

AMAZONÍA EN PERSPECTIVA

Los pueblos indígenas y la gobenanza de los territorios

Documento de balance

de la mesa "Los pueblos indígenas y la gobernanza de los territorios"

II Edición. Amazonía en perspectiva:
Conservación de la biodiversidad y gobernanza de territorios indígenas.

Los pueblos indígenas y la gobernanza de los territorios

II Edición. Amazonía en perspectiva: Conservación de la biodiversidad y gobernanza de territorios indígenas, Lima 2026

El contenido de esta publicación recoge las intervenciones presentadas durante la mesa "Los pueblos indígenas y la gobernanza de los territorios", en el marco del evento "Amazonía en perspectiva: Conservación de la biodiversidad y gobernanza de territorios indígenas", realizado en la ciudad de Lima el 16 de mayo del 2026. Las exposiciones no reflejan necesariamente la opinión de las organizaciones auspiciadoras, las cuales tampoco se responsabilizan por el uso que pueda hacerse del contenido de esta publicación.

Publicado con el apoyo de Gordon and Betty Moore Foundation

Relatoría elaborada por:
Diego Rázuri Montoya

Expositores:
Shapiom Noningo, Juan Reátegui, Lizardo Cauper, René Sebastián, Teresita Antazú

Moderadora:
Fabiola Yeckting

Seminario Permanente de Investigación Agraria
Jr. María Parado de Bellido 150. Urb. San Felipe Magdalena del Mar, Lima - Perú
Teléfono: (+51) (01) 902-4753
E-mail: sepia@sepia.org.pe
Web: www.sepia.org.pe

Primera edición
Lima, septiembre de 2026

Producción editorial: equipo del Seminario Permanente de Investigación Agraria

Diseño General: SEPIA

Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas de este texto por cualquier medio sin permiso del Seminario Permanente de Investigación Agraria

Los pueblos indígenas y la gobernanza de los territorios © 2026 por Seminario Permanente de Investigación Agraria tiene licencia CC BY-NC-ND 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Índice

1. Introducción **4**

2. Desarrollo de las ponencias y diálogo con el público **6**

2.1. Dos formas de entender la gobernanza: el territorio integral y la fragmentación estatal 6

2.2. La memoria del despojo: del caucho y la colonización al extractivismo y la economía ilicita 9

2.3. El autogobierno como reforma del Estado: el «cuarto nivel», la nación, la libre determinación 11

2.4. El sistema de vida como política: saberes, mujeres, reproducción cultural 13

2.5. Amenazas convergentes y captura del Estado: economías ilegales, narcopolítica, PIACI 16

2.6. La interpelación a la academia: alianza sin extractivismo 19

3. Síntesis y tensiones transversales **21**

4. Cierre y agenda **24**

5. Bibliografía **27**

1. Introducción

El evento y su lugar en la agenda SEPIA

La segunda edición del ciclo «Amazonía en perspectiva: conservación de la biodiversidad y gobernanza de territorios indígenas» se realizó el sábado 16 de mayo de 2026 en el Hotel San Agustín Exclusive de Miraflores, en Lima. En este evento, se continúa una apuesta que el SEPIA inició en su vigésima primera edición, en Oxapampa, agosto de 2025: sentar a los dirigentes de los pueblos amazónicos no como informantes, sino como autoridades de procesos territoriales en marcha y como interlocutores de y con la academia. En Oxapampa la discusión se organizó en dos mesas con plena participación indígenas sobre las experiencias de los gobiernos territoriales autónomos y la gobernanza en diálogo con los saberes propios. La edición en Lima retomó la discusión sobre gobiernos territoriales autónomos con la conservación. Se realizaron 2 mesas, siendo la segunda, titulada «Los pueblos indígenas y la gobernanza de los territorios», la de participación indígena. La postura compartida por los dirigentes es la reivindicación del ejercicio de autogobierno por parte de naciones indígenas que se reclaman anteriores al Estado republicano y por lo tanto autónomas y soberanas de su territorio ancestral o integral. Este balance corresponde a dicha mesa.

La mesa se propuso mostrar y analizar las formas en que los pueblos amazónicos están gobernando sus territorios frente al fracaso histórico del Estado en ordenarlos y protegerlos. En lugar de reducir la cuestión a la «participación» indígena en políticas estatales de conservación, puso en el centro el autogobierno: la facultad de decidir, planificar y administrar el territorio desde los sistemas de vida propios y desde el derecho internacional. Del desarrollo mismo de la sesión se desprenden cinco temáticas que ordenarán el presente balance: exponer los principios de la gobernanza territorial indígena a través de los GTA o Naciones Indígenas; examinar la tensión entre la «comunidad nativa» estatal y el «territorio integral» o ancestral indígena; identificar las amenazas convergentes sobre los territorios; articular las demandas hacia el Estado y hacia la academia; y leer todo ello en la coyuntura electoral y delictiva del Perú de 2026.

El formato fue el de costumbre en el SEPIA: cinco intervenciones, una ronda de preguntas y un bloque de respuestas. Tras las ponencias vino el turno de preguntas y, acto seguido, el de respuestas. Al cierre de la mesa se proyectó el documental «Wandari» de Daniel Lagares y Mariano Agudo. La mesa la moderó Fabiola Yeckting, del Comité Directivo de SEPIA. Los expositores fueron las siguientes autoridades indígenas:

Shapiom Noningo Sesén es Secretario Técnico y waimaku —sabio, visionario— del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW). Lleva décadas en el movimiento: encabezó el Consejo Especial Permanente de los Pueblos Indígenas Awajún y Wampis (CEPPAW) y fue figura central del proceso de delimitación territorial iniciado en 2005. Es uno de los principales artífices intelectuales de la autonomía wampís y un referente continental de la autodeterminación amazónica. Es de la comunidad nativa Puerto Galilea, en la cuenca del Kanus (río Santiago, Condorcanqui, Amazonas).

René Sebastián preside la Nación Yine, que se está organizando fuertemente en sus comunidades nativas de Madre de Dios. Conoce la historia, la espiritualidad y los saberes de su pueblo, y conduce desde 2024 la consolidación organizativa de la Nación Yine y la construcción de su Plan de Vida, con la revitalización de la lengua y la transmisión intergeneracional de la cultura como ejes centrales. Su intervención pesó especialmente por su vínculo con la situación de los pueblos en aislamiento, en particular con la población indígena aislada (PIA) los Mashco Piro, a quienes reivindica como parientes históricos de los Yine.

Lizardo Cauper Pezo es Apo Koshi —presidente— del Consejo Shipibo-Konibo-Xetebo (COSHIKOX), que representa al gobierno territorial autónomo de su nación. Presidió antes AIDESEP, desde donde condujo la respuesta del movimiento durante la emergencia sanitaria de 2020. Articula la defensa territorial, el fortalecimiento de la Organización Regional de la Guardia Indígena (ORGI) y la diplomacia cultural de su pueblo. Trajo a la mesa la perspectiva de un pueblo cuyo territorio no es continuo, sino que está perforado por ciudades, caseríos y capitales; como fuertemente amenazados por presiones de economías ilícitas y extractivistas.

Juan Reátegui Silva representa al Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA). Hijo de madre awajún y padre wampís, es licenciado en Enfermería y especialista en salud intercultural, con maestrías en Gestión Pública y en Antropología Amazónica, y fue viceministro de Interculturalidad. Esa doble trayectoria, en el movimiento y en la alta función pública, le permitió una crítica particularmente afilada de lo que llamó la «visión legalista» del Estado.

Teresita Antazú López es lideresa yánesha, integrante del Consejo Directivo Nacional de AIDESEP y responsable de su Programa Mujer Indígena. En 1999 fue la primera mujer elegida en la directiva nacional de AIDESEP; en 2006, la primera cornesha, máxima autoridad, de la Unión de Nacionalidades Asháninkas y Yaneshas. Su trayectoria, que arranca en la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA), junta la defensa de los derechos territoriales colectivos con la lucha por la participación de las mujeres. Fue la voz de la articulación federativa y de la «Agenda Grande» de AIDESEP.

2. Desarrollo de las ponencias y diálogo con el público[1]

2.1. Dos formas de entender la gobernanza: el territorio integral y la fragmentación estatal

Para iniciar esta sección, conviene traer a colación la reflexión de Shapiom Noningo sobre la categoría gobernanza:

> *«Muchos académicos, Estados, etc., [usan] esta palabrita gobernanza: el Estado tiene su propio discurso con esta palabra, y los amazónicos también el nuestro, tenemos nuestro propio discurso, quizás distinto a lo que dice el Estado.»*

El reconocimiento polisémico de la categoría subraya la tensión central de la mesa: hay una gobernanza estatal, que administra un espacio y unos recursos ya definidos por el Estado a través de marcos legales y decisiones alejadas del territorio; y hay otra, indígena y reivindicativa, que no señala a una estructura, sino a un proceso político que busca instaurar una nueva estructura de toma de decisión reconociendo la soberanía indígena sobre sus territorios ancestrales desde la lucha reivindicativa de sus organizaciones políticas, sean las organizaciones federativas y sus partes, o las nuevas naciones indígenas o gobiernos territoriales autónomos, así como desde su cultura, conocimientos ancestrales y formas sociológicas locales desplegadas en el territorio. A esta la llamó gobernanza socioterritorial originaria: «el sistema, la forma de vida de los indígenas […] para gobernar sus territorios», sostenida y vinculada a la tenencia del territorio «en su integralidad, entendido como espacios cósmicos, subsuelo, agua». El territorio entendido no solo como espacio material o legal, sino como un espacio multinatural, donde se reconocen ontologías que provienen desde sus cosmologías. La visión de este territorio deja así de ser algo que se posee y gobierna, y pasa a ser aquello desde lo cual se es y con lo que se convive: multiplicidad de seres de multiples agencias, naturalezas y morales. Es la vieja distinción de la antropología territorial amazónica entre la tierra —objeto jurídico, mensurable— y el territorio como entorno habitado, inseparable de quien lo vive desde sus cosmologías (Surrallés y García Hierro, 2004).

Sobre esta distinción entre la gobernanza estatal o académica y la indígena como proceso político reivindicativo desplegó una explicación de la constitución del GTAW, lo que llamó las «esencias» del gobierno wampís: «algunos lo llaman principios, nosotros lo llamamos esencias», que explicó a lo largo de su intervención.

[1] Una aclaración sobre la relatoría. Las intervenciones de los ponentes, así como las preguntas del público y las respuestas de la mesa se integran en cada subacápite según el tema, y no como un bloque aparte, para no cortar el hilo de cada eje y darle continuidad a las temáticas que atravesaron toda la mesa.

