 La minería aurífera

Pasamos ahora a la historia de la minería aurífera en Madre de Dios. El oro siempre ha existido en el mundo harakbut, pero no se le daba un valor monetario. Algunos utilizaban pepitas de oro para hacer narigueras. Sin embargo, ya desde la época de los Incas, el oro de aluvión ha sido explotado en el territorio ancestral del pueblo Harakbut, más precisamente en la cuenca del Río Inambari, por lo menos en las cabeceras (Petersen, 1970, cap. 3). En la época de caucho, pobladores de Cusco y Puno y otras ciudades andinas cercanas vinieron a la cuenca del Río Inambari para extraer el caucho y buscar oro (Maguiña Salinas, 2016, p. 19). En la década de 1940 se hizo la carretera Cusco — Quince Mil — Puerto Maldonado, la cual facilitó la inmigración desde la Sierra a Madre de Dios (Maguiña Salinas, 2016, p. 18; Moore, 2022, pp. 224-225). Según la tradición oral, en la década de 1950 exploradores cusqueños empezaron a invadir el territorio harakbut para extraer oro en los Ríos Karene (Colorado) y Pukiri. Los Harakbut los miran y aprenden, y empiezan a trabajar la minería artesanal ellos mismos. Era la época de los misioneros-lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano en Puerto Alegre, que intercambiaron machetes, mosqueteros, ollas y otros utensilios por oro que vendían en Pucallpa (Moore, 1979). Entonces, con la llegada del foráneo, los Harakbut empezaron a extraer el oro a través de chichiqueo, o sea el lavado de piedras y de arena en una batea en el borde de las playas de ríos o quebradas después de haber carretillado horas en la tolva (véase la Sección 3).

Los Harakbut pasaron por una crisis ante la ola de buscadores de oro, que llegaban de distintos lugares ante el alza de precio del oro en los años 1970.¹⁰ El desprecio y rechazo a los Harakbut se incrementó por parte de los colonos. Estos amenazaron y atacaron a los Harakbut (ver, por ejemplo, Gray, 1986), y se superpusieron en sus territorios (Moore, 2022, pp. 224-225). Muchas veces, estos colonos habían obtenido derechos mineros del Estado. De hecho, “[d]esde la vigencia de la Ley de Promoción Aurífera de 1978 primero, y de la Ley General de Minería de 1991, después, se otorgan derechos mineros a quienes lo solicitan en Madre de Dios”, incluso en las tierras tituladas de las comunidades nativas (García Altamirano, 2020, p. 445). La lógica era que estos derechos mineros se referían únicamente al usufructo de minerales del subsuelo; el Estado entonces nunca tomó en cuenta los derechos superficiales sobre tierras y bosques que generalmente pertenecían a otras personas (individuales o colectivas). No debería sorprendernos que esta política extractivista “genera[ra] conflictos entre titulares de distintos derechos, pero ubicados en un mismo lugar, es decir, una superposición de derechos” (García Altamirano, 2020, p. 446).

En respuesta a las amenazas de los colonos, los Harakbut se dieron cuenta de la importancia de asociarse, unirse entre indígenas y crear una federación que los representase ante la sociedad nacional. Con la ayuda de los antropólogos Andrew Gray y Thomas Moore (Pagnwi), así como del misionero dominico Adolfo Torralba, se creó la Federación Nativa del Rio Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) en 1982, junto con líderes indígenas de los Yine y los Matsigenka (cf. Moore, 2021, p. 295). FENAMAD sigue teniendo como objetivos la defensa del territorio,¹¹ velar por el respeto de todos los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, y participar en la planificación y ejecución de planes de acción y proyectos que beneficien a sus comunidades afiliadas con respecto a la salud, la educación y la cultura indígena. Actualmente, FENAMAD tiene 37 comunidades nativas afiliadas (Moore, 2022, p. 229).

Actualmente, gracias a los esfuerzos de FENAMAD, el Estado ya no otorga derechos mineros en áreas tituladas a favor de comunidades nativas, pero esto no es retroactivo (García Altamirano, 2020, p. 447). Además, hasta la fecha, la minería aurífera ilegal —y la deforestación ilícita

¹⁰ El auge de la minería aurífera comenzó en 1973, cuando el Estado peruano instaló un puesto del Banco Minero del Perú en la boca del río Karene para promover dicha minería. El banco fue desactivado solo en 1991 (Moore, 2020, p. 155).

¹¹ Para una descripción de cómo FENAMAD ayudó a San José a proteger su territorio, se remite al lector a Gray (1997a, cap. 8). Para una descripción de la fundación y la historia de FENAMAD, se remite al lector a Moore (2021).

asociada— es un problema persistente en Madre de Dios debido a que la ley no se hace cumplir cabalmente (Maguiña Salinas, 2016, p. 23). Está permitida la extracción del oro a personas que tienen concesión en el corredor minero, mas no en los territorios de las comunidades nativas desde 2012 (García Altamirano, 2020, p. 447). Pero hay mucha minería informal e ilegal, y las autoridades locales hacen poco o nada. En realidad, “[e]l proceso de deforestación en las zonas con depósitos aluviales en Madre de Dios (río Pukiri, Inambari, Huepethue, Karene) se profundizó desde 2007, cuando el Gobierno de Alan García inauguró el tramo III de la Interoceánica Sur, megaproyecto de infraestructura vial que une Brasil y Perú” (Reymundo Dámaso, 2021, p. 173). Como indica Tavera Medina (2017), esta carretera aumentó la presión demográfica sobre las tierras indígenas de Madre de Dios y facilitó la minería ilegal en lugares como La Pampa, Delta 1 y Huepetuhe.

De estos lugares, Delta 1, denominado oficialmente Centro Poblado Bajo Pukiri, se ubica muy cerca de las comunidades de Puerto Luz y San José de Karene. Fue fundado por los colonos hace unos 30 años. La segunda autora recuerda de niña que muchos comuneros de Puerto Luz mencionaban que en ese sitio existía un campamento minero y tenía la característica peculiar que el dueño contaba con una radiocomunicación, y también una cantina. De esta manera, muchos mineros y otros pobladores pasaban por allí para comunicarse por radio con sus familiares. Con el boom del oro y la construcción de la Interoceánica ya se asentaron muchos y, en menos de una década, Delta 1 ya contaba con decenas de bares, tiendas que vendían artículos de primera necesidad, incluido el combustible, y luego otros rubros. En poco tiempo, Delta 1 se convirtió en un sitio comparable a las ciudades de “Sodoma y Gomorra”: se compraba oro, muchos mineros encontraban disponible la venta de placeres sexuales, los comerciantes de herramienta de minería nunca entregaban comprobantes de pago, y el sicariato y otras actividades delictivas estaban al orden del día. Cuando la primera autora llegó a Delta 1 en camino para Puerto Luz por primera vez en 2010, vio el cartel en la foto en la Figura 1 entrando al centro en carro. Ese cartel atestigua la peculiar atmósfera del sitio.

