DOCUMENTO DE BALANCE

MESA DE DIÁLOGO

Experiencias de gobernanza territorial y saberes indígenas en diálogo









sepia
Seminario Permanente de Investigación Agraria

Mesa de diálogo: Experiencias de gobernanza territorial y saberes indígenas en diálogo.

SEPIA XXI, Oxapampa 2025

El contenido de esta publicación recoge las intervenciones presentadas durante la mesa de diálogo "Experiencias de gobernanza territorial y saberes indígenas en diálogo", en el marco del Seminario Bienal SEPIA XXI, realizado en la ciudad de Oxapampa del 18 al 22 de agosto de 2025. 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.

Relatoría de la mesa elaborada por:
Diego Rauzuri Montoya

Expositores:
Luis Tayori, Betty Rubio, Edson Mego Yana

Comentaristas:
Teresita Antazú, Armando Valdés Velásquez

Moderador:
Miguel Saravia

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, agosto 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

Experiencias de gobernanza territorial y saberes indígenas en diálogo © 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/

Con el apoyo de:

Ford Foundation

INTRODUCCIÓN

Mesa de diálogo "Experiencias de gobernanza territorial y saberes indígenas en diálogo"

La Mesa titulada «Experiencias de gobernanza territorial y saberes indígenas en diálogo» se desarrolló el 14 de agosto de 2025 en Oxapampa, y abordó las diversas formas de gobernanza territorial y la centralidad del conocimiento ancestral en la gestión del territorio. En esta Mesa, organizada conjuntamente por el SEPIA y la Wyss Academy para la Naturaleza de la Universidad de Berna, quedó reflejada la preocupación de ambas instituciones por comprender cómo se genera, valida y utiliza el conocimiento indígena en los procesos contemporáneos de defensa y gestión territorial.

El objetivo central de la Mesa fue crear un espacio en el que líderes indígenas de distintos pueblos amazónicos pudieran compartir sus experiencias de gobernanza territorial desde una perspectiva que privilegia el diálogo entre saberes ancestrales y herramientas contemporáneas. A diferencia de la mesa de diálogo («Experiencias de los gobiernos territoriales autónomos en la Amazonía peruana»), que se centró en los procesos autonómicos formalmente declarados, esta Mesa exploró una gama más amplia de estrategias territoriales: desde la construcción de la investigación propia Harakbut, pasando por el uso de tecnología de monitoreo por parte del pueblo Kichwa, hasta la elaboración de planes de vida en el territorio Kakataibo. Estos tres pueblos representan momentos y estrategias diferentes en el continuo de respuestas indígenas frente a las presiones territoriales amazónicas.

La Mesa se estructuró como un diálogo en el que los líderes indígenas se posicionaron como productores de conocimiento. Como expresó Meredith Castro, miembro del equipo de Wyss Academy, al presentar la Mesa, el propósito consistía en «entender las diferentes formas en las que se genera y se utiliza el conocimiento indígena, ancestral

y contemporáneo, y cómo este conocimiento contribuye a la gestión del territorio». Esta formulación reconoce que los saberes indígenas no son estáticos ni pertenecen únicamente al pasado, sino que se actualizan constantemente y se articulan con tecnologías y metodologías contemporáneas para responder a las amenazas presentes.

Participantes

La Mesa contó con las presentaciones de tres líderes indígenas que representan experiencias y enfoques diversos de gobernanza territorial en la Amazonía peruana:

- **Luis Tayori,** investigador Harakbut de la comunidad nativa de Puerto Luz, en el distrito del Manu, Madre de Dios. Tayori representa a una nueva generación de intelectuales indígenas que combinan formación académica occidental con conocimientos ancestrales de sus pueblos. Su trabajo se centra en la investigación sobre el uso y la ocupación ancestral del territorio Harakbut, así como en la documentación de conocimientos y sabiduría tradicional. Encabeza esfuerzos por reconstruir la memoria histórica Harakbut frente a una narrativa oficial de Madre de Dios que invisibiliza sistemáticamente a los pueblos indígenas. Su enfoque metodológico privilegia la oralidad como fuente de conocimiento y busca formar investigadores indígenas jóvenes capaces de producir sus propias narrativas territoriales.

- **Betty Rubio,** lideresa del pueblo Kichwa. En 2018 se convirtió en la primera mujer presidenta de la Federación de Comunidades Nativas del Medio Napo, Curaray y Arabela (FECONAMNCUA), en la provincia de Maynas, Loreto, rompiendo 32 años de liderazgo exclusivamente masculino en la organización. Rubio representa el cruce entre liderazgo femenino indígena y apropiación de tecnología para la defensa territorial. Como monitora ambiental desde 2017, fue pionera en el uso de drones, GPS y cámaras de vigilancia para documentar actividades ilegales en territorio Kichwa. Su experiencia es emblemática de cómo las mujeres indígenas están transformando las estructuras organizativas tradicionales y asumiendo roles de primera línea en la confrontación con economías ilegales, enfrentando el narcotráfico, la tala ilegal y la minería con riesgo directo para sus vidas.