La primera es la integralidad, que en sus propias palabras:

> *«Integralidad: no estamos hablando de soberanía nacional. Estamos hablando [de] cómo funcionan los territorios, los distintos componentes equilibrados, que tienen una inteligencia infinita. Muchos científicos dicen "la naturaleza es salvaje": no, señor, la naturaleza no es salvaje, encierra una inteligencia infinita.»*

Noningo se adelanta a la lectura estatal que oiría en «integralidad territorial» un reclamo secesionista, el fantasma que el Estado proyecta sobre cualquier autonomía indígena, y la reemplaza por una afirmación sobre el mundo: la naturaleza no es materia inerte a la espera de ordenamiento, sino un sistema dotado de inteligencia propia que se relaciona con los indígenas y que, justamente por estas múltiples relaciones, no se debe dividir de ellos. Reivindicar la autonomía territorial por esta vía, no como separación sino como otra manera de componer las relaciones entre humanos y no humanos, es lo que la Nación Wampís ha descrito como el corazón de su proyecto (Larrea Burneo, 2020, 2023).

De esta premisa salen las demás esencias: la protección y conservación de la vida en sus múltiples formas a través de esta relación wampis con el territorio, que ejemplificó en la memoria de la movilidad ancestral: «mis abuelos, tatarabuelos decían: vamos a vivir acá solamente 10, 15 años, porque después se disminuye la potencialidad de la naturaleza»; la agotabilidad de la tierra, que contradice de raíz la fe extractivista en el recurso inagotable; las alianzas con otros clanes y líderes; y la relación espiritual con la Madre Tierra, que en el sistema wampís se nombra Nunkui. De aplicarlas estas múltiples esencias, resulta el tarimat pujut, la visión o constitución central del GTAW: «bienestar familiar y colectivo, calidad de vida, alimentación sana, salud mental». Es, antes que un repertorio cultural, un modelo de gestión y gobernanza indígena para el GTAW.

Juan Reátegui profundizó esta discusión de la gobernanza indígena desde el derecho. Tras encuadrar la historia «desde 1542 los pueblos indígenas (Aénts Chicham) han venido siendo colonizados, excluidos de todo tipo de políticas», y procedió con un recuento histórico hasta llegar al retroceso constitucional de 1993 frente a 1979. Luego, reflexionó como este proceso histórico culmina en el reconocimiento del territorio indígena de manera dividida, y enumeró lo que produce titular el territorio parcela por parcela:

> *«El territorio indígena queda fraccionado; las áreas tradicionales no tituladas, el Estado las declara de libre disponibilidad; no hay continuidad legal territorial. Cada comunidad nativa es persona jurídica: atomización de autonomías jurídicas en detrimento del sujeto pueblo. Cada comunidad nativa goza de autonomía territorial, y la consecuencia es que son susceptibles de ser absorbidas por la economía ilegal.»*

Lo que Reátegui describe es un mecanismo de despojo del territorio ancestral a través de la reducción y reconocimiento de las comunidades nativas. La titulación comunal se presentó siempre como reconocimiento de un derecho donde no había ninguno, y lo fue: un gran avance para la lucha indígena; pero, en retrospectiva se pueden ver sus límites al reconocer parcelas discretas dejó implícitamente todo lo demás como «libre disponibilidad», es decir, como territorio nacional concesionable, colonizable. Y, por otro lado, la toma de desición política se divide: de pueblo

a comunidad, ya que cada comunidad es autónoma y decide sobre su territorio comunal. Esa crítica tiene larga data en los estudios sobre la titulación amazónica peruana (Chirif y García Hierro, 2007; Instituto del Bien Común, 2016). Sus dos consecuencias se encadenan. En lo jurídico, cada comunidad queda como sujeto de derecho aislado, y el pueblo, multiplicado en personerías, pierde la capacidad de pensarse y negociar como unidad. En lo político, cada fragmento queda a merced de quien lo presione: una comunidad pequeña y endeudada puede ser cooptada por la economía ilegal sin que exista una instancia superior que oponga el interés del pueblo. Reconocer, en este diseño, fue también una manera de impedir el control territorial continuo.

Frente a eso, Reátegui dio la definición que el modelo de comunidad nativa niega:

> *«Territorio integral es todo el espacio territorial ancestralmente adquirido en razón de propiedad tradicional […]; estos espacios son continuos, [in]interrumpidos, y terminan donde inicia el territorio del otro pueblo indígena vecino.»*

La definición invierte la lógica estatal. Donde el Estado pone discontinuidad, parcelas separadas por «tierras de nadie», el territorio integral pone continuidad: sin huecos internos, solo fronteras externas, y esas fronteras no son líneas estatales sino los límites con otros pueblos. Y donde el Estado separa la superficie del subsuelo y del agua, el territorio integral los reúne en tres dimensiones: espiritual, material y espacial. La categoría de «territorio integral indígena» fue formulada como propuesta política y jurídica por el propio pueblo awajún hace más de una década (Burneo Mendoza, 2018), dentro de una concepción de la libre determinación territorial como derecho humano enraizado en la preexistencia, y no como concesión administrativa (García Hierro y Surrallés, 2009).

René Sebastián dio una visión más vivida sobre la discusión. Habla desde un pueblo cuyo territorio, Madre de Dios, fue arrasado por el extractivismo, de modo que expresó la integralidad no desde una elaboración sino desde la urgencia: «queremos luchar para conseguir que sea un territorio no solamente de encima, sino territorialmente integral». Ello en referencia a las concesiones mineras: el título comunal reconoce la superficie y el Estado se reserva lo que hay debajo y la facultad de concesionarlo. René comentó una iniciativa de la Nación Yine que busca que el territorio deje de ser objeto de derecho para volverse sujeto. Refiriéndose a la cuenca del río Las Piedras, habitada por población Yine, despojada de sus territorios a través de concesiones forestales, en Madre de Dios, anunció:

> *«También estamos avanzando con el tema del sujeto derecho al río Piedras […]; es la única cuenca en el río Piedras […] que lo queremos hacer como sujeto a derecho. Entonces, cuidar las cabeceras de los ríos es una vida que nos fortalece como nación.»*

Llevar la integralidad hasta el reconocimiento del río como titular de derechos traduce, en lenguaje jurídico, la misma ontología que Noningo enunciaba en clave wampís: si la naturaleza «encierra una inteligencia infinita», el río no es recurso sino sujeto. Esta demanda tiene precedentes: en marzo de 2024 el Juzgado Mixto de Nauta reconoció al río Marañón y a sus afluentes como titulares de derechos, sentencia que la Sala Civil de la Corte Superior de Loreto confirmó en octubre del mismo año (Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024) sobre el río Marañon. Aquel proceso lo encabezó la federación de mujeres Kukama Huaynakana Kamatahuara Kana, frente a los derrames

del Oleoducto Norperuano, y vale la pena traerlo aquí porque desarma dos lugares comunes a la vez. El primero, que los derechos de la naturaleza serían un asunto técnico-jurídico ajeno a los pueblos: la etnografía del caso muestra a mujeres kukama traduciendo su relación con un río «que siente» al lenguaje del litigio (Pretell Gomero, 2024). El segundo, que esos derechos brotarían por sí solos de la cosmovisión indígena: la literatura sugiere que el reconocimiento de ríos como sujetos de derecho no emana automáticamente de las ontologías locales, sino que requiere generar coaliciones concretas entre actores indígenas, ONG, abogados, jueces, capaces de sostener la demanda en sede judicial (Soliev, Pirscher y Schreiber, 2025). De nuevo, la gobernanza indígena como un proceso político reivindicativo. Leída así, la apuesta de René por el río Las Piedras es a la vez una afirmación ontológica y una tarea política en curso.

Lizardo Cauper aportó el recordatorio de que la fragmentación no es solo jurídica sino física: «no tenemos un territorio continuo; está lleno de ciudades, caseríos, capitales, dentro de él». El territorio shipibo-konibo está literalmente agujereado por la urbanización, y para ese pueblo la integralidad no puede ser un bloque contiguo, sino una articulación política capaz de gobernar lo discontinuo. Es necesario generar un aparato organizativo que empuje el proceso reivindicativo, que concrete la gobernanza territorial indígena, permitiendo articular la discontinuidd territorial e institucionalizar el territorio integral.

Las preguntas del público llevaron la discusión a lo práctico. Desde la sala se preguntó cómo quieren las organizaciones ser tomadas en cuenta ante la cartera de megaproyectos de los próximos veinte años, transmisión eléctrica, agua, saneamiento, cuyos trazos cruzarán territorios indígenas, y cómo conseguir un acercamiento real con la inversión que no se agote en la consulta previa formal. La pregunta es el reverso de la integralidad: si el territorio es continuo, cada línea de infraestructura que lo atraviesa deja de ser una servidumbre técnica y pasa a ser una decisión de gobierno. La mesa respondió de principio. Cauper lo dijo con la mayor claridad al reclamar un trato «de nivel a nivel, con claridad, con firmeza, que estas políticas sean convertidas con presupuestos claros»: no una consulta sobre algo ya decidido en Lima, sino una codecisión entre autoridades. El territorio integral, leído desde aquí, es la condición para sentarse a la mesa de la planificación como gobierno autónomo y no como población afectada a consultar.

Todo el eje puede resumirse en un tránsito: de la comunidad —unidad estatal, fragmentaria, de propiedad— al pueblo o nación, sujeto político con territorio continuo y, en su horizonte más extremo, capaz de reconocer al propio territorio como sujeto. No se pide más títulos. Se pide cambiar la unidad misma del reconocimiento.

2.2. La memoria del despojo: del caucho y la colonización al extractivismo y la economía ilicita

Bajo la disputa por la gobernanza corre un relato histórico: el territorio se reclama porque fue habitado antes que el Estado, y se defiende porque fue arrebatado. La apelación a la preexistencia es, en rigor, el cimiento jurídico-político de toda la propuesta autonómica (García Hierro y Surrallés, 2009) anclada en el derecho internacional y en la lucha indígena.