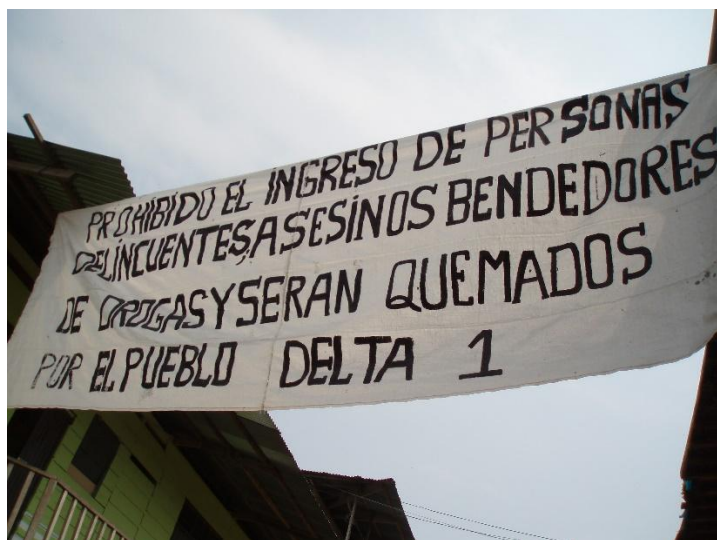


Figura 1: Cartel en la entrada de Delta 1 (Foto: An Van linden, el 13 de agosto de 2010)

Cuando retornó en 2016, ya había una escuela. Hoy en día, hay comisaría y muchos servicios. Incluso atrae a cantantes famosos a nivel nacional para que actúen allí. También abrieron trochas para llegar de manera rápida a las comunidades nativas de Puerto Luz y San José. Mientras que, hasta 2016, la primera autora tuvo que ir en moto desde Delta 1 hasta Puerto Luz en trochas estrechas (véase la Figura 2), en 2023 fue en vehículo doble tracción (véase la Figura 3). Hoy en día, hay servicio de taxi con tarifa fija y boleto, y ya no cobran a los comuneros de las comunidades que utilizan sus propias motos para visitar el centro. Algunos van a diario a Delta 1 a comprar, pasear o distraerse en los bares.



Figura 2: Trocha de moto entre Delta 1 y Puerto Luz, entre pozos mineros abandonados (Foto: An Van linden, el 9 de agosto de 2016)



Figura 3: Trocha para carros entre Delta 1 y Puerto Luz, entre pozos mineros abandonados (Foto: An Van linden, el 17 de julio de 2023)

3. El lavado de oro en Puerto Luz

En los últimos 15 años, desde la primera visita de la primera autora a la comunidad de Puerto Luz en 2010, la minería aurífera ha crecido muchísimo allá. Mientras que, en 2010, de vez en cuando los comuneros extraían oro por la minería artesanal al borde de los ríos y quebradas, poco después

de esa fecha permitieron la entrada de invitados, que utilizan carrancheras en los bosques vírgenes del territorio de la comunidad.

Cuando la primera autora vino por primera vez a Puerto Luz, muchos comuneros trabajaban en sus chacras para cultivar alimentos básicos como plátanos, yuca, dale dale, y sólo lavaban oro ocasionalmente cuando necesitaban efectivo. En las playas de ríos o quebradas, llevaban carretillas de arena y piedras a una tolva, un plano inclinado que está cubierto por una alfombra, donde se depositan las arenas finas con las motas de oro (véase la Figura 4). La otra técnica era el arrastre: con un motor se succiona la tierra y arena en las orillas de los ríos y unos tubos las llevan a la tolva, como se ve en la Figura 5. En la alfombra se lavan diminutas las motas de oro de los depósitos de arena o grava. Se colectan estas motas, se añade mercurio para separar el oro de otros minerales pesados, y luego se prende fuego a la amalgama, lo cual quema el mercurio al aire, dejando un oro de cierta pureza, pero también envenenando el medio ambiente (Brack Egg et al., 2011).



Figura 4: Minería artesanal con carretilla en la playa del Karene, Puerto Luz (Foto: An Van linden, el 19 de octubre de 2011)



Figura 5: Minería artesanal en la playa del Karene, Puerto Luz (Foto: An Van linden, el 8 de agosto de 2010)

Aunque los comuneros de Puerto Luz se han resistido a la tentación del dinero fácil durante largo tiempo, mucho más tiempo que los de Barranco Chico, Kotsimba o San José de Karene, comenzaron a dejar entrar ‘invitados’ en su comunidad un poco después de 2010. En este contexto, ‘invitados’ son patrones mineros foráneos, generalmente de la sierra andina, a los que se ha otorgado “acceso a las tierras comunales para que se extraiga oro a cambio de una regalía semanal en gramos de oro” (Reymundo Dámaso, 2021, p. 173). Estos tienen máquinas mineras grandes, como carrancheras y chupaderas (véase Brack Egg et al. (2011, p. 55) para una mayor descripción), y emplean a maraqueros que hacen el verdadero trabajo de extracción los siete días de la semana en dos turnos, día y noche, destruyendo los bosques vírgenes. Primeramente, hacen un pozo; es decir, cortan los árboles grandes y pequeños para despejar el área, y excavan la tierra para sacar agua. Luego, succionan arena, piedras, tierra y motas de oro con motores grandes y pasan eso a través de la tolva general. La depredación del bosque es letal. Hoy en día algunos comuneros poseen esas máquinas también.

El invitado y su personal pueden visitar mas no vivir en la comunidad de Puerto Luz. Se traen sus cosas, se internan en el bosque, y cubren sus gastos. De esta manera, son los comuneros quienes ‘invitan’ a estos foráneos, pero no les proporcionan alojamiento ni comida. Y, lo que es más importante, un foráneo que trabaja como invitado con un comunero debe darle su regalía al comunero una vez a la semana. Ese día, el comunero va a la cumbre o al sitio donde se está extrayendo el oro, llega (en compañía) al campamento del foráneo y espera que los maraqueros

quemien el oro (véase arriba); 10 gramos listos para vender. De esos 10 gramos, debe dar el 25 % a los maraqueros que trabajaron en ese turno. Así, el comunero recibe 7,5 gramos en líquido. Una o dos veces al mes, la junta directiva de la comunidad, liderada por el presidente, va visitando invitado por invitado para que den el pago a nombre de la comunidad. Si el foráneo no les da la regalía, saquean su área de trabajo o lo sacan.

Las comunidades de Barranco Chico, Kotsimba y San José de Karene,¹² lugares hermosos antes de la minería intensiva, hoy en día son prácticamente desiertos. Puerto Luz siempre ha sido más conservadora, pero ahora está siguiendo su ejemplo. El presidente actual de la comunidad promueve y permite la presencia de invitados, a fin de contentar a la población y así evitar que lo cesen como jefe de la comunidad. No hay límites máximos en términos de cantidad de oro que se puede extraer; tampoco reglas sobre el uso de mercurio. Los impactos ambientales son enormes. A continuación, sin embargo, comentaremos los efectos de la minería en el tejido social de la comunidad de Puerto Luz y la cultura harakbut en la Sección 4.

4. Mirada antropológica: cambios y tensiones sociales

Si bien las Secciones 2 y 3 han abarcado sobre todo la cuestión del territorio de los Harakbut (y, en particular, la depredación del mismo a través de la minería aurífera), en esta sección nos centramos en su población; es decir, el pueblo harakbut como portador de la cultura harakbut. Aquí se sostiene que la expansión de la minería y el modelo extractivista que se impone contribuye indirectamente a la pérdida de la cultura harakbut (Sección 4.1). Además, provoca conflictos entre comuneros por una parte, y entre comuneros y dirigentes de organizaciones indígenas por otra (Sección 4.2).