- **Edson Mego Yana, i**ngeniero ambiental del pueblo Kakataibo, intérprete oficial de esa lengua reconocido por el Ministerio de Cultura y profesional con amplia experiencia en ONG como AIDER e IBC. Mego Yana representa el perfil del profesional indígena técnico que mantiene un pie en las instituciones comunales y el otro en el mundo de las políticas públicas y la cooperación internacional. Su participación en la Mesa se

centró en compartir la experiencia del pueblo Kakataibo en la construcción de planes de vida y en estrategias de gestión territorial frente a presiones extremas del narcotráfico. El pueblo Kakataibo enfrenta una de las situaciones más graves de violencia en la Amazonía peruana: seis líderes asesinados desde 2020 según FENACOKA, la tasa más alta de asesinatos de defensores ambientales a nivel nacional.

Comentaristas

La Mesa contó con dos figuras de gran relevancia:

- **Teresita Antazú**, del pueblo Yanesha, es lideresa y defensora de derechos indígenas con una trayectoria histórica en el movimiento indígena amazónico. Fue la primera mujer en ocupar el cargo de Cornesha (máxima autoridad) de la Unión de Nacionalidades Asháninka Yanesha, la primera mujer indígena dirigente regional de ARPI Selva Central y dirigente del Consejo Directivo Nacional de AIDESEP por dos períodos. Su participación como comentarista no fue casual: Antazú encarna la larga memoria de las luchas indígenas por el territorio y los derechos, y puede contextualizar históricamente los procesos que los ponentes describieron. Además, como mujer Yanesha hablando en territorio Yanesha, su presencia subrayó la importancia del autorreconocimiento territorial que Wrays Pérez había demandado el día anterior.

- **Armando Valdés Velásquez** es doctor en Zoología y Ecología por la Universidad de Bonn, Alemania, profesor titular de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, director del Laboratorio de EcoSalud y Ecología Urbana y asesor principal del Hub para Sudamérica de la Wyss Academy. Valdés representa el perfil del científico occidental comprometido con el diálogo intercultural y consciente de las limitaciones epistemológicas de su propia tradición intelectual. Su participación fue particularmente relevante porque al inicio de sus comentarios realizó un ejercicio reflexivo sobre su posición como blanco y sobre cómo su formación occidental condiciona inevitablemente su comprensión de los saberes indígenas, reconociendo explícitamente que su interpretación está filtrada por un lente epistemológico occidental.

Moderadores

- **Miguel Saravia y Meredith Castro de la Wyss Academy,** quienes facilitaron un diálogo fluido y respetuoso, permitiendo que los ponentes desarrollaran sus ideas y que las preguntas del público contribuyeran a profundizar los temas centrales de la Mesa.

Objetivos y relevancia de la Mesa

La Mesa se propuso varios objetivos. En primer lugar, visibilizar formas diversas de gobernanza territorial indígena que no necesariamente adoptan la figura de Gobierno Territorial Autónomo (GTA) formalmente declarado, pero que constituyen ejercicios efectivos de control y gestión territorial.

En segundo lugar, colocar en el centro del debate la cuestión del conocimiento indígena: cómo los pueblos indígenas generan, validan, trasmiten y movilizan sus saberes ancestrales en las luchas contemporáneas, y cómo estos saberes se articulan con tecnologías y metodologías occidentales.

En tercer lugar, documentar las múltiples formas de violencia que enfrentan actualmente los pueblos indígenas amazónicos: narcotráfico, tala ilegal, minería, invasiones, corrupción estatal y hasta asesinatos de líderes.

En cuarto lugar, el rol fundamental de las mujeres y jóvenes indígenas en la construcción de nuevas formas de liderazgo y en la defensa territorial. Finalmente, la Mesa buscó generar un diálogo entre conocimientos indígenas e investigación académica, abriendo posibilidades de colaboración que consideren a los pueblos indígenas como sujetos legítimos de producción de conocimiento.

La relevancia política de esta Mesa es múltiple. Por un lado, evidencia que la gobernanza territorial indígena es mucho más diversa y compleja de lo que sugiere el enfoque exclusivo en gobiernos territoriales autónomos formalmente declarados. Los Harakbut están reconstruyendo su memoria histórica y produciendo una cartografía ancestral como forma de afirmar el control territorial; los Kichwa usan tecnología de punta (drones, GPS, etcétera) para evidenciar delitos ambientales y confrontar redes criminales; los Kakataibo construyen planes de vida como instrumentos de planificación y gestión territorial a largo plazo. Todas estas son formas legítimas de gobernanza, aunque no adopten necesariamente la estructura de un GTA.

Por otro lado, la Mesa coloca en el debate público la dramática situación de violencia que enfrentan los pueblos indígenas, particularmente aquellos cuyos territorios se superponen con zonas de narcotráfico. El asesinato de seis líderes Kakataibo en cinco años no puede ser normalizado ni ignorado por el Estado, la academia ni la sociedad peruana.

En términos epistémicos, la Mesa constituye un desafío al régimen dominante de producción de conocimiento sobre la Amazonía. Al validar la oralidad como fuente legítima de conocimiento, al reconocer que los saberes indígenas son ciencia y no solo «cosmovisión» o «tradición», y al posicionar a los líderes indígenas como intelectuales y no solo como informantes, la Mesa avanza hacia la construcción de un diálogo intercientífico.