René Sebastián armó el relato más detallado, centrado en el caucho. Después de decir que los Yine «éramos como dueños de la mayoría» del territorio que habitan Madre de Dios, fechó la catástrofe y la nombró:

> *«En el tiempo del caucho, ese árbol nos ha afectado, nos ha traído como consecuencia un genocidio total, una masacre en Madre de Dios. […] En 1880 pasaron 100 años, nos ha callado el colonialismo; nos hemos vivido escapando, refugiándonos en las cabeceras de los ríos.»*

La palabra «genocidio», que René atribuye a estas memorias, describe un hecho recurrentes en lo que sus abuelos le contaron: el auge cauchero desató en la Amazonía un régimen de esclavitud, desplazamiento y exterminio que dispersó a los Yine por Madre de Dios, Cusco, Ucayali, Loreto, Brasil y Bolivia, y que, según su testimonio, borró por completo a los Yine de Colombia y Ecuador. «Refugiándonos en las cabeceras de los ríos»: el repliegue hacia las nacientes fue a la vez estrategia de supervivencia y razón de que hoy los territorios ancestrales aparezcan ocupados por concesiones forestales y mineras, ecoturismo y áreas protegidas; y que ciertos lugares cuenten con población PIA que hablan un idioma semejante al yine. El despojo cauchero y el concesionario son una continuidad del despojo territorial indígena. El Estado terminó administrando como «libre» el territorio que el caucho había vaciado en un inicio. De ahí que René reclame «rescatar nuestros territorios, en donde nuestros ancestros han ocupado, lo que es parques naturales de Manu y Alto Purús»: los parques nacionales se montan, en su lectura, sobre un territorio yine del que el pueblo fue expulsado.

Teresita Antazú contó el mismo arco desde la experiencia yánesha, pero con un giro: el momento en que el repliegue se vuelve resistencia.

> *«Mi abuelo decía que desde Tarma, La Oroya, eran nuestros territorios. […] Y así nos han ido quitando nuestros territorios. Pero en algún momento los indígenas dijimos: no, hasta aquí no más. No vamos a correr más. Vamos a defenderlos.»*

Tarma, La Oroya, La Merced, San Luis de Shuaro: la geografía que invoca traza el avance de la colonización sobre la Selva Central yánesha, hoy ocupada por ciudades andinas y mestizas. El paisaje discontinuo marca un punto de quiebre colectivo, el «hasta aquí no más» que convierte a un pueblo en fuga en un pueblo que se planta. Antazú lo cerró de manera concreta: «sin la tierra nosotros no somos nada; no tenemos plata para alquilar una casa, para comprar lo que necesitamos».

Cauper y Reátegui pusieron un análisis de largo plazo. Cauper insistió en la cuenta republicana, «ya nos vamos a los doscientos tantos años de la vida republicana y seguimos igual; seguimos siendo excluidos dentro del sistema de gestión pública del Estado peruano», y la sumó a la colonial: «más de quinientos tantos años de resistencia». Reátegui fechó el inicio en 1542 y mostró que cada régimen constitucional reformuló la exclusión en lugar de corregirla; la de 1993 hasta retrocedió respecto de la de 1979 al quitar la inalienabilidad y la inembargabilidad de las tierras comunales.

El público preguntó sobre presiones actuales sobre el territorio: la coca y la tala en las fronteras de Loreto y Ucayali, los aislados acorralados por la madera, la minería que avanza; es la continuación contemporánea de ese relato, y así se aborda más adelante. El frente colonizador de Tarma y el frente cauchero de 1880 reaparecen hoy como frente extractivo ilegal. Doscientos años de república no han resuelto la cuestión territorial porque cada régimen administró el mismo despojo con una forma jurídica nueva.

2.3. El autogobierno como reforma del Estado: el «cuarto nivel», la nación, la libre determinación

El núcleo propositivo de la mesa fue que los pueblos no piden ser mejor administrados, piden gobernarse. Y la autonomía que reclaman no es una salida del Estado sino una propuesta para reformarlo. Cauper le dio la formulación más institucional:

> *«El gobierno está estructurado y presupuestado [y] llega hasta el nivel local; de ahí más allá no llega. Hemos dicho: tiene que haber un gobierno más. Gobierno nacional, gobierno regional, gobierno local y gobierno […] de los pueblos originarios. Y que tiene que venir presupuesto, hasta allá tiene que venir.»*

El cuarto nivel de gobierno desplaza el debate de la cultura a la arquitectura del Estado. Cauper no pide reconocimiento simbólico ni programas focalizados; pide un nivel de gobierno con estatus y presupuesto equiparables a los del gobierno regional y el local. La palabra que carga la propuesta es «presupuesto»: en la gramática estatal peruana, lo que define a un gobierno no es la identidad sino la línea presupuestal. Al exigir que «hasta allá tiene que venir presupuesto», Cauper traduce la libre determinación al único idioma que el Estado entiende, y lo hace para sentarse «de apu a apu, de autoridad a autoridad». El sustento es el doble derecho: «los dobles derechos que tenemos, como yo, como Lizardo, como ciudadano peruano, pero como pueblo, como Shipibo, también, el derecho colectivo». No es una huida del Estado, sino su transformación desde dentro: los pueblos no esperan que el reconocimiento baje desde arriba, se constituyen como gobierno de hecho y exigen al Estado que los financie como tales (Gómez, 2018; Merino, 2021).

A la objeción recurrente de que un gobierno indígena no tendría capacidad técnica para administrar recursos, Cauper respondió con lo más concreto de la tarde: una base de datos del capital humano de su pueblo.

> *«Hemos hecho nuestra base de datos. ¿Hasta qué nivel de educación hemos llegado? Tenemos un piji [sabio] que es el hermano Miguel Hilario, a nivel de doctorado; tenemos abogados, economistas, cinco médicos cirujanos shipibos, licenciados en enfermería, técnicos agropecuarios, contadores, administradores. Ya tenemos suficientes recursos humanos para declararnos de esa manera.»*

Inventariar a sus profesionales desarma el argumento que justificó por décadas la tutela estatal sobre la supuesta incapacidad técnica. El autogobierno, dice Cauper, no es una aspiración prematura, ya cuenta con sus cuadros. De ahí la definición que ofreció como síntesis y que recorrió el resto

de la mesa: «el proceso de [autogobierno] es decidir, ya no una imposición del gobierno local ni nacional». La libre determinación es decidir.

Noningo añadió la cara performativa de la apuesta al explicar por qué los suyos eligieron llamarse «nación». La pregunta vino del público, que le pidió ampliar el sentido del término más allá de la «provocación», pero la respuesta ya estaba en su ponencia:

> *«Nación no es idioma wampís, pero se puso ese nombre para provocar al Estado peruano, para ver la reacción del Estado peruano.»*

«Nación» es un préstamo, una categoría ajena adoptada a propósito. Pero el préstamo es productivo. Nombrarse «nación» obliga al Estado a reaccionar, a posicionarse, a mostrar hasta dónde tolera. Y reivindica múltiples soberanías como nacionalidades. Los estudios sobre la política indígena peruana han descrito esta clase de gesto como un trabajo sobre las categorías disponibles, en el que los pueblos toman conceptos del repertorio estatal o internacional y los hacen suyos sin perder legitimidad histórica (Greene, 2009), del mismo modo en que usan o rehúsan la ley según les convenga (Hale, 2020). Y, como precisó después, el nombre no se inventó en un escritorio:

> *«El tema de reconstrucción amazónica nace precisamente por el movimiento indígena amazónico. Las comunidades [en los] años 60, las organizaciones [en los] 70, las regiones [en los] 80, 90, han discutido, han hablado. […] La autonomía nace del propio seno de AIDESEP, del debate interno; es la expresión genuina, la culminación ideológica de los pueblos indígenas amazónicos.»*

El pasaje reubica la autonomía dentro de una genealogía. Noningo recordó los viejos debates sobre «autonomía comunitaria», mencionó a Roberto Espinosa que fue ponente en la primera mesa, y la propuesta de reservas comunales asociada a Guillermo Ñaco, para sostener que la nación wampís no rompe con el movimiento organizado, sino que continua su proceso político y discusiones internas.

Cada gobierno presentó y comentó sus cifras, como sus herramientas de gestión, y juntas dibujan el espectro de la institucionalización. La Nación Wampís, que según su propio censo de 2018 cuenta con unos 16 500 habitantes en Amazonas y Loreto, constituyó su GTANW en 2015 sobre 1 327 760 hectáreas en las cuencas del Kanus y el Kankaim, con un Pacto Sociopolítico. El GTAA awajún, constituido en diciembre de 2021 con sede en Chiriaco, agrupa —según los datos que dio el propio Reátegui— a unas 196 comunidades tituladas y 488 con anexos, sobre 1,8 millones de hectáreas tituladas y otras 935 000 por legalizar, en 18 sectores territoriales y cuatro ejes de acción. La Nación Yine, más al inicio, trabaja desde 2018, se constituyó en 2024 y tiene en su Plan de Vida el instrumento central, que en la Amazonía peruana funciona menos como documento de gestión que como afirmación política y proyección de futuro propio (Espinosa, 2014).

La tensión más fina del eje la trajo el público, con una pregunta directa: ¿cómo se relacionan estos gobiernos con AIDESEP? ¿Compiten, conviven, hay un plan? La cuestión toca el problema de fondo de toda autonomía indígena en la región, que es la distancia entre el ejercicio de la autoridad de facto y su reconocimiento de jure por el Estado. Es la brecha en la que tantos gobiernos autónomos

latinoamericanos terminan funcionando como «autonomías sin autonomía», con poder efectivo y sin estatus legal (González, 2015), o donde el reconocimiento estatal acaba disciplinando a la propia autonomía, como mostró el caso boliviano (Tockman, Cameron y Plata, 2015). Y de como estos procesos autonómicos se relacionan con las estructuras políticas indígenas plurietnicas y federativas, que funcionan en base a las comunidades nativas y no en los territorios integrales. ¿Cómo se encuentran las organizaciones federativas con las organizaciones autonómicas para continuar con el momentun generado por la lucha indígena pasada en vez de generar tensiones entre estas? Las cuatro respuestas negaron la competencia, con matices. Noningo fue el más áspero contra la idea de la rivalidad, que atribuyó a dirigentes de la propia AIDESEP: «algunos dirigentes dicen: "ustedes deben ser de AIDESEP, porque son una competencia para AIDESEP". Creo que [eso es] hablar en chibilinés», es decir de intereses sobre recursos materiales y proyecciones políticas cortoplacistas en lugar de discutir el fondo programático de la propuesta autonómica. Cauper, lo precisó desde la lógica orgánica:

> *«Es un mandato del Congreso de AIDESEP promover los territorios […]; no estamos fuera, estamos bajo la paragua orgánica de AIDESEP. […] El gobierno autónomo no son proyectos, son gobiernos: queremos entrar de gobierno a gobierno. […] [Que] en el futuro AIDESEP se convierta en una coordinadora de pueblos originarios del Perú». El problema, reconoció, es que «los nuevos líderes jóvenes todavía no entienden y lo ven como competencia organizacional».*

Reátegui aportó la prueba de que la articulación ya opera —«AIDESEP ha convocado a todos [los GTA] y se han armado agendas comunes; ya tenemos dos encuentros y se prevé un tercero; por ese lado no hay división»—, y desde su paso por el viceministerio relató cómo resistió un intento de fractura: «hay instituciones que se prestan a crear organizaciones pequeñas» con las bases de AIDESEP, y un ministro de Cultura llegó a impulsar una organización nacional paralela que él no quiso avalar, «pero eso se ha superado». Subrayó, además, un logro reciente como prueba de que la articulación rinde frente al Estado: la aprobación de la Política Nacional de Pueblos Indígenas, fruto de «un largo trabajo de siete años» —«nunca había [tenido] el país [una], ahora la tenemos»—, cuya suerte dependerá ahora del presupuesto. Antazú confirmó la coordinación desde la conducción nacional: «AIDESEP los convoca a las reuniones nacionales; están invitados al congreso de noviembre».