4.1 Erosión de la cultura harakbut

La literatura antropológica sobre el pueblo Harakbut es bastante rica. Lo distintivo del pueblo Harakbut, como encontramos en Moore (2020, p. 124), es “su sistema de parentesco patrilineal con sus siete clanes exógamos y totémicos”, y “[e]l fundamento cosmológico de este sistema de parentesco y su relación con el mundo se encuentra en su mito de creación desde el árbol del

¹² Como apunta Reymundo Dámaso (2021, p. 173), según “información pública de deforestación, producida por el Ministerio del Ambiente, es posible saber que en San José de Karene el área de deforestación entre 2001 y 2018 es de 4,363.2 hectáreas, lo que representa el 20.71% del territorio total.”

wanämëi, o ‘*anämëi*, según variantes dialectales’.¹³ Sus valores ancestrales comprenden el respeto a los espíritus, a los lugares sagrados (*amana*), al bosque, a los ríos y quebrados, al ciclo de reproducción y a los mayores. Las relaciones sociales, a su vez, se rigen por los principios trascendentales de *e’pak* y *e’yok*, ‘desear’ y ‘dar’: los arakbut desean respeto y prestigio, y los obtendrán de sus familiares, vecinos y comuneros a cambio de las compensaciones materiales e inmateriales que generosamente les proporcionan. No deben acumular y deben redistribuir los recursos (Gray, 1997a, pp. 138-148). Así, es obvio que la dependencia de la economía de mercado, impuesta por el contacto con la sociedad nacional y, sobre todo, la minería, va contra estos principios del pueblo. Aunque, por cierto tiempo, los harakbut se mantuvieron fieles a su economía indígena basada en el don y la reciprocidad, invitando a comida y cerveza a sus paisanos con lo que obtenían de la extracción del oro (Gray, 1986; Moore, 2003), la lógica de la economía de mercado parece imponerse cada vez más.

Los estatutos de la comunidad de Puerto Luz, aprobados por asamblea general extraordinaria con fecha en el 29 de diciembre del año 2003, con sello del 4 junio de 2021 del registro público, mencionan, en el artículo 5, la conservación y difusión de las costumbres tradicionales como un principio que regirá la comunidad. Es evidente que la minería a gran escala y la presencia de invitados entra en conflicto con este principio. Esto lo escribió también Jaime Corisepa Neri, hijo de un padre wachipaeri y una madre arakbut, y comunero de la comunidad Puerto Azul, en *Debates Indígenas* en 2021. Corisepa fue dirigente de FENAMAD desde 2007 y presidente de dicha federación entre 2010 y 2012. En su contribución a *Debates Indígenas* (2021), señala que, aunque la minería parece traer riqueza (en forma de oro), en realidad empobrece el pueblo arakbut porque está “matando al pueblo”. Corisepa (2021) culpa principalmente a las autoridades peruanas por haber permitido las concesiones de minería en tierras arakbut, las cuales trajeron extranjeros que destruyeron el paisaje y envenenaron el medio ambiente de las comunidades arakbut. Sin embargo, también afirma que los propios arakbut que se dedican a actividades mineras se están cegando y haciéndose dependientes de la economía monetaria, mientras que ellos han vivido en armonía con la naturaleza y los espíritus durante milenios (Corisepa Neri, 2021).

Con los años, la comunidad de Puerto Luz ha empezado a preocuparse menos por preservar la cultura harakbut. Consideremos primero la importancia del sistema de parentesco patrilineal. En

¹³ Este mito se ha publicado en varias versiones, en arakbut y su traducción al castellano (por ejemplo, Helberg Chávez, 1996, pp. 53-80; Moore, 2003, pp. 76-77; Patiachi Tayori, 2015, pp. 15-28).

2010, aún se trataba diferente a parejas mixtas en función del sexo de la pareja extranjera. Un varón harakbut y su mujer foránea podían vivir y trabajar en la comunidad sin problema; eso iba en línea con la exogamia. Por el contrario, si una mujer harakbut se unía en matrimonio con un varón foráneo, la tradición exigía que el varón llevase a su mujer harakbut a su pueblo. La comunidad aceptaba que la mujer viviese con su pareja en Puerto Luz, pero su esposo no podía quedarse a trabajar ni ser dueño de una minería; debía mostrar perfil bajo. Esto no estaba estipulado en los estatutos, pero lo vivió la segunda autora de primera mano. Era una manera de mantener al pueblo harakbut y de evitar que los foráneos o los hijos de los foráneos tuviesen más derechos o privilegios que los propios harakbut. De hecho, los hijos de estas parejas no tenían identidad harakbut, ya que la pertenencia al clan es patrilineal, y no eran aceptados por la comunidad.

Pero muchos comuneros han cambiado de opinión porque el número de parejas mixtas ha aumentado. Puesto que sus hijas y nietas han crecido y no quieren que se vayan lejos, les permiten que sus parejas foráneas se queden en la comunidad y trabajen en la minería. Así, las parejas mixtas ya no se ven tratadas diferentemente. Sin embargo, hay muchos problemas. Los forasteros suelen dejar a su esposa o esposo arakbut y a sus hijos abandonados.¹⁴ Muchos jóvenes, al tener familias disfuncionales, caen en alcoholismo o prostitución. Algunos jóvenes se suicidan, en ausencia de atención de salud mental. Conocemos cuatro casos entre 2012 y 2018, todos con padre foráneo, así como varios intentos sin éxito. Otro problema es que varones arakbut van a Delta 1 a emborracharse, solicitan los servicios de prostitutas y traen así enfermedades de transmisión sexual a sus esposas arakbut. Asimismo, hay padres que mandan a sus hijos a Puerto Maldonado u otra ciudad cercana a la comunidad para estudiar, pero les dan demasiado dinero para gastos, así que los jóvenes lo gastan en vicios y no terminan sus estudios.¹⁵

Otro aspecto que cabe plantear es el referido a la espiritualidad harakbut. Como señala Moore (2020, p. 161), “[e]l pueblo Harakbut mantiene una relación especial con su territorio que es la

¹⁴ Lo mismo suele suceder en San José de Karene, como describe Reymundo Dámaso (2021).

¹⁵ Los padres suelen dejarlos a cargo de un familiar o una persona foránea en la ciudad y, mes a mes, les envían dinero, cerca de mil soles, para pagar sus pasajes, comida, ropa y accesorios, mientras que 150 soles deberían bastar. Así, los jóvenes tienen harta suma de dinero fácil, pero muchas veces carecen de educación financiera. Al no tener un seguimiento de sus padres, la ciudad les absorbe con placeres, vicios como alcohol, drogas, adicción a la pornografía, prostitución, y adicción a los juegos en línea como *free fire*. Al no tener a sus padres cerca, tienen problemas para regular sus emociones. Muchos de estos jóvenes llegan a formar parte de las estadísticas de deserción escolar.

base fundamental para su existencia biológica, cultural y espiritual como pueblo indígena”. No obstante, la minería intensiva contribuye a la pérdida de dicha relación espiritual. Corisepa Neri (2021) escribe incluso que el diálogo con los espíritus del bosque ya no existe, ni la conexión con los lugares sagrados, ni la relación con los cantos curativos, ni las alianzas espirituales. Es importante apuntar que esa afirmación tan tajante no toma en cuenta a las pocas familias que siguen defendiendo los bosques y los valores ancestrales en Puerto Luz.