Como señaló Luis Tayori, en tanto el indígena Harakbut ve el territorio como un «espacio integral, de conexión, de espiritualidad, de medicina, de nuestra propia formación», el *amiko* (foráneo) lo concibe «como una despensa para extraer recursos y para hacer dinero». Esta diferencia no es simplemente cultural, sino también epistémica: se trata de dos regímenes distintos de conocimiento sobre la naturaleza, la vida y el futuro.


PAMPA
2025
18·22
DE AGOSTO
Universidad Nacional
Daniel Alcides Carrión
UNDAC, Oxapampa
EJES
TEMÁTICOS

1. EJES TEMÁTICOS

1.1. Conocimientos indígenas y soberanía epistémica

La disputa por la validez de los conocimientos indígenas amazónicos constituye uno de los campos de batalla epistémicos más significativos en la configuración de las autonomías territoriales en la región. Quintanilla et al. (2023), en su trabajo colectivo sobre epistemologías andinas y amazónicas desde la Pontificia Universidad Católica del Perú, han demostrado que los conceptos indígenas de conocimiento, sabiduría y comprensión operan bajo lógicas radicalmente distintas a las categorías filosóficas occidentales, articulando formas de saber que integran dimensiones corporales, relacionales y territoriales irreductibles a la racionalidad proposicional.

Gebara et al. (2023) han profundizado esta perspectiva para el contexto amazónico introduciendo el concepto de «bioepistemicidio»: la destrucción sistemática no solo de saberes sino también de las matrices biológicas y ecológicas que los producen, documentando cómo las cadenas de valor de la bioeconomía amazónica reproducen patrones coloniales de apropiación epistémica cuando incorporan conocimientos indígenas sin reconocer la soberanía de sus productores. En el campo metodológico, Smith (1999) sentó las bases para comprender cómo las prácticas de investigación occidental están inextricablemente ligadas al imperialismo europeo, desarrollando marcos para una investigación descolonizada de la que los pueblos amazónicos se han apropiado en sus procesos de producción de conocimiento. La revisión sistemática de Komlosi (2023) sobre coproducción de conocimiento con comunidades indígenas amazónicas confirma que, pese a avances discursivos, persisten asimetrías estructurales en los espacios de diálogo intercultural: los marcos institucionales académicos continúan determinando qué cuenta como conocimiento válido, quién puede producirlo y bajo qué condiciones se legitima.

En el Perú amazónico, Trapnell (2003), desde su experiencia de 14 años en el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), ha documentado los desafíos éticos, políticos y pedagógicos que la educación intercultural plantea cuando intenta articular sistemas de conocimiento indígenas y occidentales sin subordinar los primeros a los segundos, argumentando por la justicia epistémica como condición necesaria para que los saberes de los pueblos originarios amazónicos ocupen un lugar legítimo en los espacios formativos.

La intervención de Luis Tayori en la segunda Mesa estableció desde su inicio las coordenadas políticas de esta disputa epistémica. Su demanda inaugural articuló una transformación radical del espacio académico que SEPIA representa:

> Que SEPIA no solo sea un espacio de vitrina académica sino también sea un espacio de intercambio, que a partir de ahora empiece como una fogata, donde pongamos a dialogar, a discutir, a analizar y también un espacio de apoyo.

La metáfora de la fogata como contrapunto de la vitrina condensa una crítica epistemológica profunda: mientras la vitrina exhibe, cosifica y jerarquiza —posicionando al observador externo como sujeto cognoscente y al exhibido como objeto cognoscible—, la fogata produce horizontalidad, genera calor compartido y construye conocimiento mediante el intercambio dialógico. En las culturas amazónicas, la fogata es el lugar donde se comparten historias, se trasmiten conocimientos, se toman decisiones colectivas y se tejen los vínculos que sostienen la comunidad. Proponer que el SEPIA se transforme de vitrina en fogata implica una reconfiguración completa de las relaciones de poder que estructuran la producción de conocimiento sobre los pueblos indígenas.

Esta demanda de transformación epistemológica no surgió del vacío, sino de una crítica fundada en la experiencia histórica de los pueblos amazónicos como objetos de investigación extractiva. Tayori denunció con particular agudeza el rol de la academia en la producción de narrativas que invisibilizan: «123 años donde se nota ese vacío cultural, a pesar [de] que es una región amazónica, aún todavía es insípida en mostrar la identidad». La celebración oficial de los 123 años de Madre de Dios como región reproduce una narrativa fundacional que privilegia «las victorias coloniales» y que trata la historia regional exclusivamente como secuencia de «riquezas extraídas y oportunidades económicas», invisibilizando sistemáticamente la presencia milenaria de los pueblos Harakbut, Ese Eja, Yine, Matsigenka y otros que habitaron y manejaron esos territorios mucho antes de la creación administrativa de la región. Esta invisibilización no es accidental ni resultado de desconocimiento: es producción activa de ausencia que legitima la ocupación colonial y extractivista del territorio.

Frente a esta invisibilización sistemática, Tayori articuló la estrategia epistémica Harakbut como ejercicio de soberanía: «Nosotros, mi labor y otros grupos más grandes, lo que estamos haciendo es cómo este proceso vacío podamos reconstruir con nuestras propias acciones, reconstruir nuestra memoria histórica». La reconstrucción de memoria histórica aparece aquí no como ejercicio académico sino como acto político de afirmación territorial: demostrar que el «mar de árboles» no es un espacio vacío disponible para la colonización, sino un territorio intensamente conocido, nombrado, significado y manejado durante siglos por pueblos que desarrollaron sofisticados sistemas de conocimiento adaptados a sus condiciones ecológicas específicas.