Que las cuatro voces coincidan es uno de los resultados más nítidos de la mesa. Frente al cisma que algunos anticipan entre el viejo modelo federativo y los nuevos gobiernos, los dirigentes presentaron la autonomía como una fase del mismo proceso, con AIDESEP en tránsito de federación de comunidades a coordinadora de gobiernos de pueblos. Queda, eso sí, una fractura que ellos mismos nombraron: se ve por un lado como una oportunidad para una articulación mayor con un nuevo programa; por otro lado, todavía es visto como competencia.

2.4. El sistema de vida como política: saberes, mujeres, reproducción cultural

La mesa insistió en algo que la emparenta con el énfasis epistémico de la Mesa 2 del evento anterior: la defensa del territorio es inseparable de la reproducción cultural. Gobernar el territorio

no es solo controlar un espacio; es sostener una lengua, un sistema de salud, un régimen de género. Y fue ahí donde se dijeron algunas de las cosas más fuertes de la tarde.

La primera la dijo, y no es un detalle menor, un dirigente varón. Al exponer el sistema Nunkui, Shapiom Noningo se detuvo a rechazar la lectura subordinante de la mujer:

> *«No podemos decir que la mujer es complementaria. La mujer, en nuestro caso, tiene sus propios conocimientos y prácticas que a lo mejor los hombres no dominamos: nuestra salud, el cultivo de chacras, la biodiversidad, el manejo de los bosques. […] Juntos hemos construido la vida y la historia, en las buenas y en las malas.»*

Hay que leerlo con cuidado para no confundirse. Noningo no rechaza que hombres y mujeres tengan dominios distintos y mutuamente necesarios; eso es exactamente lo que afirma. Rechaza la versión jerárquica de la «complementariedad», esa en que lo femenino aparece como un añadido que «completa» un masculino tomado como referencia. La distinción no es ociosa, porque la propia etnografía amazónica ha mostrado que las concepciones indígenas del género no funcionan por dominación-subordinación, sino por una complementariedad productiva en la que hombres y mujeres son sujetos activos con capacidades diferentes e igualmente necesarias, articuladas por lo que Belaunde (2008) llama «el corazón que piensa», una epistemología corporal que junta conocimiento, afecto y acción. Visto así, Noningo no contradice esa tradición; la enuncia desde dentro de su propio sistema: en el régimen Nunkui, el saber de las mujeres —salud, chacra, biodiversidad, manejo del bosque— no es subsidiario, es constitutivo del gobierno del territorio. Que lo diga un varón, y como descripción y no como concesión, le dio un peso particular y preparó la entrada de Teresita Antazú.

Antazú tomó la palabra reconociéndolo, «algo que dijo el hermano Shapiom me gustó bastante», y llevó la cuestión de género al terreno del testimonio. El ideal del saber femenino, mostró, convive con una discriminación que opera en dos frentes. Hacia dentro de las comunidades: «nuestros abuelos nos dicen: las mujeres son para la cocina, para criar los hijos, para cuidar la chacra. […] No pueden tener DNI porque no van a viajar, ¿para qué van a tener DNI si son mujeres?». Y hacia fuera: «cuando sales afuera, eres indígena, eres mujer, te dicen nativa, chuncha, cholita. Se sufre discriminación». Negar el documento es negar la existencia jurídica, dejar a la mujer fuera del Estado además de fuera de la movilidad. Sobre ese trasfondo, Antazú tradujo el avance en una conquista concreta, el punto 15 de la Agenda Grande:

> *«Llegando en esta última gestión, vimos que en la Agenda Grande no había la participación de la mujer. Hemos logrado que el punto 15 diga: garantizar la participación efectiva y paritaria de las mujeres indígenas amazónicas en todos los espacios y niveles de toma de decisión.»*

El movimiento político clave de su intervención es ese paso del testimonio a la norma: la discriminación vivida se vuelve un punto de agenda exigible. Y el liderazgo que ella encarna no copia los marcos del feminismo urbano, sino que transforma las estructuras organizativas desde lógicas propias, articulando etnicidad y género, como han documentado los estudios sobre los movimientos de mujeres indígenas en el Perú (Oliart, 2008; Rousseau y Morales Hudon, 2018). No

es casual, en ese sentido, que el litigio que llevó al río Marañón a ser reconocido como titular de derechos también haya sido conducido por una federación de mujeres: la defensa del territorio y el liderazgo femenino vienen, cada vez más, anudados.

La misma Antazú dio la imagen más recordada del territorio como totalidad de vida: «ahí está nuestro mercado, ahí está nuestra ferretería, ahí está nuestra farmacia. […] El bosque es todo para nosotros». La frase es cotidiana a propósito, y por eso funciona: el bosque no es paisaje ni recurso, es la despensa, la herramienta y la botica. Antazú lo ancló en la pandemia, que probó el valor de los saberes propios: «en esta pandemia, a nosotros no nos ayudó el gobierno. Nosotros nos defendimos con nuestra verbena, nuestra quina-quina. Si no hubiera sido por esos conocimientos, no hubiéramos vivido». En el momento de mayor ausencia del Estado, lo que sostuvo la vida fue la medicina propia.

René Sebastián completó la idea por el lado de la biopiratería: «esos conocimientos muchas veces nos piratean: se van a estudiar los científicos, lo procesan y otra vez nos venden como pastillas», que pone nombre a un mecanismo más amplio que es el modo en que las cadenas de la «bioeconomía» pueden reproducir patrones coloniales cuando se apropian del conocimiento indígena sin sus productores ni su consentimiento, lo que la literatura amazónica reciente ha llamado bioepistemicidio (Gebara et al., 2023). A esa denuncia sumó el trabajo de recuperación cultural de la Nación Yine: el rescate de la iconografía, de más de cien diseños históricos han recuperado unos treinta, la defensa de la lengua «en los colegios fuimos rechazados; no querían que hablara mi lengua» y la soberanía alimentaria, con trece eventos de recuperación de semillas junto a los Matsigenka y los Ese Eja

.

El reverso de esa afirmación es la pérdida, que en su forma extrema es demográfica. Reátegui comentó que «hasta ahora hemos perdido 18 pueblos indígenas: se han extinguido. Algunos [de los que quedan] tienen una población de 800 habitantes, 300 en otro, 1500 en otro. Si no se trabaja de manera articulada, estos pueblos van a seguir extinguiéndose». «Se han extinguido» no admite eufemismo. De ahí el llamado a que los jóvenes profesionales «sigan hablando su idioma», y la preocupación de Antazú por la vergüenza de los que migran: «sobre todo si ya se han ido a la universidad, ya no son yánesha, ya son limeños».

En el diálogo con el público, el eje se concretó en una pregunta sobre la distancia entre la conquista normativa y su efecto real: cómo logra la organización nacional que sus avances «aterricen» en los pueblos y se sientan compartidos, a propósito de una experiencia frustrada de articulación en el VRAEM. Antazú respondió con resultados de su propia gestión: tras tres años de talleres de defensa territorial «hay mujeres presidentas de organización, de federación, y jefas de comunidad», y al próximo congreso de AIDESEP llegarán «nueve mujeres, nueve dirigentes y nueve jóvenes», fórmula que institucionaliza de un solo gesto la paridad y la incorporación juvenil. Enumeró los programas en curso que materializan ese aterrizaje: el proyecto «Armonía» en la Selva Central, de cuatro años, sobre salud, mujer y violencia; una línea de emprendimientos de artesanas y artesanos con apoyo de la cooperación; y un convenio de titulación con PROFONANPE para sanear comunidades. La artesanía, observó Cauper en la misma dirección: en el caso shipibo-konibo, las artesanas venden su arte y aportan una parte al sostenimiento del propio consejo. La cultura es, también, base material del autogobierno.

Las chacras integrales que reivindicó Antazú, «para alimentarse y para estar fuertes, para que los niños crezcan fuertes y sean inteligentes», frente al monocultivo y la comida industrial cierran el eje: no se gobierna un territorio que se vacía de hablantes, de saberes y de jóvenes que se reconozcan en él.

2.5. Amenazas convergentes y captura del Estado: economías ilegales, narcopolítica, PIACI

Sobre la memoria del despojo, y frente a la apuesta del autogobierno, la mesa trazó un diagnóstico común y oscuro del presente: los territorios no enfrentan la ausencia del Estado, sino su captura por las economías ilegales. Los cinco coincidieron en que el narcotráfico, la minería y la tala ilícitas no prosperan en «vacíos de Estado», sino con su complicidad, un patrón que la investigación reciente sobre el extractivismo ilícito en la Amazonía peruana describe como una territorialización criminal enquistada en las propias instituciones regionales y locales (Soberón, 2024). Noningo lo dijo sin matices al cerrar:

«Hay presencia de minería y tala ilegales en toda la Amazonía, aliadas con organizaciones criminales nacionales e internacionales. Y el Estado peruano —los congresistas, los poderes del Estado— corrompidos. Los soldados, policías, fiscales, congresistas financiados por la minería ilegal. ¿Cómo el Estado peruano le dice a la ONU que defiende la Amazonía, la biodiversidad, cuando existen políticas de extractivismo vigente, sin fin: petróleo, oro, madera, monocultivos?»