Estas familias que siguen resistiendo en Puerto Luz se sienten apoyadas moralmente en su lucha por el colectivo *Etochime Harakbut*, que significa ‘raíces Harakbut’. Este colectivo de arte indígena nació en el año 2018, conformado por personas indígenas de la etnia Harakbut, pertenecientes a la comunidad de Puerto Luz, San José y Shintuya, que han migrado a la ciudad de Puerto Maldonado, por motivos laborales, de servicios dirigenciales, estudios secundarios y del nivel superior en el Tecnológico y la Universidad. La segunda autora es miembro fundador. Su misión es la de salvaguardar la cultura Harakbut, aunque ya no vivan de forma continuada en sus respectivas comunidades nativas. Volveremos a hablar sobre el colectivo en la Sección 6.

Por último, volviendo a Puerto Luz, observamos que, con las ganancias de la minería, artesanal o más agresiva, muchos comuneros lograron elevar su calidad de vida en términos materiales. En 2010, pocas familias tenían televisor, nadie tenía celular y no había luz todo el día. Ahora todas las casas tienen su televisor y casi todo el mundo tiene su celular con acceso a Internet. Sin embargo, hasta ahora no hay agua corriente, ni servicios higiénicos, ni duchas.

4.2 Conflictos

Pasemos ahora a los cambios en las relaciones sociales, que están relacionados tanto con lo que hemos descrito en la Sección 4.1 como con decisiones políticas de la comunidad. Por un cierto tiempo, la mayoría de los comuneros de Puerto Luz sentían un conflicto ético entre el respeto por los valores y tierras ancestrales por una parte, y su voluntad de enriquecerse rápidamente por otra. La gente era consciente de la destrucción del bosque, a pesar de tener invitados. Así, poco después de la apertura de la comunidad a los mineros, se prohibió de nuevo la entrada de invitados. Luego, otra junta directiva ingresó y otra vez se atendían peticiones de invitados en la asamblea. Las juntas directivas siguientes, que se sucedieron rápidamente, ya que casi cada una fue vacada antes del fin del mandato de dos años, aún ejercieron un nivel razonable de control sobre el número de invitados. Sin embargo, la mentalidad y las posturas en la comunidad cambiaron.

Más concretamente, desde hace unos diez años, muchos comuneros ven como enemigo al harakbut que dice que no acepta invitados, o que está a favor de la no depredación de bosques. Los mismos comuneros hacen campaña de desprestigio en contra de los oponentes; solo quedan unas pocas familias que siguen oponiéndose. La mayoría, pues, está a favor de invitados porque piensan que el bosque lo van a destruir igual, sea el estado, otorgando concesiones sobre tierras comunales, o los foráneos. Muchos Arakbut defienden a sus yernos y nueras mineros, y ya ha habido varias peleas por invitados. Así, este desacuerdo sobre los invitados y la no depredación de bosques ha dado lugar, en ocasiones, a enfrentamientos físicos.

Con la última junta, la situación se agravó. Permitió la apertura de la carretera entre Delta 1 y Puerto Luz (véase la Sección 2.2), argumentando que traería desarrollo y facilitaría la venta de plátanos y otros productos para que los comuneros vendan. Pero, sobre todo, facilitó la entrada de invitados. Desde el comienzo de su presidencia, ya no hay control sobre los invitados. Mientras que antes se tenía que pedir permiso en la asamblea para tener un invitado y se debía motivar dicha petición, hoy en día los comuneros ya no piden permiso y los invitados se proliferan. Estimamos que hay unos 50 invitados en Puerto Luz en el tercer trimestre de 2024. Desafortunadamente, nunca se rinden cuentas de las regalías recaudadas por la junta en su totalidad, ya que en la cumbre se reparten entre los directivos o sus acompañantes. Todo esto se sabe, pero no se reclama por miedo a ser intimidado.

A pesar de que hay proyectos sostenibles que llegan a la comunidad, como el cultivo del cacao nativo, muchos comuneros los rechazan porque se necesita tiempo antes de obtener beneficios, mientras que los invitados les dan dinero semana a semana. Cuando uno propone que, en vez de la minería, se introduzcan proyectos que sean respetuosos con el medio ambiente, otros lo amenazan físicamente. Así pues, el tejido social arakbut, caracterizado por la generosidad y la reciprocidad por miles de años, se ha roto por la estrategia de ‘divide y vencerás’, importada por la sociedad nacional y sus foráneos invasores. En un estudio sobre los efectos de la minería en San José de Karene, Reymundo Dámaso (2021, p. 175) habla de “la erosión de los lazos de convivencia, producto de la introducción de sentimientos disolutivos traídos por la minería, la rápida monetización de su economía y la pérdida de sus bosques”. Concluimos que la misma observación es válida para Puerto Luz.

Del mismo modo, los que están a favor de la minería intensiva en las tierras comunales de Puerto Luz, se oponen también a las organizaciones indígenas que pretenden preservar los bosques

y la integridad de las comunidades nativas, como FENAMAD y el Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal (ECA) Amarakaeri. En varias ocasiones, cuando sus dirigentes visitaban la comunidad, estos comuneros querían pegarles. Nos parece, pues, que los dirigentes de estas organizaciones encarnan la conciencia moral de estos comuneros. Los dirigentes vienen a recordar a los comuneros la esencia de ser un harakbut, pero estos ya no quieren conocerla.

Resulta irónico que, en San José de Karene, algunos comuneros que se han formado como profesionales en carreras técnicas y universitarias y que han ocupado cargos importantes en organizaciones indígenas, hayan terminado como mineros en su comunidad. Extraen oro a gran escala, poseen máquinas propias, y depredan así los bosques que solían salvaguardar como dirigentes de FENAMAD, ECA Amarakaeri y Consejo Harakbut Yine Matsigenka (COHARYIMA). Con sus parejas foráneas, han acumulado riqueza en muy poco tiempo, obteniendo a menudo oro diez veces más rápido que los mineros artesanales. Conocemos a más de cinco profesionales harakbut que han regresado a San José a trabajar minería y meter invitados. En Puerto Luz viene ocurriendo casi lo mismo. Conocemos a dos profesionales, entre ellos el presidente actual, y otros más que no concluyeron su carrera. La segunda autora recuerda que muchos de los padres harakbut que tenían hijos en edad escolar buscaban becas al Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado, o becas que había en FENAMAD, para que sus hijos concluyesen su secundaria y continuasen una carrera profesional en Puerto Maldonado. Muchos han alcanzado esa meta de egresar de un instituto de estudios superiores, lo cual alegraba y enorgullecía a sus padres y a la comunidad. Nunca se esperó de ellos que retornaran a su comunidad y depredaran los bosques. Con conocimientos nuevos, les llevan ventaja a muchos Harakbut veteranos que ya venían trabajando la minería artesanal con invitados. En lugar de ayudar a la comunidad a defender su territorio, estos profesionales han vuelto para saquear sus bosques.

5. Mirada sociolingüística: la pérdida de la lengua

En esta sección analizamos la última parte de la tríada población-territorio-lengua, o sea la lengua. Se aborda, en la Sección 5.1, el estado de vitalidad de la lengua arakbut en Puerto Luz y se aporta una visión general de la situación sociolingüística desde 2010 hasta ahora. Afirmamos que la apertura a la sociedad nacional no vigorizó la lengua. Al contrario, afectó y sigue afectando gravemente a su vitalidad. En la sección 5.2 se abordan las actitudes actuales hacia la lengua y su enseñanza.