La reivindicación de la oralidad como sistema de conocimiento válido ocupó un lugar central en la presentación de Tayori. Con notable agudeza crítica, cuestionó la pretensión universalista de la escritura alfabética:

> Nosotros no somos escritores, nosotros somos orales. A pesar [de] que el Estado ha hecho un esfuerzo de inventar al alfabeto para empezar a escribir, ni nosotros mismos empezamos a escribir. Nosotros no le entendemos ese invento de alfabeto que nos ha ayudado para mantener la oralidad.

Esta afirmación desestabiliza presupuestos profundamente arraigados en la academia occidental: la escritura no es tecnología neutral ni universal, sino invento particular con funcionalidades específicas que puede ser apropiado, rechazado o transformado según las necesidades de cada sistema de conocimiento. El rechazo Harakbut a adoptar plenamente la escritura alfabética no indica atraso ni resistencia irracional, sino evaluación pragmática de que la oralidad ofrece ventajas específicas para la trasmisión de ciertos tipos de conocimiento que la escritura no puede replicar.

Sin embargo, Tayori fue consciente de la tensión entre reivindicar la oralidad y la necesidad de producir documentos que disputen campos políticos estructurados por lógicas escriturales:

> La oralidad es uno de los que está siendo analizado, debatido entre nosotros también, cómo es que hoy en día está en riesgo. Y nosotros pues la oralidad lo consideramos como una fuente de mecanismo de trasmisión de conocimientos, donde empezamos a poner la oralidad también como una ciencia, lo que se trasmite.

Posicionar la oralidad «como una ciencia» implica rechazar la jerarquización que subordina saberes orales a saberes escritos, reconociendo que los conocimientos

trasmitidos oralmente durante generaciones tienen rigor, sistematicidad y capacidad predictiva equivalentes —o superiores en ciertos dominios— a los conocimientos producidos mediante metodologías científicas occidentales.

La tensión entre oralidad y necesidad de producir formatos legibles para actores externos (Estado, academia, cooperación internacional) atraviesa la estrategia epistémica Harakbut. La formación de investigadores indígenas propios emerge como respuesta a esta tensión:

> El tema de trabajos, algo interesante que se está haciendo con aliados es que cómo se forman grupos de investigadores indígenas orientados a seguir sustentando lo que dicen las organizaciones, lo que dice el mismo pueblo. Lo que dicen las comunidades a través de este grupo de investigadoras se empiezan a escribir, se empiezan a sustentar. Porque aún todavía los conocimientos del mar de árboles no están considerados.

Los investigadores indígenas no reemplazan a los sabios orales sino que funcionan como traductores interculturales: pueden producir documentos, cartografías, audiovisuales que hacen legibles conocimientos ancestrales para audiencias no-indígenas, sin que ello implique abandonar la oralidad como sistema principal de trasmisión intergeneracional.

Teresita Antazú reforzó esta crítica epistémica desde su posición como lideresa Yanesha con décadas de trayectoria en el movimiento indígena. Su intervención evidenció la inaccesibilidad del lenguaje académico para los pueblos indígenas: «Ustedes que hablan de técnicas que a veces hasta no lo hemos, yo por lo menos no he entendido muchas cosas, porque hablan palabras muy técnicas que a nosotros no nos alcanza». Esta confesión de no comprender el lenguaje académico no es un indicador de déficit cognitivo sino de exclusión estructural: un régimen de producción de conocimiento que utiliza jerga especializada como mecanismo de clausura, impidiendo la participación de quienes no han sido formados en sus códigos. La demanda de Antazú fue clara:

> La idea también sería lo que dice la hermana, nosotros mismos escribir nuestra historia, nuestra historia de nuestra lucha, la historia como pueblos indígenas, para que también compartir con ustedes y puedan saber por nosotros mismos cómo somos, cómo estamos, cómo nos identificamos.

La exigencia de producir narrativas propias no se sustenta solo en preferencias estéticas sino también en el reconocimiento de que quienes viven experiencias tienen autoridad epistémica que observadores externos no pueden tener. Como señaló Antazú: «Ellos lo viven». Esta afirmación tiene implicaciones epistemológicas profundas: el conocimiento de pueblos indígenas sobre sus territorios, sus amenazas, sus sistemas de vida, no es superable por estudios externos, por más sofisticados que estos sean, porque la experiencia vivida genera comprensiones que ninguna metodología extractiva puede capturar plenamente. Reconocer esta autoridad epistémica de la experiencia vivida implica transformar radicalmente las relaciones entre investigadores e investigados, entre academia y movimientos sociales, entre conocimiento certificado y saberes comunitarios.

1.2. Memoria histórica y cartografía ancestral

La producción de cartografías indígenas en la Amazonía constituye un acto simultáneamente epistémico y político que desafía las representaciones coloniales del territorio como espacio vacío disponible para la apropiación estatal y empresarial.

Surrallés y García Hierro (2004), en su trabajo fundacional sobre territorio y percepción del ambiente en pueblos amazónicos, han argumentado que el territorio indígena no es meramente espacio físico cuantificable sino además una red intrincada de vínculos sociales que incluye relaciones con plantas, animales, ríos y montañas concebidos como seres con voluntad y agencia propia, que configuran lo que denominan «la tierra de adentro».