Hay dos denuncias encadenadas. Una, la de la captura: no funcionarios sueltos, sino los «poderes del Estado» financiados por la economía ilegal. Otra, la de la hipocresía diplomática: el mismo Estado que ante la ONU se presenta como guardián de la biodiversidad sostiene «políticas de extractivismo vigente». La contradicción es interna al Estado: una mano firma compromisos climáticos mientras la otra concesiona el bosque, la misma que se ha analizado para el caso amazónico entre la conservación global y la inversión extractiva sobre territorios indígenas (Merino y Chinchay, 2022). Noningo apuntó incluso al BID como promotor de ese extractivismo «junto con el Estado peruano», y extendió la denuncia al circuito de la cooperación y la inversión internacional. Cauper bajó la denuncia a un relato concreto:

> *«La política se ha convertido en narcopolítica: nuestros gobernadores regionales son parte, nuestros fiscales son parte, nuestros policías son parte. De [los] ciento y tantos casos [que denunciamos] ya no nos dan respuesta. […] En la comunidad de Flor de Ucayali, la Guardia Indígena con la DINANDRO intervenimos juntos, y la DINANDRO no quería entrar, no quería levantar [con] el helicóptero, porque eran parte. […] Por eso hemos creado nuestro propio sistema, que es la Guardia Indígena, para actuar. Pero lamentablemente corre riesgo, porque nuestro trabajo no es ese.»*

«Narcopolítica» es un diagnóstico institucional: un Estado cuyas instancias de combate al crimen, como la fiscalía o la policía, están integradas a él. El relato de Flor de Ucayali lo vuelve palpable: en una intervención conjunta, fue la propia unidad antidrogas la que «no quería entrar» porque sus efectivos estaban metidos. La consecuencia es la clave de toda la mesa en materia de seguridad: ante un Estado capturado, los pueblos «han creado su propio sistema». Y aquí Cauper hace algo

que conviene subrayar: no celebra esa autonomía, la marca como riesgo y como sobrecarga: «nuestro trabajo no es ese». La guardia indígena es una suplencia forzada de funciones del Estado, asumida bajo amenaza directa, en un contexto donde el asesinato de defensores ambientales se ha vuelto sistemático y cada vez más impune (De La Cruz Huamán, 2023). Reconocerla como necesidad y como peligro a la vez es de lo más lúcido que dijo.

La crítica de Cauper llegó hasta el corazón del discurso conservacionista, y le dio la vuelta a la acusación de siempre contra los pueblos:

> *«De estas 260 áreas protegidas, ¿cuántas son verdaderamente protegidas? Yo puedo decir: ninguna. Porque en estas áreas protegidas están los aeropuertos clandestinos, están llenos de cocaleros, están traficando tierra, y el SERNANP no dice nada. […] Nosotros no vemos tanto el tema de conservación; lo vemos en manejo, cuidado y aprovechamiento en forma ordenada.»*

La oposición habitual entre conservación estatal, científica, reconocida como legítima, y el uso indígena, siempre sospechoso de degradar, queda invertida en esta declaración. Son las áreas protegidas oficiales las que albergan pistas clandestinas y cocales bajo la mirada quieta del SERNANP, mientras los pueblos que viven dentro quedan «limitados, sancionados, perseguidos». A eso sumó un agravio procedimental: la aprobación de los planes maestros de esas áreas «sin consulta previa», es decir, la imposición del instrumento mismo que ordena el uso del territorio. La distinción que propone entre «conservación», que congela el territorio y expulsa a quien lo habita, y el «manejo, cuidado y aprovechamiento ordenado», que lo gestiona vivo, coincide con la crítica académica a unos modelos que oscilan entre el co-manejo nominal y la transferencia de responsabilidades sin transferencia real de poder (Sarmiento Barletti y Rolando, 2024). Un dato relevante es que donde el co-manejo de áreas de conservación regional ha funcionado mejor, como en el ACR Maijuna-Kichwa, se reportan ganancias en abundancia de recursos y en seguridad comunitaria, pero también déficits persistentes de apoyo estatal y de participación equitativa (Arcos Cano et al., 2026). Contra el discurso vacío, Cauper puso una meta que se puede verificar: en las 20 bases de la Guardia Indígena Shipibo, sobre unas 400 000 hectáreas, llegar en diez años a «cero carreteras, cero cocaleros, cero de ningún tipo de actividad [ilegal]» para poder ir a una COP «a decir: sí, estamos trabajando».

El caso más extremo lo trajo René Sebastián con los pueblos en aislamiento. Reivindicó a los Mashco Piro como parientes históricos de los Yine, dio una etimología que los inscribe en la misma historia cauchera desde una apreciación a la sobrevivencia en el monte «Mashco Piro significa "machos piros" que se han escapado de las manos de los caucheros» y formuló su propuesta: «como Nación Yine queremos manejar ese territorio ancestral juntamente con nuestros hermanos aislados. A eso le decimos gobernanza territorial de los yines y mashco piros». La idea es audaz: extiende el autogobierno a la protección de quienes, por definición, no pueden gobernarse en los términos del Estado, y reclama para la Nación Yine, como pariente y vecino, la corresponsabilidad de gestionar la Reserva Territorial Madre de Dios. Sobre ese territorio, René denunció varias amenazas a la vez: el mercurio —cifró en «300 toneladas» anuales el vertimiento en Madre de Dios, con la advertencia de un Minamata amazónico—, las pistas clandestinas, los «drones en las noches» de origen desconocido, entre otras amenazas. Estas denuncias se sostienen, eso sí, sobre

un contexto documentado: desde junio de 2024 se multiplicaron los avistamientos de Mashco Piro en torno a Monte Salvado, sobre el río Las Piedras, en relación con la expansión de la concesión maderera de Canales Tahuamanu —unas 53 000 hectáreas certificadas por el FSC y más de 200 kilómetros de caminos forestales, con la certificación suspendida en 2024 tras varios encuentros letales—, según FENAMAD, Survival International y el proyecto MAAP (Finer y Ariñez, 2024). La territorialidad estacional de los Mashco Piro y la presión de las concesiones forestales sobre ella han sido documentadas por especialistas vinculadas a su protección, que plantean la ampliación y recategorización de la Reserva Territorial Madre de Dios como medida urgente (Huertas Castillo, 2024). En cuanto al mercurio, las estimaciones técnicas disponibles ubican la emisión anual al ambiente en torno a 181 toneladas (Artisanal Gold Council, 2018; CINCIA, 2022); la cifra de René debe leerse como un orden de magnitud, pero la escala industrial del problema que denunció está fuera de discusión. Y no es un problema solo ambiental. Los estudios de exposición en Madre de Dios muestran que una parte considerable de la población supera, por la vía del consumo de pescado, los niveles de mercurio que la Organización Mundial de la Salud considera tolerables (Feingold et al., 2020). Visto así, la contaminación toca el corazón mismo del autogobierno: no se gobierna un territorio cuyo sistema alimentario está envenenado, de modo que el mercurio convierte la soberanía territorial en una cuestión, también, de salud pública.

El público concentró aquí buena parte de sus preguntas, y entró por la coyuntura electoral. Se preguntó si alguno de los dos candidatos a la segunda vuelta se había acercado a los pueblos, incluida la ratificación del Acuerdo de Escazú, y qué se piensa frente a la minería ilegal, con la observación de que ambos «tienen vínculos con esta minería ilegal». Noningo fue directo con ambos candidatos: «ellos son mineros ilegales, ¿qué van a proponer?», y lo contrapuso a la economía propia wampís a través de proyectos socioproductivos «que están ya en marcha, piscigranjas, cacao, plátano; estoy hablando de lo que existe, no estoy soñando». René, sobre los mismos candidatos, comentó que estos «no se ven, vivimos distanciados» y comentó sobre el poco acceso a internet en las comunidades y acceso a la información electoral para «estar informados» como en las ciudades. Otra intervención del públicocomentó sobre que el GTANW «dijo alto a la minería ilegal», pero esta sigue avanzando porque algunas comunidades terminan pactando con ella a cambio de «pequeños regalos». Noningo comentó que la gobernanza originaria «está muy complicada, en riesgo de desaparecer», por el «pensamiento disruptivo de la juventud actual» y la tentación de «negociar con las mineras». La respuesta wampís es a la vez tecnológica y normativa: el Pacto Sociopolítico, una «estación geoespacial» propia con GPS e imágenes satelitales que operan gpsistas capacitados, las guardias Charip en los ríos, un régimen de sanciones interna, y Noningo añadió que hay «algo más, pero ese algo más no es público, es algo secreto».

El mismo bloque amplió el diagnóstico hacia las fronteras y los aislados. Ante la pregunta por la gobernanza en las fronteras de Loreto y Ucayali —el avance de la coca y la tala, y qué se piensa «más allá de la Ley PIACI» frente al desborde del Ministerio de Cultura—, Cauper enlazó la autodefensa con la protección de los aislados por la vía de los corredores: «si nosotros no nos autoprotegemos, va a ser difícil proteger a otros pueblos que están atrás de nosotros», y citó el corredor territorial de Ucayali y al pueblo en aislamiento Nahua. Esa imagen de los corredores tiene respaldo en la investigación reciente, que muestra cómo, en franjas como la del Purús-Manu, los pueblos quedan a la vez como gestores de sus territorios y como recursos, u obstáculos, de las fronteras extractivas y delictivas que los rodean, de modo que su autogobierno es la primera

línea de protección de los aislados que viven detrás (Rolando y Sarmiento Barletti, 2025). René, por su parte, denunció la presencia errática del Ministerio de Cultura en la Reserva Territorial Madre de Dios. Sobre la capacidad misma de denunciar la violencia bajo un Estado capturado —otra pregunta del público—, lo más duro volvió a decirlo Cauper, con su cifra de «cien y tantos casos» sin respuesta; y Antazú añadió lo que hace AIDESEP para suplir esa ausencia: un Sistema de Alerta Temprana con drones para denunciar invasiones y el envío de botiquines a las comunidades por donde «bajan los aislados». Reátegui, por su parte, calificó la minería ilegal de «bien compleja, cada vez más compleja», recordó que la responsabilidad primaria es del Estado, citó el caso del GTANW que controló a policías vinculados a ella, reiteró la disposición a presentar agendas «al gobierno que entre, cualquiera que sea» y puso el dedo en la raíz: el Estado «nunca ha implementado el acta de acuerdo entre el pueblo indígena y el Estado».