5.1 Vitalidad de la lengua y cambios lingüísticos

Durante todas las visitas de la primera autora a Puerto Luz, muchos comuneros le comentaban que, de todas las comunidades nativas arakbut, Puerto Luz era donde se hablaba más la lengua indígena. Sin embargo, ya en 2010 se observó que la lengua tenía una baja vitalidad. Encontramos a muchos padres jóvenes reacios a transmitir el idioma a sus hijos no solo en las comunidades de San José de Karene y Shintuya, sino también en Puerto Luz. Justificaron esta reticencia como una medida de protección contra la estigmatización del indígena en la sociedad nacional. Bastantes niños eran criados principalmente en castellano y sólo adquirían una competencia pasiva en harakbut ya cuando la actividad minera en la comunidad era menos importante. Sin embargo, se esforzaron por elaborar materiales didácticos en harakbut y por poner en práctica el programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), financiado por el gobierno nacional. Había profesores bilingües en la escuela de la comunidad, a unos cuantos niveles desde inicial hasta secundaria. Hay que señalar, sin embargo, que esto no estuvo exento de problemas. A veces los padres rechazaban a los profesores bilingües, sobre todo por pertenecer a clanes diferentes. En 2010 aún quedaba mayores monolingües, mientras que los adultos de hasta sesenta años eran bilingües en castellano.

Hoy en día los mayores monolingües han muerto ya; solo quedan hablantes bilingües. Además, el número de parejas mixtas ha crecido. Actualmente, de los niños y jóvenes que viven en Puerto Luz, la mitad forman parte de parejas mixtas. Estudiemos entonces el nivel actual de transmisión lingüística intergeneracional. En el Cuadro 2 se proporciona el número de niños que van a la escuela comunal (cortesía de Lady Tayori Huenco, profesora bilingüe del nivel primaria, y de Gianela Tayori Kirighua, profesora bilingüe del nivel secundaria), especificando cuántos de ellos hablan el arakbut y cuántos lo entienden.

Nivel escolar	n	Hablan el arakbut		Entienden el arakbut	
		n	%	n	%
Inicial	33	6	18,18	7	21,21
Primaria	49	9	18,37	15	30,61
Secundaria	49	6	12,24	16	32,65
Total	131	21	16,03	38	29,01

Cuadro 2: Número de alumnos en Puerto Luz que hablan y entienden el arakbut (octubre 2024)

Como se ve en el Cuadro 2, en los distintos niveles escolares, solo una media del 16% de los alumnos habla la lengua, y el 29% la entiende. Estas son cifras dramáticas para la vitalidad de la lengua. Faltan datos de unos 100 niños o jóvenes más, de edad preescolar o postescolar, de los que no hemos podido disponer. No obstante, podemos llegar a la conclusión de que, sin ningún esfuerzo dirigido a los jóvenes hablantes, la lengua está abocada a una lenta extinción.

Se examinan a continuación las interferencias del castellano en los enunciados del arakbut, inducidas por el contacto lingüístico, que, en el caso que nos ocupa, adopta la forma de bilingüismo. Por supuesto, a menudo se percibe vocabulario, nombres y verbos prestados del español que se adaptan sintácticamente al arakbut. Los sustantivos prestados, por ejemplo, son invariables en número, a diferencia de lo que sucede en castellano. De hecho, en harakbut, la pluralidad de participantes se indica mediante un prefijo de plural verbal (Van linden, 2023a, pp. 455-457, 468); es decir se marca en el verbo y no en el sustantivo. En cuanto al orden sustantivo-modificador, hoy en día muchas veces se oye *wettonë shipibo* ('mujer shipibo') aunque tradicionalmente se utiliza el orden *shipibo wettonë*. Se constatan también ejemplos similares como *wettonë amiko* ('mujer foránea') y *wettonë arakbut* ('mujer arakbut'), mientras que tradicionalmente se utiliza el orden inverso. Es necesario pues un estudio más sistemático sobre los cambios lingüísticos en la lengua arakbut inducidos por el bilingüismo.

Terminamos con una reflexión sobre la dificultad que encuentran los hablantes para alcanzar un nivel avanzado de comprensión de la lengua arakbut, por no hablar de la producción lingüística; esto en el caso en que los potenciales aprendices, tales como las parejas foráneas, estén siquiera motivados por aprender la lengua. El aspecto más complejo de la gramática son sus sistemas de alineamiento en el contexto de indexación de argumentos en el verbo (Van linden, 2023a, pp. 462-465). La lengua presenta un sistema de alineamiento jerárquico de persona, que, en situaciones específicas, toma la forma de un sistema nominativo-acusativo. Comparemos las formas verbales en (1)-(5), que se utilizan en frases declarativas.

(1) *o'-tay*

3SG.IND-dormir

'(él/ella) duerme'

(2) *o'-pak*

3SG.IND-querer

‘(él/ella) quiere a él/ a ella / esto’

(3) *ih-pak-i*

1SG-querer-1.IND

‘(yo) quiero a él/ a ella / esto’

(4) *mbe'-pak-ne*

3SG>1/2SG.IND-querer-IND

‘(él/ella) me quiere’; ‘(él/ella) te quiere’

(5) *o-pak-ne*

1<>2SG-querer-IND

‘(yo) te quiero’; ‘(nosotros) te queremos’; ‘(tú) me quieres’; ‘(ustedes) me quieren’

En el sistema jerárquico, los participantes objeto de tercera persona nunca se indexan. Las relaciones entre el predicado y sus argumentos aparecen pues codificadas en el verbo mediante índices monorreferenciales que solo señalan la persona y el número del sujeto. Así, el verbo transitivo en (2) lleva el mismo prefijo que el verbo intransitivo en (1), mientras que el verbo en (3), con sujeto en primera persona del singular, lleva un prefijo diferente. En cambio, los participantes objeto de primera y segunda persona sí se indexan. En estos casos, los verbos llevan índices birreferenciales que señalan al sujeto y al objeto, como en (4) y (5). Puesto que, además, bastantes índices son polisémicos (véase (5)), los sistemas de alineamiento presentan un alto grado de oscuridad referencial, que dificulta la comprensión ya que hace complicado entender quién hace qué a quién, incluso en cláusulas simples. Se pueden utilizar pronombres personales para desambiguar frases como (2)-(5), pero muchas veces no se usan porque los hablantes nativos no los necesitan para la comprensión. Además, debe señalarse que, en las frases complejas, se utilizan cambios deícticos (Van Linden, 2023a, p. 475), lo que complica aún más la comprensión en conversaciones. Debido a la complejidad de la lengua arakbut y al prestigio del castellano a nivel nacional y mundial, no nos sorprende que, en situaciones de convivencia con castellanohablantes, incluso en el hogar, se prefiera el castellano al arakbut. Eso sitúa al arakbut en vías de extinción.

5.2 Actitudes hacia el arakbut y su enseñanza

Hoy en día bastantes comuneros hacen como si ya no se hablara arakbut en Puerto Luz. De hecho, se observa que los que más afirman que ya nadie habla la lengua y que desaparecerá son exactamente los comuneros que trabajan en la minería a gran escala. Son muy conscientes pues de cómo las actividades mineras están debilitando la vitalidad de la lengua en Puerto Luz. Lo peor es que la mayoría de estos comuneros son contrarios a enseñar en lengua arakbut en la escuela, ya que tienen expectativas de que sus hijos estudien en mejores condiciones y en mejores escuelas. Cada año los padres de familia presentan un memorial a las autoridades educativas, indicando que rechazan a todo profesor arakbut que venga a enseñar en la comunidad. Así ponen en tela de juicio el programa de Educación Intercultural Bilingüe, por el que han luchado las organizaciones indígenas. En todo el Perú, los estudiantes indígenas tienen derecho a recibir su educación en su lengua originaria, y el ministerio de educación debe garantizar esto. Una de las problemáticas que viene afrontando la EIB en Puerto Luz es que se cuenta con docentes castellanohablantes que no conocen o no se comprometen con la EIB. Pero para la mayoría de los comuneros agradece esta escasez.