En el contexto peruano, Smith et al. (2003) documentaron cómo el Sistema de Información de Comunidades Nativas (SICNA) del Instituto del Bien Común (IBC) transformó la geomática en herramienta de reafirmación territorial para pueblos como los Yanesha y los Matsés, con lo que demostraron que el mapeo participativo no solo registra ocupación histórica sino que también reconstruye vínculos culturales con territorios fragmentados por la colonización.

Por su lado, Chirif y García Hierro (2007) profundizan este análisis al demostrar que la titulación comunidad por comunidad operó como estrategia deliberada de fragmentación territorial que produjo archipiélagos aislados rodeados de espacios que el Estado mantuvo disponibles para concesiones extractivas, colonización agraria y áreas protegidas, invisibilizando la ocupación continua que los pueblos amazónicos ejercían

sobre extensiones mucho mayores. Gilmore y Young (2012), desde su trabajo etnográfico con los Maijuna del nororiente peruano, han demostrado que las sesiones de mapeo participativo facilitan la transferencia intergeneracional de conocimiento territorial y permiten a las comunidades concebir sus tierras ancestrales de manera holística, produciendo contra-mapas que desafían narrativas desarrollistas que representan a la Amazonía como «tierras deshabitadas abiertas a la extracción de recursos».

La cartografía social indígena amazónica funciona así como lo que Carrión y Pérez Albert (2022) han identificado en comunidades de la Amazonía ecuatoriana: una «estrategia fundamental de soberanía y un instrumento político» que captura no solo elementos físicos sino también dimensiones simbólicas y culturales del territorio a través de las narrativas comunitarias.

El discurso oficial de Madre de Dios reproduce la invisibilización sistemática de los pueblos indígenas que la cartografía colonial y republicana ha mantenido durante siglos. Tayori denunció con claridad esta producción activa de ausencia: «En esos años se nota el vacío total de los Harakbut, de los pueblos y la parte descriptiva de los investigadores, de los expedicionarios, de los caucheros, 123 años donde se nota ese vacío cultural». La referencia a investigadores, expedicionarios y caucheros no es casual: estos tres actores representan momentos distintos de la penetración colonial en territorio Harakbut —exploración científica, expansión de fronteras, extractivismo cauchero— que comparten la operación epistémica de configurar el territorio como espacio vacío disponible para su apropiación. Los Harakbut no aparecen en estas narrativas como habitantes legítimos, sino como obstáculos que hay que remover, curiosidades por documentar o simplemente presencias invisibles que no merecen registro.

Frente a esta invisibilización, la cartografía ancestral Harakbut opera como una contranarrativa que demuestra la profundidad histórica de la ocupación territorial y la sofisticación del manejo espacial que los pueblos amazónicos desarrollaron. Tayori explicó:

> A través de esta cartografía se muestra, se visibiliza cómo estos espacios, no es como se ve, no verde, sino esto tiene su historia, tiene bastante tiempo ocupado. En realidad no sabemos cuánto tiempo existimos los Harakbut y se relaciona a través de varias manifestaciones que tiene el mismo pueblo.

La cartografía ancestral transforma la percepción del territorio: donde la mirada colonial ve solo «verde» indiferenciado —bosque genérico disponible para explotación—, la

cartografía Harakbut revela un espacio densamente significado, con toponimias que registran eventos históricos, rutas que conectan sitios de importancia material y espiritual, y zonas diferenciadas según usos estacionales y restricciones rituales.

Esta producción cartográfica Harakbut no replica las metodologías occidentales sino que articula conocimientos ancestrales con tecnologías contemporáneas para producir representaciones híbridas que pueden ser leídas tanto por comunidades indígenas como por actores externos. Como señaló Tayori:

> A través de la nación Harakbut nos hemos visto en nuestra condición legítima de organizar la nación Harakbut para empezar a escribir nuestra propia historia, empezar a mostrar a través de la cartografía Harakbut cómo es que a través de estos espacios había una estructura de los Harakbut, había conocimientos, había ciencia, cómo llegaron a dominar sitios álgidos, lo que significa este mar de árboles.

La referencia a «estructura», «conocimientos» y «ciencia» disputa directamente la caracterización colonial de pueblos amazónicos como sociedades simples, sin organización política compleja ni sistemas de conocimiento sofisticados. La cartografía ancestral demuestra que los Harakbut desarrollaron sistemas de manejo territorial que les permitieron «dominar sitios álgidos» —término que sugiere tanto dominio técnico como control político— en un ecosistema que observadores externos perciben como caótico e impenetrable.

La denuncia de Tayori sobre actores políticos contemporáneos reveló cómo la invisibilización histórica continúa operando en el presente:

> Funcionarios y autoridades congresistas siguen tratando como adornos cuando se negocian los territorios y en especial nuestro congresista que es Eduardo Salhuana, donde reafirma que un territorio ancestral que hoy es un área protegida de categoría de reserva comunal ... cómo esto se dice sin políticas claras para pueblos indígenas, como si nuestro deber fuera firmar los acuerdos para el bien del país.