La autocrítica más cruda sobre el trato con el poder político vino, también, de Cauper, que relató su paso por tres gobiernos. Con Pedro Castillo: «cuando yo estuve de presidente [de AIDESEP] presenté una agenda a Castillo; lejos de eso, convocó una reunión paralela queriendo crear otra organización». Con los dos gobiernos siguientes, todavía más directo: ingresaron dos veces a Palacio de Gobierno —una con Dina Boluarte, otra con José Jerí—, y de las dos dijo lo mismo: «solo fachada de fotografías. ¿Qué hemos logrado? Nada. […] No nos utilicen por nuestro kushma; que sea una reunión intercultural». «No nos utilicen por nuestro kushma» —por la vestimenta exhibida como adorno legitimador en la foto— fue una de las frases más punzantes de la tarde. De esa misma lucidez salió el reconocimiento de los límites del diálogo: «lo que nos falta hacer es una movilización amazónica tan grande […] convertir en políticas públicas como hacíamos antes». Cauper sabe que el trato «de nivel a nivel, con presupuestos claros» que reclama no se consigue solo con buenos modales en la mesa, sino también con capacidad de presión en la calle.

2.6. La interpelación a la academia: alianza sin extractivismo

Desde la sala se hicieron dos preguntas que convergen: una sobre las alianzas posibles entre las comunidades y naciones y los apoyos académicos para la gestión de los recursos —cabeceras, quebradas, ríos— desde la autonomía; otra sobre las alianzas necesarias entre los pueblos, la academia y las organizaciones de derechos humanos frente a la ausencia estatal. Respondieron los cinco, con tonos distintos que vale separar.

El más crítico fue Noningo, con un reproche de frente:

> *«La academia está encapsulada en todo sentido; muchos de ustedes no conocen la Amazonía. […] Forestales: en vez de estar estudiando árboles de África, ¿por qué no estudian la Amazonía? Expandan su cerebro más allá de Lima, más allá de Ayacucho, escribiendo libros, revistas, publicando, a través de investigación.»*

El reproche no es a la academia como tal, sino a su ensimismamiento: una academia «encapsulada» que estudia lo lejano e ignora lo propio, que escribe sin pisar el territorio del que habla. Cauper, más instrumental, dijo qué tipo de alianza buscan los gobiernos autónomos: «queremos que los académicos nos ayuden a sacar cuál es el proceso que estamos buscando, qué es lo que queremos en ejercicio de nuestro derecho de libre determinación. […] Que [la academia] ayude, que ponga una agenda

de lo que pasa en la Amazonía». Es una demanda de sistematización: la academia como aliada para documentar y ordenar un proceso que los pueblos ya viven, pero que necesitan traducir a un lenguaje que el Estado y la cooperación reconozcan. Reátegui la puso en clave de política pública —«sería interesante firmar convenios para desarrollar de manera sostenible las plantas medicinales, los saberes ancestrales, la salud, generando políticas públicas»— y René, en clave relacional: «yo quisiera buscar aliados como Nación Yine; ustedes son profesionales que me pueden ayudar para conservar nuestros bosques».

La alianza no se ofrece sin condición. Cauper marcó el límite con la misma frase con que había denunciado la instrumentalización política: «no nos utilicen por nuestro kushma; que sea una reunión intercultural». El principio vale igual para el Estado y para la academia. Los pueblos colaboran, pero no aceptan ser objeto de una nueva extracción, ahora de conocimiento, que los exhiba sin convertirlos en sujetos de la investigación. Es la vieja diferencia, discutida hace tiempo en la antropología comprometida, entre investigar sobre los pueblos e investigar con ellos y al servicio de sus agendas (Hale, 2006). La academia es bienvenida como aliada, no como nuevo agente extractivo. Y conviene decirlo, porque es la apuesta del propio SEPIA al armar esta mesa: invertir la jerarquía habitual del conocimiento y poner a los dirigentes como autoridades sobre sus propios procesos, no como informantes de una investigación ajena.

3. Síntesis y tensiones transversales

Vista en conjunto, la mesa cuenta un solo movimiento histórico desde cinco lugares distintos: el paso de una territorialidad fragmentada y tutelada —la comunidad nativa como unidad mínima que reconoce el Estado— a una territorialidad integral y autogobernada, con el pueblo o nación como sujeto político y, en su extremo, con el propio territorio reconocido como sujeto de derecho. Ese movimiento se entiende mejor en el cruce de varias tradiciones que en una sola: la que lee la libre determinación territorial como derecho humano anclado en la preexistencia (García Hierro y Surrallés, 2009); la que mostró los límites de la titulación comunal como mecanismo de fragmentación (Chirif y García Hierro, 2007); la que estudia las autonomías latinoamericanas en la tensión entre el ejercicio de facto y el reconocimiento de jure (González, 2015; Tockman et al., 2015); y la que entiende estos procesos como una política que reimagina la nación y obliga a reinventar el Estado (Gómez, 2018; Merino, 2021).

La composición misma del panel dice algo que conviene leer antes de las tensiones, porque los cuatro gobiernos no representan cuatro modelos paralelos, sino cuatro momentos de un mismo proceso, y verlos juntos convierte una fotografía en una secuencia. La Nación Wampís, con diez años de funcionamiento, estatuto, pacto sociopolítico y estación geoespacial, encarna la fase de la consolidación, y su problema ya no es constituirse sino sostenerse: la erosión interna, la juventud tentada por la minería, el desgaste de la autoridad propia. El Gobierno Awajún, constituido en 2021, está en la fase de la construcción institucional, repartido en dieciocho sectores y centenares de comunidades que hay que articular bajo una sola conducción. El Consejo Shipibo-Konibo trabaja sobre un territorio agujereado por ciudades y carreteras, de modo que su tarea es lograr el reconocimiento del «cuarto nivel» para gobernar lo discontinuo. Y la Nación Yine, recién constituida en 2024, enfrenta el problema previo a todos: constituir al sujeto mismo —recuperar la lengua, el Plan de Vida, la condición de pueblo capaz de hablar como uno—. La autonomía no es, entonces, un estado que se tiene o no se tiene, sino un gradiente: cada gobierno muestra el problema que el siguiente todavía no alcanza y el anterior ya superó. Lo que para los Yine es horizonte, los Wampís ya lo dejaron atrás.

Hay además una dimensión de escala que recorre toda la mesa. La estrategia indígena no opera en un solo plano: construye autoridad de hecho en el territorio —el cuarto nivel, las guardias, las sanciones internas—, disputa al mismo tiempo la institucionalidad del Estado en el plano nacional —AIDESEP, la Política Nacional de Pueblos Indígenas, el cumplimiento de las actas— y contesta el régimen global de la conservación y el clima en el plano internacional, con la denuncia de la postura del Estado ante la ONU, el señalamiento del BID y la meta de llegar a una COP «a decir: sí, estamos trabajando». Estos planos no son sucesivos sino simultáneos y se apalancan entre sí: la autoridad ejercida de hecho en el río es la que da legitimidad para sentarse en la mesa nacional, y el foro internacional es la palanca con que se presiona al Estado nacional. La apuesta de fondo, como ha argumentado la literatura reciente, no se agota en lo nacional: sería una Amazonía plurinacional capaz de dar cabida a las soberanías indígenas también en la gobernanza internacional de la cuenca, hoy todavía estrecha en su reconocimiento de la autodeterminación (Merino, 2025).

Dicho esto, un balance no puede quedarse en la síntesis armoniosa. Lo que distingue a esta mesa no son tanto sus consensos como las tensiones que sus propios protagonistas pusieron sobre la mesa y que ninguno resolvió. Son ellas, y no los acuerdos, las que marcan la agenda.

La que ordena a las demás es la que separa la autonomía de facto del reconocimiento de jure. Los cinco gobiernos ejercen autoridad territorial sin que el Estado los reconozca como nivel de gobierno. El «cuarto nivel» de Cauper, con presupuesto propio, es justamente ese reconocimiento que falta. Mientras la brecha siga abierta, los gobiernos territoriales operan en una zona gris donde su legitimidad es interna y su estatus legal, nulo, con el riesgo —conocido en otras experiencias de la región— de quedar como «autonomías sin autonomía» o, peor, atrapados en un reconocimiento que disciplina más de lo que habilita (González, 2015; Tockman et al., 2015).

Otra tensión corre entre el diálogo y la movilización. Toda la mesa —y la propia manera de trabajar del SEPIA— privilegia el diálogo, la reunión «de apu a apu», la alianza. Pero los dirigentes saben que el diálogo, solo, no rinde frente a un Estado que los recibe «para la foto». Cauper lo dijo sin vueltas: lo que falta es «una movilización amazónica tan grande» para convertir las propuestas en políticas «como hacíamos antes». La autonomía no se negocia únicamente en la mesa; también se impone en la calle. Omitir esta tensión sería presentar un movimiento más dócil de lo que es.

Más incómoda es la distancia entre el discurso contra el extractivismo y el pacto interno con la economía ilegal, y la mesa la expuso con honestidad. Los gobiernos declaran «alto a la minería ilegal», pero —lo señaló el público y lo admitió Noningo— hay comunidades que terminan pactando con ella por «pequeños regalos», y una juventud tentada a «negociar con las mineras». La amenaza, entonces, no es solo externa. El autogobierno compite, dentro de su propio territorio, con una economía ilegal que ofrece dinero al contado. Por eso la respuesta wampís combina vigilancia tecnológica, sanción interna y, sobre todo, una economía propia capaz de ofrecer algo material a cambio. Sin esa alternativa, el discurso se queda sin piso.

La guardia indígena, a su vez, es a la vez logro y peligro. Las guardias —Charip wampís, ORGI shipiba, el Sistema de Alerta Temprana de AIDESEP— son la construcción más visible de autoridad propia. Pero, como insistió Cauper, son una suplencia forzada de funciones del Estado, asumida bajo amenaza —«nuestro trabajo no es ese», «corre riesgo»—. El pueblo que asume la seguridad que el Estado abandonó queda, por eso mismo, expuesto a la criminalización y a la violencia letal contra sus defensores (De La Cruz Huamán, 2023).

Y separando la articulación federativa de la competencia generacional queda otra fractura que los propios ponentes nombraron. Los cinco negaron el cisma entre AIDESEP y los gobiernos territoriales y lo presentaron como un mismo proceso, con AIDESEP camino de convertirse en coordinadora de pueblos. Pero ellos mismos señalaron lo que persiste: la dirigencia mayor lee la articulación como continuidad, mientras los cuadros jóvenes la leen todavía como competencia. La unidad es real arriba y disputada abajo, y conviene no leer esa fractura generacional como un detalle menor, porque reaparece en la tensión anterior: es la misma juventud que algunos dirigentes ven tentada por la minería. El relevo generacional es, al mismo tiempo, la condición de continuidad del proyecto y su punto más frágil.