A pesar de la actitud negativa de sus padres, algunos niños buscan espacios donde hablar el arakbut, y uno de estos es la escuela. Además, todavía hay familias en las que les hablan la lengua a sus hijos en su entorno familiar, y en las que la literatura oral se sigue transmitiendo. Así, unos pocos niños aún aprenden los mitos, cuentos e historias que encapsulan la cultura harakbut. Aunque no hablen el idioma, sí entienden lo que se les dice. A veces los profesores bilingües les dejan como tarea escribir un cuento, y los padres o abuelos aprovechan la oportunidad para contar. Otra forma de que los alumnos conozcan la cultura es por los materiales impresos, como el libro *Relatos Orales Harakbut* de la segunda autora (Patiachi Tayori, 2015), que el Ministerio de Educación distribuye de manera gratuita para la Biblioteca de la escuela comunal. Entonces, una vez más, hay que matizar la generalización de Corisepa Neri (2021) de que los arakbut ya no enseñan sus tradiciones a las nuevas generaciones.

Otro signo de esperanza que hemos visto en los últimos años es que algunos jóvenes culpan a sus padres por no haberles enseñado el idioma. Muchas veces esto se debe al contexto educativo. Los jóvenes arakbut tienen la necesidad de aprender la lengua porque que en su colegio o en su universidad los profesores, docentes, investigadores, catedráticos, u otras personas, al enterarse de que tienen estudiantes arakbut, les solicitan que compartan sus saberes culturales, que hablen o les enseñen en su lengua. Los jóvenes manifiestan que sienten frustración, porque entienden arakbut,

pero sus padres no les enseñaron a hablar en su lengua. De ahí que se den cuenta de que son muestra clara de que, a través de ellos, va extinguiéndose una lengua, y que se quejen a sus padres. Otras oportunidades que les incitan a reflexionar y fomentar el interés por su cultura y su lengua proceden del Ministerio de Educación. Por ejemplo, el Estado promueve la Beca 18 a través del Programa Nacional de Becas y Crédito Educativo (PRONABEC), y uno de los requisitos para acceder a esa beca es dominar la lengua originaria. También promueve concursos escolares, como los Juegos Florales, donde una de las categorías es elaborar una poesía o un cuento en lengua originaria, o una danza típica de su comunidad. Otro acontecimiento importante es el Tinkuy (palabra en quechua que significa ‘encuentro’), que celebró su 13ª edición en 2024. Reúne a unos cientos de estudiantes de diversas partes del Perú, provenientes de pueblos indígenas, para compartir e intercambiar conocimientos y prácticas culturales. Se lleva a cabo a la etapa nacional en Lima, y los niños, niñas y jóvenes que participen deben hablar en lengua originaria. Lo curioso es que los padres de familia arakbut sí exigen al profesor que su hijo vaya a Lima, y les dan clases intensivas en la lengua, solo porque saben que su hijo irá Lima a representar a su colegio. Además de los entornos educativos, las organizaciones indígenas también alimentan la reflexión sobre la preservación de la lengua a nivel individual. A veces, algunos jóvenes son seleccionados por sus organizaciones indígenas en un evento en Lima, Cusco o Puerto Maldonado para que participen en temas de género, gobernanza, o diplomados que hacen. Se les solicita o el mismo evento hace que ellos se expresen en su lengua. Al no poder hacer como se debe, se frustran y requieren una revitalización lingüística de sus padres. Sin duda, aunque la frustración que sienten los jóvenes por no poder hablar la lengua puede ser sólo puntual, provocada por acontecimientos concretos, sus testimonios nos dan esperanzas de que los esfuerzos de revalorización, que deben ponerse en marcha más pronto que tarde, tengan éxito.

6. Conclusión

En este ensayo se ha investigado la relación entre población, territorio y lengua en una comunidad nativa de un pueblo originario de Madre de Dios (Perú). Se ha descrito cómo la minería aurífera ha crecido en Madre de Dios, y más específicamente en las comunidades nativas harakbut. Nos hemos centrado en la comunidad más grande, Puerto Luz, donde la cultura y lengua harakbut siguen más fuerte. Mucho más tarde que las otras comunidades harakbut, Puerto Luz permitió la llegada de invitados, o sea mineros foráneos que extraen oro a gran escala a cambio de regalías semanales en oro. En los últimos años, la depredación de los bosques comunales se ha vuelto incontrolable, y los

directivos se enriquecen con las regalías que cobran, pero nunca repercuten íntegramente en los fondos de la comunidad. Se ha mostrado así que esta práctica va contra los principios y valores ancestrales del pueblo Harakbut, y que el contacto con la sociedad nacional, que se produce sobre todo a través de las actividades mineras, provoca la erosión de la cultura y la lengua harakbut.

Lamentablemente, la cuestión de permitir la presencia de invitados causó un gran desacuerdo dentro de la comunidad de Puerto Luz; la mayoría de los comuneros, así como los que están actualmente en el poder, están a favor de minería intensiva. En ocasiones, el desacuerdo ha llegado a ser físico, provocando peleas entre los comuneros. Afortunadamente, sigue habiendo resistencia contra la lógica de la minería y el consumismo, y una minoría valiente sigue recordando a los demás la esencia de la identidad harakbut. Al mismo tiempo, estos mantienen viva la tradición oral, transmitiendo la cultura y la lengua harakbut a la siguiente generación, mientras que sus oponentes rechazan el programa de Educación Intercultural Bilingüe en la escuela comunal y no se preocupan por la transmisión de la lengua, que por sí misma muestra cambios debido a la interferencia del castellano. Las cifras de los indicadores de transmisión intergeneracional (véase el Cuadro 2) son dramáticas, pero lo que más nos preocupa es que muchos hablantes saben que la lengua está desapareciendo, pero no les importa, o incluso se alegran por ello. Se desconoce el Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (2022-2032) del UNESCO, y parece que no les interesa en absoluto.

Sin embargo, en términos de preservación de la cultura y lengua la situación en Puerto Luz sigue siendo mejor que la de San José denunciada por Reymundo Dámaso (2021). Este informa de que, en San José, la minería aurífera ha deshecho el tejido social de la comunidad y ha provocado conflictos entre los comuneros. Pero hay una diferencia importante. Mientras que en Puerto Luz hay un conflicto entre los que están a favor o en contra de los invitados y la minería a gran escala, en San José hay un conflicto entre los que “tienen un motor grande y pueden trabajar independientemente” y los que “sostienen sus ingresos sobre la base de sus ‘invitados’” (Reymundo Dámaso, 2021, p. 175). Los primeros no quieren que los extranjeros se lleven el oro de la comunidad. Así pues, en San José todo el mundo parece estar de acuerdo con la depredación del bosque; apenas hay oposición. No obstante, la segunda autora recibió el testimonio de un sabio de San José que está muy triste de ver a jóvenes profesionales que regresan a la comunidad para saquear —o, lo que es peor, depredar— la comunidad. Sin embargo, le cuesta reconocerlo en público.