Esta referencia específica evidencia la continuidad entre cartografías coloniales que configuraron territorios indígenas como espacios vacíos y cartografías contemporáneas que los configuran como reservorios de recursos extraíbles. La mención de reservas de gas «tres veces más que Camisea» en territorio Harakbut revela cómo el extractivismo energético continúa operando sin consulta efectiva, reconfigurando territorios ancestrales

en función de intereses extractivos mientras se trata a los pueblos indígenas como «adornos» cuya función es legitimar acuerdos predeterminados «para el bien del país».

La diferencia ontológica entre concepciones indígenas y no-indígenas del territorio emergió como tema central en la presentación de Tayori. Con notable claridad pedagógica, explicó:

> Es muy fácil de explicar eso, cómo es que el indígena Harakbut lo ve como un espacio integral. De conexión, de espiritualidad, de medicina, de nuestra propia formación. Y lo que tenemos experiencia ahorita es que puede haber muchos años asentados, lo que viene por tema de migración, en buscar mejores oportunidades, no lo ve como Harakbut, aún todavía el espacio, nosotros decimos *amiko* lo que viene de afuera, aún todavía le ven a un territorio como una despensa para extraer recursos y para hacer dinero.

La contraposición entre territorio como «espacio integral» —que articula conexión, espiritualidad, medicina, formación— y territorio como «despensa para extraer recursos y para hacer dinero» no describe diferencias culturales superficiales, sino ontologías radicalmente distintas sobre qué es el territorio, cuál es la relación apropiada entre humanos y no-humanos, y qué constituye una vida buena.

El término Harakbut *amiko* —foráneo, extranjero, no-Harakbut— funciona como categoría que agrupa a quienes, independientemente de su tiempo de residencia en el territorio, continúan relacionándose con él desde una lógica extractiva. La permanencia temporal no transforma automáticamente la relación con el territorio: alguien puede vivir décadas en Madre de Dios y seguir siendo *amiko* si mantiene la concepción del territorio como despensa de recursos. Esta categorización tiene implicaciones políticas significativas: establece que la pertenencia territorial no se define solo por la residencia física sino también por el tipo de relación que se crea con el espacio y sus habitantes humanos y no-humanos.

Teresita Antazú complementó esta reflexión sobre ontologías territoriales compartiendo prácticas rituales Yanesha de relación con el bosque:

> Cuando mi abuela nos llevaba al monte, nos hace llevar masato, coquita, un pedazo de yuca, inclusive un pedazo de cigarro, entonces antes de entrar al bosque, nos hace enterrar, nos hace danzar, danzamos, cantamos y nos sacamos la tierra aquí y aquí, entonces ya entramos al bosque y el bosque no nos va a desconocer, así decía mi abuela, ya somos parte del bosque.

Este ritual de entrada en el bosque condensa principios epistémicos y éticos fundamentales: el bosque tiene agencia y capacidad de reconocer o desconocer a quienes entran; la relación apropiada requiere reciprocidad (llevar ofrendas, dar antes de tomar); la incorporación de tierra al cuerpo disuelve la distinción entre humano y bosque, estableciendo una continuidad ontológica. Estas no son creencias supersticiosas sino tecnologías relacionales que han permitido durante milenios el manejo sostenible de territorios que los pueblos indígenas habitan.

La cosmología Yanesha que Antazú compartió establece relaciones de parentesco con elementos no-humanos del territorio: «Nuestra madre es la tierra, nuestro padre es el sol, nuestros hermanos son los árboles, los ríos, nuestro abuelo es el tigre». Esta no es una metáfora poética, sino que expresa una ontología real que estructura las relaciones apropiadas con el territorio. Si los árboles y los ríos son hermanos, no pueden ser tratados como recursos para explotar; si el tigre es abuelo, su desaparición constituye no solo una pérdida ecológica sino también una ruptura de vínculos familiares. Esta ontología relacional genera automáticamente límites al extractivismo que las ontologías occidentales, basadas en la separación radical entre humanos y naturaleza, no pueden producir.

La trasmisión intergeneracional de estos conocimientos territoriales aparece como una responsabilidad fundamental de las mujeres indígenas. Antazú fue explícita: «A nosotras las mujeres nos han dado esa encargatura nuestros abuelos, quién va a hacer eso, la mujer tiene que enseñar, porque es la mujer la que va a enseñar a sus hijos». Esta asignación de responsabilidad no reproduce estereotipos de género, sino que reconoce el rol central de las mujeres en la reproducción cultural: son ellas quienes pasan más tiempo con los niños pequeños, quienes trasmiten la lengua materna, quienes enseñan prácticas cotidianas de relación con el territorio.

Sin embargo, Antazú también mostró cómo el racismo estructural puede interrumpir esta trasmisión: su propio padre, Yanesha, «muchas veces no quería que nos hablen en yanesha, que no nos enseñen nada, porque tenían miedo, porque aquí ya había la colonización, entonces acá no había discriminación». La resistencia de su madre, quien «cuando mi papá no estaba nos enseñaba a hablar, nos enseñaba a cantar, nos enseñaba a danzar», ejemplifica cómo la trasmisión cultural puede persistir incluso bajo condiciones de represión, pero también evidencia la fragilidad de estos procesos cuando la discriminación estructural fuerza a padres indígenas a proteger a sus hijos mediante estrategias de asimilación que interrumpen la continuidad cultural.