La palabra misma de «nación» atraviesa, en fin, todo lo anterior. Noningo admitió que es un préstamo adoptado «para provocar al Estado», pero insistió en que la autonomía «nace del propio seno de AIDESEP», como «culminación ideológica» de cincuenta años de organización. La categoría es, al mismo tiempo, un arma retórica hacia afuera y una convicción construida hacia adentro. Esa doblez —usar la palabra del otro para nombrar lo propio— es la marca de la política indígena contemporánea (Greene, 2009; Hale, 2020).

Vale la pena una observación reflexiva sobre el propio marco del evento, porque la mesa hizo con su título algo parecido a lo que hizo con la palabra «nación». El ciclo se anunció como «conservación de la biodiversidad y gobernanza de territorios indígenas», uniendo ambos términos con una conjunción que los presenta como dos asuntos distintos a equilibrar. La mesa disolvió esa conjunción. Cauper fue explícito —«nosotros no vemos tanto el tema de conservación; lo vemos en manejo, cuidado y aprovechamiento en forma ordenada»—, y con ello no rechazó la conservación: la reubicó como resultado del autogobierno y no como meta separada. La pregunta deja de ser si los pueblos conservan lo suficiente y pasa a ser si la conservación estatal conserva algo, cuando de las 260 áreas protegidas «ninguna», según Cauper, está libre de pistas clandestinas y cocales. Es una subversión del marco conservacionista desde dentro, y tiene respaldo empírico: el control efectivo de los territorios indígenas reduce la deforestación (Blackman et al., 2017), mientras que el co-manejo estatal oscila entre la responsabilización sin poder y los avances frágiles que dependen de un apoyo que el Estado no sostiene (Sarmiento Barletti y Rolando, 2024; Arcos Cano et al., 2026).

Tres hilos, finalmente, dan unidad a todo lo anterior. El primero es que los gobiernos territoriales no se presentan como reacción defensiva de supervivencia, sino como propuesta: una autonomía ejercida de hecho que, una vez firme, busca empujar la transformación del propio Estado hacia un horizonte plurinacional. El segundo es que esa transformación se piensa siempre pegada a la reproducción de la vida —cultural, lingüística, alimentaria, de género—. No hay autogobierno sin pueblo que gobernar, ni desarrollo, como resumió Cauper, que merezca el nombre si no se sostiene en la libre determinación y en el cuidado de la vida; ningún pueblo, recordó, se ha desarrollado a costa de la minería o la tala: «primero me tiene que mostrar una comunidad, un pueblo desarrollado con minería […] para yo también predicar para mi pueblo». El tercero, y el más de fondo, es que toda la mesa fue un ejercicio sostenido de disputa de categorías. Lo que los dirigentes discutieron, una y otra vez, no fueron solo políticas sino palabras: «gobernanza», «esencias» en lugar de «principios», «nación», «complementariedad», el río como «sujeto» y no como «recurso», «manejo» en lugar de «conservación». Cada una de esas reformulaciones es un acto político, porque cambiar la categoría con que se nombra un territorio es cambiar quién tiene autoridad sobre él. Y es, también, la apuesta epistémica del propio SEPIA llevada a su consecuencia: los dirigentes no comparecieron como informantes que aportan datos a los conceptos de la academia, sino como productores de conceptos por derecho propio. Que esa disputa se diera, además, en la antesala de una segunda vuelta con dos candidatos señalados por sus vínculos con la minería ilegal, subraya la última asimetría de la tarde: la de un proyecto que se piensa en siglos y en generaciones frente a un Estado atrapado en el cortoplacismo de un ciclo electoral capturado.

4. Cierre y agenda

La Mesa 2 mostró un movimiento indígena en un momento de madurez, en el que la gobernanza territorial ha dejado de plantearse como reivindicación cultural o demanda de servicios para volverse propuesta de reforma del Estado: el «cuarto nivel» de Cauper, la plurinacionalidad «desde abajo» que asoma en el GTANW y el GTAA, el territorio integral como unidad de reconocimiento y el río como sujeto de derecho como horizonte. Por debajo de todas esas propuestas hay un solo desplazamiento de paradigma, y conviene enunciarlo con claridad porque es el que ordena la agenda: el paso de una conservación entendida como fortaleza —que congela el territorio, excluye a quien lo habita y mide el éxito por la ausencia de gente— a una conservación entendida como resultado del manejo, es decir, como efecto de un territorio bien gobernado por su pueblo. Ese desplazamiento no es retórico; tiene consecuencias de política pública concretas, porque obliga a repensar el modelo de áreas protegidas, el régimen de co-manejo y la propia distribución de competencias entre el SERNANP y los gobiernos territoriales.

La coyuntura electoral de 2026 no fue telón de fondo, sino prueba de fuego: según los propios panelistas, ninguno de los candidatos a la segunda vuelta ofrece garantías frente a la minería ilegal, y la autocrítica de Cauper sobre las fotos en Palacio, con Boluarte y con Jerí, es una advertencia contra la instrumentalización política de los pueblos. Al cerrar, la moderadora Fabiola Yeckting recogió los ejes de la tarde —«territorialidad integral, identidad cultural, autodesarrollo y autoprotección, guardias indígenas, alianza académica, propuestas a partir de las identidades culturales, participación de las mujeres, principios de alianza, de libre decisión, diálogo directo y defensa de los bosques»— y agradeció, en nombre del Comité Directivo del Seminario, la participación de los panelistas.

De la mesa salen una agenda de investigación y otra de incidencia, que conviene leer no como listas paralelas sino como capas de una misma estrategia: los pueblos construyen autoridad de hecho en el territorio; litigan para que esa autoridad se traduzca en derechos exigibles —la vía que abrió la sentencia del Marañón—; presionan por legislación y presupuesto que reconozcan el «cuarto nivel» y hagan cumplir lo ya firmado; y, cuando esos canales se cierran, recurren a la movilización. Investigación e incidencia se sostienen sobre esa arquitectura: la primera produce la evidencia y la sistematización que la segunda necesita para ser exigible.

En investigación quedan abiertas al menos seis líneas. La sistematización comparada de los procesos de autogobierno —Wampís, Awajún, Shipibo-Konibo, Yine— en sus distintas fases es exactamente lo que Cauper pidió a la academia, y el gradiente descrito más arriba la vuelve especialmente fértil: comparar gobiernos en distintos momentos permite anticipar los problemas de cada fase. El estudio de la viabilidad de la economía propia —proyectos socioproductivos, bioeconomía, artesanía— como alternativa real a las economías ilegales debe encarar, sin esquivarla, la pregunta incómoda de por qué algunas comunidades pactan con ellas. La documentación del monitoreo territorial y la tecnología propia —la estación geoespacial wampís, el uso de GPS e imágenes satelitales, el Sistema de Alerta Temprana con drones de AIDESEP— es un terreno de colaboración con la academia hoy poco trabajado y de clara continuidad con el eje tecnológico de la Mesa 2 del SEPIA XXI; existe ya evidencia experimental peruana sobre el monitoreo comunitario con alertas

satelitales de deforestación acompañadas de capacitación e incentivos para el patrullaje (Slough, Kopas y Urpelainen, 2021), cuyos resultados sobre la pérdida de bosque fueron alentadores pero no concluyentes, lo que vuelve a este un campo abierto para esa colaboración. El acompañamiento de la meta verificable de la ORGI —«cero ilícitos» en diez años sobre unas 400 000 hectáreas— es otra línea que la academia podría ayudar a medir, y que ofrece, de paso, un indicador concreto con el cual evaluar la eficacia del autogobierno frente a la del Estado. La documentación de la articulación entre AIDESEP y los gobiernos territoriales, y de su posible tránsito hacia una coordinadora de pueblos, es una quinta línea. Y queda el estudio del impacto sanitario y social de las economías ilegales —empezando por el mercurio—, donde la evidencia disponible muestra que una parte considerable de la población de Madre de Dios supera los umbrales de mercurio tolerables por consumo de pescado (Feingold et al., 2020): un dato que no es solo ambiental ni solo de salud, sino que toca la base material del autogobierno, porque no se gobierna un territorio cuyo sistema alimentario está contaminado.

En incidencia, la mesa dejó al menos seis demandas concretas. Respaldar la implementación, con presupuesto, de la recién aprobada Política Nacional de Pueblos Indígenas u Originarios al 2040 (Decreto Supremo 002-2026-MC, de abril de 2026), que culminó casi siete años de trabajo y cuya eficacia dependerá del financiamiento. Exigir, muy ligado a lo anterior, el cumplimiento de las actas de acuerdo ya firmadas entre los pueblos y el Estado, cuya inejecución es, en palabras de Reátegui, la raíz misma «del enfrentamiento y la crisis»; no basta con aprobar normas nuevas, hay que hacer cumplir las viejas. Impulsar el reconocimiento de los ríos como sujetos de derecho —el caso del río Las Piedras que planteó la Nación Yine—, una vía con precedente peruano tras la sentencia que reconoció al río Marañón y sus afluentes como titulares de derechos (Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024), con la advertencia de que ese reconocimiento exige construir alianzas jurídicas y sociales y no solo invocar la cosmovisión (Soliev, Pirscher y Schreiber, 2025). Reconocer la co-gobernanza yine–mashco piro de la Reserva Territorial Madre de Dios, que extiende el autogobierno a la protección de los pueblos en aislamiento. Defender y fortalecer la Ley PIACI, junto con el enfoque de corredores territoriales, frente a la presión maderera sobre los Mashco Piro y sus vecinos (Huertas Castillo, 2024; Rolando y Sarmiento Barletti, 2025). Y traducir el «punto 15» de la Agenda Grande en participación efectiva de mujeres y jóvenes, atendiendo demandas concretas como la conectividad en las comunidades.

Conviene detenerse en el pilar que la mesa nombró menos pero que sostiene a todos los demás: la economía propia. Las tensiones ya descritas dejaron claro que el autogobierno no se pierde solo por la represión externa, sino también por dentro, cuando la economía ilegal ofrece a las comunidades un ingreso que el proyecto autonómico no iguala. De ahí que las piscigranjas, el cacao y el plátano de los Wampís, la artesanía que sostiene al consejo shipibo, las semillas recuperadas de los Yine o los emprendimientos que AIDESEP impulsa con la cooperación no sean asuntos «productivos» menores, sino la condición material de la autonomía. Una bioeconomía indígena viable es, en este sentido, la pieza que falta para que el «alto a la minería ilegal» deje de ser una consigna y se vuelva una opción real; pero debe construirse con cuidado, porque las cadenas de valor de la bioeconomía pueden reproducir el viejo extractivismo del conocimiento si incorporan los saberes indígenas sin sus productores (Gebara et al., 2023). El reto, para la academia y para la cooperación, es acompañar esa economía sin convertirla en una nueva forma de despojo.