De manera más general, en este ensayo se ha mostrado la relación estrecha entre población, territorio y lengua en Puerto Luz, con la historia de los pueblos indígenas y la minería aurífera en Madre de Dios como telón de fondo. De este modo, nuestro trabajo apunta a la adecuación de la teoría de la Lingüística Ecosistémica propuesta por Couto (2018). Esa teoría, que forma parte del marco de la ecolingüística (Fill & Penz, 2018; Penz & Fill, 2022), parte de la visión ecológica del mundo, especificada no sólo en la Ecología Biológica, sino también en la Ecología Social y en la Ecología Filosófica, así como la Ecología Profunda. Igual que en la Ecología Biológica un ecosistema está formado por una población de organismos y las interacciones entre organismos y entre un organismo y su entorno o territorio, en la Ecología Lingüística (o la Lingüística Ecosistémica) el ecosistema lingüístico está formado por una población, cuyos miembros viven en su territorio y se comunican según la forma habitual de comunicarse en su comunidad, o sea en su lengua (Couto, 2018, p. 150). Acá tenemos entonces el pueblo arakbut que vive en Puerto Luz y que se comunica en arakbut y castellano. Este sería su ecosistema lingüístico ‘natural’. Sin embargo, Couto también distingue otros “entornos” de la lengua o las interacciones lingüísticas, tales como el ecosistema lingüístico ‘mental’ (en el cerebro del hablante) y el ‘social’ (en la comunidad formada por todos los hablantes de la lengua, dondequiera que vivan) (cf. Couto, 2018, p. 150). Cada uno de estos ecosistemas lingüísticos —natural, mental y social— tiene una ‘población’ propia, un ‘entorno’ propio y unas ‘interacciones’ propias (Couto, 2018, pp. 150-151). Aplicado a nuestro trabajo, no sólo (los cambios en) el territorio, sino también las tensiones sociales en la comunidad y las actividades del colectivo *Etochime Harakbut*, forman parte del ecosistema lingüístico arakbut. Así, basada en el concepto de sistema, la teoría de la Lingüística Ecosistémica explica fácilmente que un cambio en un componente de un subsistema provocará cambios en otro, que es lo que ocurrió el caso que nos ha ocupado.

Reflexionando sobre las causas de los cambios que hemos descrito, creemos, junto a Corisepa Neri (2021) y Moore (2020), que las políticas extractivistas del Estado peruano son las más culpables. Como señala García Altamirano (2020, p. 446), “[l]a estructura legal de derechos de tierras y sustancias minerales es de origen colonial”, aunque fue instalada por el Estado independiente. Las políticas estatales han promovido siempre la explotación de los recursos naturales, otorgando concesiones forestales, petroleras y mineras, hasta hace poco tiempo, incluso en los territorios ancestrales de los pueblos originarios. El gobierno regional de Madre de Dios, por su parte, parece no actuar frente a la minería ilegal. Suscribimos, por tanto, las recomendaciones

formuladas por Moore (2020, p. 161), mediante las cuales el gobierno del Perú debería respetar “los estándares internacionales de protección de los pueblos indígenas establecidos en el Convenio 169 de la OIT; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; así como la doctrina y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos”.

Nos gustaría concluir este ensayo con unos destellos de esperanza. Conviene recordar, a este respecto, la frustración que sienten los jóvenes que no saben hablar el idioma y que culpan de ello a sus padres. No debemos olvidar su voluntad de revitalizar la lengua, por poco sostenible que parezca.

Otro destello de esperanza, con el que terminaremos, se encuentra en el colectivo *Etochime Harakbut*, que introdujimos en la Sección 4.1. Los miembros fundadores se concibieron en 2018, con el objetivo de llevar a cabo acciones de resistencia con identidad cultural —heredada de los abuelos y abuelas, considerados los Sabios y las Sabias de las comunidades—, como un grupo de voluntarios que querían iniciar su incursión en el mundo del arte occidental, sin ánimo de lucro ni comercialización, pero sí haciéndolo sostenible para que tuviera continuidad en el tiempo. Desde entonces, su misión ha sido la de salvaguardar la cultura Harakbut en el contexto de aldea global y de cambio climático que vive la Humanidad, poniendo en marcha, desde diversas disciplinas, prácticas y expresiones de su Ser Indígena y su identidad como Pueblo, a la vez que interactuando con este mundo contemporáneo, para reproducir y ofrecer su cosmovisión y sabiduría ancestral en el cuidado de la “casa común”, los bosques. Es el primer colectivo que se proyecta como “puente cultural” entre el mundo originario de los pueblos y el mundo contemporáneo globalizado y dominante. Es así diferente de las organizaciones indígenas existentes, cuyo discurso político no encaja con el lenguaje del arte, cuyos miembros consideran que posee otra simbólica en la defensa de las culturas y del territorio. *Etochime Harakbut* quiere ser, a través de las diferentes expresiones del arte (pintura, teatro, danza, literatura...), una agenda más amplia para otros sujetos, comunidades y pueblos, viviendo la resistencia, cultivando la resiliencia y fortaleciendo la identidad a nivel local, nacional e internacional. Por ejemplo, participaron en una exposición de pintura en Lima, y gran parte del colectivo fue el protagonista de la acogida al Papa Francisco, en su visita de enero 2018 a la ciudad de Puerto Maldonado, cumpliendo su deseo de reunirse con los pueblos originarios que viven en la Amazonía. Aunque ya no viven en las comunidades, los miembros del colectivo valoran su ascendencia indígena, intentan aumentar la autoestima del pueblo Harakbut y mantienen viva la lucha por preservar su lengua y su cultura.

Agradecimientos

Las autoras agradecemos profundamente a los hablantes arakbut su participación en nuestro trabajo etnográfico y sociolingüístico. Entre estos, merecen especial agradecimiento los participantes Lady Tayori Huenco, Gianela Tayori Kirighua, Luis Tayori, Fermín Chimatani, Maribel Carase, Percy Tayori, Guadalupe Tayori, Marcos Patiachi y Jorge Tayori. Además, damos gracias a los dos lectores anónimos que contribuyeron con sus observaciones a mejorar el texto, así como a la editora Barbara De Cock, y a Víctor Royo Viñuales por su trabajo de corrección del texto final. Por último, la primera autora reconoce el apoyo de dos fondos belgas de investigación, a saber FWO (flamenco) y FNRS-F.S.R. (francófono), que financiaron sus estancias de trabajo de campo.

Abreviaturas y símbolos

>	actúa sobre
1	primera persona
2	segunda persona
3	tercera persona
ANIM	entidad animada
IND	indicativo
NMLZ	nominalizador
SG	singular
TRNS	transitivador
VPL	plural verbal

Referencias citadas

Aikman, S. (2009). The contradictory languages of fishing and gold panning in the Peruvian

Amazon. *Maritime Studies (MAST)*, 8, 50-71.

Álvarez, A., Alca, J., Galvin, M., & García, A. (2023). La difícil invención de la participación en un área protegida: El caso de la Reserva Comunal Amarakaeri (Perú). *Revista Andina*, 59, 113-152.