1.3. Liderazgo femenino indígena y transformación organizacional

La irrupción de mujeres indígenas en posiciones de liderazgo dentro de las organizaciones amazónicas peruanas constituye una transformación organizacional profunda que desafía tanto las estructuras patriarcales internas del movimiento indígena como las lecturas feministas occidentales que reducen la agencia femenina amazónica a categorías de subordinación y resistencia.

Belaunde (2008), en su análisis comparativo sobre género, sangre y memoria entre pueblos amazónicos, ha demostrado que las concepciones indígenas de la diferencia de género no operan bajo la lógica de dominación-subordinación sino mediante principios de complementariedad productiva donde hombres y mujeres constituyen sujetos sociales activos con capacidades diferenciadas pero mutuamente necesarias, articuladas a través de lo que denomina «el corazón que piensa»: una epistemología corporal que integra conocimiento, afecto y acción. Así mismo, en otro texto, Belaunde (2018) profundiza esta perspectiva argumentando que comprender las sexualidades amazónicas requiere abandonar marcos analíticos occidentales centrados en la censura del placer y la dominación masculina para reconocer las formas propias de regulación, cuidado del cuerpo y producción de personas que los pueblos amazónicos han desarrollado, perspectiva crucial para entender por qué las mujeres indígenas que acceden al liderazgo organizacional no replican modelos feministas urbanos sino que transforman las estructuras desde lógicas culturales propias.

Rousseau y Morales Hudon (2017), en el estudio más completo sobre movimientos de mujeres indígenas en América Latina, con un análisis detallado del caso peruano, documentan cómo las mujeres amazónicas desarrollaron estrategias de «paralelismo de género»: organizaciones femeninas que mantienen afiliación con estructuras mixtas dominadas por hombres pero generan voz autónoma, permitiendo que figuras como las lideresas de AIDESEP y ONAMIAP navegaran barreras institucionales sin romper con el movimiento indígena.

Oliart (2008), desde su análisis de las organizaciones de mujeres indígenas peruanas, identifica la tensión entre el rol de las mujeres como «preservadoras de tradiciones culturales» y su búsqueda activa de derechos y transformación social, tensión que resulta particularmente productiva en el contexto amazónico, donde la transmisión cultural intergeneracional que las mujeres sostienen constituye precisamente la base desde la cual construyen legitimidad política.

Rousseau y Morales Hudon (2017) confirman que el acceso de mujeres indígenas a presidencias de federaciones mixtas, fenómeno «inimaginable una década atrás», no representó mera inclusión simbólica sino además transformación sustantiva de las agendas organizacionales al incorporar dimensiones territoriales, ambientales y de cuidado comunitario que el liderazgo masculino había mantenido subordinadas.

La intervención de Betty Rubio en la Mesa de diálogo encarnó esta transformación del liderazgo indígena amazónico. Su narrativa inaugural estableció las coordenadas de una ruptura histórica:

> Yo fui la primera mujer líder dentro de mi organización, entonces después de 32 años de creación que tenía nuestra organización Kichwa en el Napo, en Loreto, pues yo rompí esa brecha, se puede decir, porque normalmente en una organización siempre los líderes o los dirigentes son los hombres, pero en el año 2018 fui yo quien rompí esa barrera de poder asumir este cargo.

La cifra de 32 años de liderazgo exclusivamente masculino evidencia la profundidad de las estructuras de género que Rubio tuvo que atravesar. FECONAMNCUA no era una organización particularmente conservadora: simplemente reproducía patrones comunes en el movimiento indígena amazónico, en el que las mujeres participaban activamente en bases comunitarias pero rara vez accedían a cargos dirigenciales de federaciones.

El acceso de Rubio al liderazgo no fue gratuito ni automático, sino resultado de un proceso de formación política que ella misma describió en la entrevista complementaria:

> Para quizás llegar a estar en el lugar donde estoy ahora, yo pasé por varios procesos de aprendizaje también, parte de mi formación de liderazgo nació de mí desde la Iglesia católica, entonces la Iglesia católica como que ha ido formando jóvenes, personas mayores, adultos mayores para poder liderar la misma comunidad.

Esta referencia a la Iglesia católica como espacio de formación inicial es significativa: en contextos en los que el Estado ofrece pocas oportunidades educativas para mujeres indígenas rurales, instituciones religiosas han funcionado como vías alternativas de capacitación y politización. Sin embargo, la formación eclesiástica fue solo el punto de partida:

> En ese tiempo, viendo también la situación o la crisis que vivían las comunidades en la cuenca del Napo, por el tema de la extracción de petróleo, de la tala, la

> minería, el narcotráfico se estaba incrementando, ya probablemente ya se hablaba un poco de invasión de tierras.

La politización de Rubio no surgió de una ideología abstracta, sino de una confrontación directa con amenazas territoriales concretas. El 'Baguazo' de 2009 funcionó como un momento de inflexión:

> En el 2009, cuando se dio el conflicto que se dio entre los pueblos indígenas con la empresa petrolera en ese entonces que era Perenco, se dio un enfrentamiento también en el Napo y después se declaró el Baguazo. Como muchos decíamos, ese era un problema a nivel nacional, podemos decir, de los pueblos indígenas, no solamente era de los hermanos de Bagua sino de toda la Amazonía.