El marco internacional —el Convenio 169 de la OIT, vigente en el Perú desde el 2 de febrero de 1995, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas— sostiene jurídicamente estas demandas. A ello cabe añadir, como lectura que el relator desprende del énfasis de varias ponencias en la eficacia conservacionista del manejo indígena, una oportunidad estratégica: articular el reconocimiento de la integralidad territorial con la agenda global de conservación. Si la meta internacional de proteger el 30 % del planeta para 2030 ha de cumplirse, los territorios indígenas bien conservados son el activo más sólido que tiene el Perú, y su reconocimiento integral, probablemente la política de conservación más barata y más eficaz disponible. Es, además, el terreno donde la subversión del marco conservacionista que la mesa ensayó puede volverse propuesta de política: dejar de financiar la conservación que excluye y empezar a financiar el manejo que gobierna.

Queda una última cuestión, que la mesa dirigió a quienes la organizamos. La interpelación de los dirigentes a la academia no fue un adorno de cortesía: fue una condición. Cauper pidió ayuda para «sistematizar» el proceso, Noningo reprochó a una academia «encapsulada» que no pisa la Amazonía, y todos marcaron el límite —«no nos utilicen por nuestro kushma»—. Eso define una agenda también para el SEPIA: una investigación hecha con los pueblos y no sobre ellos, que documente y mida lo que ellos ya hacen —el avance hacia el «cero ilícitos», la viabilidad de la economía propia, la eficacia comparada del autogobierno frente a la del Estado— y que ponga esa evidencia a disposición de su agenda, no de la propia. La demanda final de la mesa, en el fondo, es una sola, y vale para el Estado y para la academia por igual: dejar de administrar «lo anterior» y reconocer —con presupuesto, con normas cumplidas, con investigación aliada y, si hace falta, ante la presión de la movilización— lo que los pueblos ya ejercen de hecho. El balance no puede cerrar en tono triunfal, porque la propia mesa no lo hizo: el Estado sigue capturado, la coyuntura electoral no augura aliados, el relevo generacional es tan prometedor como frágil y el mercurio sigue bajando por los ríos. Pero deja una certeza que ninguno de los cinco ponentes puso en duda: la gobernanza de estos territorios ya no se decide únicamente en Lima, y cualquier política que lo ignore seguirá administrando un país que, sobre el terreno, hace tiempo dejó de existir.

5. Bibliografía

- Arcos Cano, N., Gilmore, M. P., Benson, E., Valderrama, D., Dimitrie, D., & Griffiths, B. M. (2026). Indigenous perspectives on the co-management of a regional conservation area in the Peruvian Amazon. *Environmental Management*. https://doi.org/10.1007/s00267-025-02310-2
- Artisanal Gold Council. (2018). *Análisis del comercio de mercurio con especial referencia al uso en la minería de oro artesanal y de pequeña escala en el Perú*. AGC.
- Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2.ª ed.). CAAAP.
- Blackman, A., Corral, L., Lima, E. S., & Asner, G. P. (2017). Titling indigenous communities protects forests in the Peruvian Amazon. *Proceedings of the National Academy of Sciences,* 114(16), 4123–4128. https://doi.org/10.1073/pnas.1603290114
- Burneo Mendoza, R. (2018). Territorio Integral Indígena, una propuesta awajún. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 39*(85), 33–57. https://doi.org/10.28928/ri/852018/atc/burneomendozar
- Centro de Innovación Científica Amazónica (CINCIA). (2022). *Documento de síntesis científica: impactos ambientales de la minería ilegal en cuerpos de agua de la Amazonía peruana*. CINCIA.
- Chirif, A., & García Hierro, P. (2007). *Marcando territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. IWGIA.
- Congreso de la República del Perú. (1993). *Resolución Legislativa N.º 26253: Aprueban el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.*
- Corte Superior de Justicia de Loreto, Sala Civil. (2024). *Sentencia que confirma el reconocimiento del río Marañón y sus afluentes como titulares de derechos* (Exp. 00010-2022-0-1901-JM-CI-01) [confirmación de la sentencia del Juzgado Mixto de Nauta del 8 de marzo de 2024; demanda de la Federación Huaynakana Kamatahuara Kana].
- De La Cruz Huamán, R. B. (2023). La persistencia de la necropolítica: violencia contra los defensores indígenas ambientales en el Perú. *Tierra Nuestra, 17*(1). Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Espinosa, O. (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. *Anthropologica, 32*(32), 87–114. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201401.007
- Feingold, B. J., Berky, A., Hsu-Kim, H., Rojas Jurado, E., & Pan, W. K. (2020). Population-based dietary exposure to mercury through fish consumption in the Southern Peruvian Amazon. *Environmental Research, 183,* 108720. https://doi.org/10.1016/j.envres.2019.108720
- Finer, M., & Ariñez, A. (2024). *MAAP #216: Grupo indígena en aislamiento amenazado por la tala en el sur de la Amazonía peruana*. Monitoring of the Andean Amazon Project (MAAP).
- García Hierro, P., & Surrallés, A. (2009). *Antropología de un derecho: Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. IWGIA.

- Gebara, M. F., Ramcilović-Suominen, S., & Schmidlehner, M. F. (2023). Indigenous knowledge in the Amazon's bioeconomy: Unveiling bioepistemicide through the case of Kambo medicine. *Forest Policy and Economics, 154*, 103012. https://doi.org/10.1016/j.forpol.2023.103012
- Gómez, T. (2018). Repensando el Estado y la política desde la autonomía indígena: la construcción del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís. *Debates en Sociología, (47)*, 187–218. https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201802.007
- González, M. (2015). Indigenous territorial autonomy in Latin America: an overview. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 10*(1), 10–36. https://doi.org/10.1080/17442222.2015.1034438
- Greene, S. (2009). *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru.* Stanford University Press.
- Hale, C. R. (2006). Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology, 21*(1), 96–120.
- Hale, C. R. (2020). Using and refusing the law: Indigenous struggles and legal strategies after neoliberal multiculturalism. *American Anthropologist, 122*(3), 618–631. https://doi.org/10.1111/aman.13416
- Huertas Castillo, B. (2024, 1 de septiembre). Mashco Piro: territorialidad, extractivismo e iniciativas para su protección. *Debates Indígenas.*
- Instituto del Bien Común (IBC). (2016). *Tierras comunales: Más que preservar el pasado es asegurar el futuro. El estado de las comunidades indígenas en el Perú — Informe 2016.* IBC.
- Larrea Burneo, A. A. (2020). *Cosmopolítica territorial de la Nación Wampís: visiones de autonomía en la Amazonía peruana* [Tesis de Maestría, Université du Québec à Montréal].
- Larrea Burneo, A. (2023). Socio-ecological conflicts and (cosmo)political reconfigurations in the Peruvian Amazonia: The case of the Wampis Nation. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies, 48*(1), 113–136. https://doi.org/10.1080/08263663.2023.2142392
- Merino, R. (2021). *Socio-legal struggles for indigenous self-determination in Latin America: Reimagining the nation, reinventing the state.* Routledge.
- Merino, R. (2025). Indigenous sovereignties in international governance: Envisioning a plurinational Amazon. *Globalizations, 22*(4), 569–589. https://doi.org/10.1080/14747731.2024.2397254
- Merino, R., & Chinchay, A. (2022). Between the environment and the economy: Foreign investments, global conservation, and indigenous nations in the Amazon. *Globalizations, 19*(6), 887–896. https://doi.org/10.1080/14747731.2022.2035056
- Ministerio de Cultura del Perú. (2026). *Decreto Supremo N.° 002-2026-MC: Aprueban la Política Nacional de Pueblos Indígenas u Originarios al 2040.* Diario Oficial El Peruano, 9 de abril de 2026.
- Oliart, P. (2008). Indigenous women's organizations and the political discourses of indigenous rights and gender equity in Peru. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 3*(3), 291–308. https://doi.org/10.1080/17442220802462436

- Pretell Gomero, M. (2024). Marañón, the river that feels: Kukama Indigenous women leading the way in the struggle against environmental injustices in the Peruvian Amazon. *Journal of Latin American Geography, 23*(2), 155–164. https://doi.org/10.1353/lag.2024.a939023
- Rolando, G., & Sarmiento Barletti, J. P. (2025). Indigenous Peoples as resources and resource makers in Peruvian Amazonia. *The Journal of Peasant Studies, 52*(3), 513–538. https://doi.org/10.1080/03066150.2024.2374734
- Rousseau, S., & Morales Hudon, A. (2018). *Indigenous women's movements in Latin America: Gender and ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia.* Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-349-95063-8
- Sarmiento Barletti, J. P., & Rolando, G. (2024). Between co-management and responsibilisation: Comparative perspectives from two reservas comunales in the Peruvian Amazon. *Bulletin of Latin American Research, 43*(2), 104–119. https://doi.org/10.1111/blar.13539
- Slough, T., Kopas, J., & Urpelainen, J. (2021). Satellite-based deforestation alerts with training and incentives for patrolling facilitate community monitoring in the Peruvian Amazon. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 118*(29), e2015171118. https://doi.org/10.1073/pnas.2015171118
- Soberón, R. (2024). Territorialización, territorialidades y geografías del extractivismo ilícito en la región de Ucayali en Perú. *URVIO: Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad, (38),* 84–99. https://doi.org/10.17141/urvio.38.2024.6096
- Soliev, I., Pirscher, F., & Schreiber, M. (2025). The making of rights of nature: Nine patterns in a decade of empirical research on social-ecological drivers and actors. *Environmental Research Communications, 7*(7), 072001. https://doi.org/10.1088/2515-7620/ade5f2
- Surrallés, A., & García Hierro, P. (Eds.). (2004). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (Documento N.º 39). IWGIA.
- Tockman, J., Cameron, J., & Plata, W. (2015). New institutions of indigenous self-governance in Bolivia: Between autonomy and self-discipline. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 10*(1), 37–59. https://doi.org/10.1080/17442222.2015.1034442
- Tribunal Constitucional del Perú. (2010). *Sentencia recaída en el Expediente N.º 00025-2009-PI/TC* (vigencia y exigibilidad del Convenio 169 de la OIT desde el 2 de febrero de 1995).



sepia

Seminario Permanente de Investigación Agraria

Jr. María Parado de Bellido 150,
Urb. San Felipe, Magdalena del Mar, Lima
+ 51 1 902-4753 | sepia@sepia.org.pe
facebook.com/SEPIArural | @SEPIArural

www.sepia.org.pe