- Aza, J. P. (1936). *Vocabulario español-arasairi*. Sanmarti y Cia.
- Barriales, J., & Torralba, A. (1970). *Los Mashcos, hijos del Huanamei*. Santiago Valverde.
- Brack Egg, A., Ipenza Peralta, C. A., Álvarez, J., & Sotero, V. (2011). *Minería aurífera en Madre de Dios y contaminación con mercurio: Una bomba de tiempo* (Oficina de Comunicaciones e Imagen Institucional). Perú Ministerio del Ambiente.
<http://repositoriodigital.minam.gob.pe/xmlui/handle/123456789/229>
- Corisepa Neri, J. (2021, noviembre 1). Mining activity in the Peruvian Amazon is impoverishing the Arakbut Indigenous People. *Debates Indígenas*.
<https://debatesindigenas.org/en/2021/11/01/mining-activity-in-the-peruvian-amazon-is-impoverishing-the-arakbut-indigenous-people>
- Couto, H. H. do. (2018). Ecosystemic Linguistics. En A. F. Fill & H. Penz (Eds.), *The Routledge handbook of ecolinguistics* (pp. 149-161). Routledge.
- Fill, A. F., & Penz, H. (Eds.). (2018). *The Routledge handbook of ecolinguistics*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315687391>
- García Altamirano, A. (2020). Economía indígena en Madre de Dios: Continuidades, cambios y perspectivas. En M. C. Chavarría Mendoza, K. Rummenhöller, & T. Moore (Eds.), *Madre de Dios: Refugio de pueblos originarios* (pp. 428-463). USAID.
- Göhring, H. (1877). *Informe al supremo gobierno del Perú sobre la expedición a las valles de Paucartambo en 1873*. Imprenta del Estado.
- Gray, A. (1986). *And after the gold rush...? Human rights and self-development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. (No. 55; IWGIA Documents). International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA.
- Gray, A. (1996). *The Arakmbut: Mythology, spirituality, and history*. Berghahn.

- Gray, A. (1997a). *Indigenous rights and development: Self-determination in an Amazonian community*. Berghahn.
- Gray, A. (1997b). *The last shaman: Change in an Amazonian community*. Berghahn.
- Hart, R. E. (1963). Semantic components of shape in Amarakaeri grammar. *Anthropological linguistics*, 5(9), 1-7.
- Helberg Chávez, H. A. (s. f.). *Gramática pedagógica harakmbut*.
- Helberg Chávez, H. A. (1984). *Skizze einer Grammatik des Amarakaeri*. Tübingen University.
- Helberg Chávez, H. A. (1990). Análisis funcional del verbo amarakaeri. En R. Cerrón Palomino & G. Solís Fonseca (Eds.), *Temas de lingüística amerindia* (pp. 227-249). Concytec.
- Helberg Chávez, H. A. (1996). *Mbaisik: En la penumbra del atardecer. Literatura oral del pueblo harakmbut*. Centro Amazónico de la Antropología y Aplicación Práctica.
- Maguiña Salinas, E. H. (2016). Esbozo de las migraciones internas en el siglo XX y primera década del siglo XXI y su relación con los modelos de desarrollo económico en el Perú. *Anales Científicos*, 77(1), 17-28.
- Monterroso, I., & Larson, A. (2018). *Challenges in formalizing the rights of native communities in Peru* (No. 231; Center for International Forestry Research (CIFOR) Infobrief).
- Moore, T. (1979). SIL and «a new-found tribe»: The Amarakaeri experience. *Dialectical Anthropology*, 4(2), 113-125.
- Moore, T. (1997). *Propiedad y Desarrollo en la Amazonía Peruana*. Puerto Maldonado: Centro Eori de Investigación y Promoción Regional. Conversatorio: Derechos de Propiedad y Desarrollo Rural en el Perú.
- Moore, T. (2003). La etnografía tradicional harakbut y la minería aurífera. En B. Huertas Castillo & A. García Altamirano (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 58-92). IWGIA, FENAMAD.

- Moore, T. (2020). El pueblo Harakbut, su territorio y sus vecinos. En M. C. Chavarría Mendoza, K. Rummenhöller, & T. Moore (Eds.), *Madre de Dios: Refugio de pueblos originarios* (pp. 122-177). USAID.
- Moore, T. (2021). Etnocidio y Etnogénesis en Madre de Dios, Perú: La experiencia de FENAMAD. En A. Chirif (Ed.), *Por la Conquista de la Autodeterminación: En el cincuentenario de la Declaración de Barbados* (pp. 291-310). Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Moore, T. (2022). Territorios de vida en Madre de Dios, Perú. En R. Coliaux & S. Romio (Eds.), *Autonomías indígenas en la Amazonia contemporánea* (pp. 217-242). Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Patiachi Tayori, Y. (2015). *Relatos orales harakbut*. Ministerio de Educación.
- Peck, C. (1979). *Toyeri y sapiteri: Un informe preliminar de la fonología y el vocabulario*. Ministerio de Educación & Instituto Lingüístico de Verano.
- Penz, H., & Fill, A. (2022). Ecolinguistics: History, today, and tomorrow. *Journal of World Languages*, 8(2), 232-253. <https://doi.org/10.1515/jwl-2022-0008>
- Petersen, G. (1970). *Minería y metalurgia en el antiguo Perú*. Instituto de investigaciones antropológicas.
- Reymundo Dámaso, L. (2021). La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios. *Mundo Amazónico*, 12(1), 169-186.
- Smith, R. C. (1982). Liberal ideology and indigenous communities in post-independence Peru. *Journal of International Affairs*, 36(1), 73-82.
- Tavera Medina, A. C. (2017). *Transformaciones socio-espaciales y fortalecimiento de la minería ilegal en el departamento de Madre de Dios debido a la influencia del Tramo III del*

Corredor Vial Interoceánico Sur durante los años 2009-2016. Estudio comparativo de los casos: Delta-1, La Pampa y Huepetuhe. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tripp, R. (1976a). *Los verbos amarakaeri.* Instituto Lingüístico de Verano.

Tripp, R. (1976b). *Sustantivos verbales y frases de sustantivos verbales en amarakaeri.* Instituto Lingüístico de Verano.

Tripp, R. (1976c). *Las relaciones señaladas por -po y -nõk en amarakaeri.* Instituto Lingüístico de Verano.

Tripp, R. (1995). *Diccionario amarakaeri-castellano.* Ministerio de Educación & Instituto Lingüístico de Verano.

Van linden, A. (2019). Nominalization in Harakmbut. En R. Zariquiey, M. Shibatani, & D. W. Fleck (Eds.), *Typological Studies in Language* (Vol. 124, pp. 455-490). John Benjamins.
<https://doi.org/10.1075/tsl.124.12lin>

Van linden, A. (2020). Constructional effects of indirect evidential marking in Harakmbut. *Functions of Language*, 27(1), 7-28. <https://doi.org/10.1075/fol.20004.lin>

Van linden, A. (2022). Spatial prefixes as applicatives in Harakmbut. En S. Pacchiarotti & F. Zúñiga (Eds.), *Applicative Morphology* (pp. 129-160). De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110777949-006>

Van linden, A. (2023a). Harakmbut. En P. Epps & L. Michael (Eds.), *Amazonian Languages, An International Handbook: Vol. Language Isolates I: Aikanã to Kandozi-Shapra* (pp. 441-481). De Gruyter Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783110419405-010>

Van linden, A. (2023b). When the alienability contrast fails to surface in adnominal possession: Bound nouns in Harakmbut. *Linguistics*, 61(6), 1533-1561. <https://doi.org/10.1515/ling-2022-0039>