Esta lectura del 'Baguazo' como evento nacional que concernía a todos los pueblos amazónicos —no solo a los Awajún y Wampis, directamente involucrados— evidencia la construcción de solidaridad panindígena que el movimiento amazónico ha tejido durante décadas. La respuesta en el Napo fue organizativa: las dos federaciones Kichwas de la zona «se unieron para crear una agenda política. Como son del mismo pueblo, entonces se trabajó una agenda política».

El ejercicio del liderazgo en espacios masculinizados implicó navegar por resistencias que Rubio no ocultó: «Trabajar entre medio de hombres no era tan fácil, pero tampoco fue imposible». Esta formulación equilibrada reconoce dificultades sin victimizarse ni minimizarlas. En la entrevista complementaria, Rubio fue más explícita sobre las formas de resistencia que enfrentó: «Algunas veces se manifestaban así públicamente, pero he estado ahí, vamos a decir, luchando para poder cumplir también mi objetivo». Las manifestaciones públicas de resistencia masculina al liderazgo femenino pueden incluir desde cuestionamientos explícitos a la capacidad de las mujeres para dirigir hasta sabotajes sutiles, marginación en espacios de decisión o simplemente el peso acumulado de tener que demostrar constantemente una competencia que a hombres se les presume automáticamente.

Sin embargo, Rubio demostró su capacidad mediante resultados concretos:

> Cuando yo inicié con el cargo, yo inicié con 33 comunidades, y para terminar yo me entregué con 45 comunidades, es que las comunidades van viendo, van evaluando el trabajo que vas haciendo, con base en eso se iban sumando,

> sumando, sumando, entonces había un crecimiento fuerte de la organización en ese entonces.

El crecimiento de 33 a 45 comunidades afiliadas durante su gestión constituye una evidencia irrefutable de liderazgo efectivo: las comunidades Kichwas votaron, sumándose a una federación que, bajo conducción femenina, demostró capacidad de representación y defensa territorial. La demanda de Rubio por participación femenina no se limitó a una representación simbólica, sino que articuló una crítica a la instrumentalización de mujeres como voceras sin poder real:

> Hermanos, yo les indico o les comento que el trabajo de la mujer o el rol de la mujer en la parte dirigencial es bastante importante, nosotros podemos decir que no les utilicemos las vocerías de las mujeres, solamente en un espacio así, puedo decir, como esto, nosotros las mujeres necesitamos estar representando al frente de nuestras organizaciones.

La distinción entre «vocerías» —participación simbólica en la que mujeres hablan pero no deciden— y «representación al frente» —ejercicio real de autoridad y toma de decisiones— revela una sofisticación analítica sobre las formas en que el patriarcado puede cooptar demandas feministas mediante inclusiones superficiales que no transforman estructuras de poder.

Teresita Antazú contextualizó históricamente esta emergencia de liderazgos femeninos desde su propia trayectoria como pionera del movimiento de mujeres indígenas amazónicas. Su currículo habla por sí solo: primera mujer Cornesha (máxima autoridad) de la Unión de Nacionalidades Asháninka Yanesha, primera mujer indígena dirigente regional de ARPI Selva Central, dirigente del Consejo Directivo Nacional de AIDESEP por dos períodos. Cada uno de estos «primeras» implicó romper barreras similares a las que Rubio enfrentó décadas después en FECONAMNCUA, evidenciando que la apertura de espacios de liderazgo para mujeres indígenas es un proceso lento, conflictivo y que requiere renovarse generación tras generación.

Desde su trabajo actual en el área de mujer de AIDESEP, Antazú compartió datos sobre el estado del liderazgo femenino en el movimiento indígena amazónico: «Estamos fortaleciendo y queremos que más mujeres se empoderen y haya más mujeres en diferentes lugares, jefas, digamos que hemos encontrado 20 jefas mujeres, ya hay 20 jefas mujeres, en Satipo hay una jefa de una federación, Elida Shaijian».

El dato de 20 jefas mujeres en federaciones amazónicas es simultáneamente alentador y preocupante: alentador, porque evidencia un cambio respecto a décadas anteriores en las que las jefaturas femeninas eran excepciones rarísimas; preocupante, porque 20 jefas entre cientos de federaciones amazónicas da cuenta de cuán lejos queda la equidad de género en el movimiento indígena. La mención específica de Elida Shaijian en Satipo funciona como un reconocimiento nominal que visibiliza a otras lideresas y construye una red de referencias mutuas entre mujeres que ocupan posiciones de autoridad.

La responsabilidad de las mujeres en la trasmisión cultural intergeneracional añade una dimensión adicional a su liderazgo político. Antazú fue explícita al respecto: «A nosotras las mujeres nos han dado esa encargatura nuestros abuelos, quién va a hacer eso, la mujer tiene que enseñar, porque es la mujer la que va a enseñar a sus hijos». Esta asignación de responsabilidad no reproduce estereotipos, sino que reconoce realidades: en la división del trabajo de comunidades amazónicas las mujeres pasan más tiempo con niños pequeños, son quienes trasmiten la lengua materna en el espacio doméstico, quienes enseñan prácticas cotidianas de relación con el territorio. Esta responsabilidad cultural confiere a las mujeres una autoridad epistémica específica: son guardianas de conocimientos que los hombres, por su diferente inserción en la vida comunitaria, pueden no dominar con la misma profundidad.

Rubio articuló la demanda de liderazgo femenino con una visión de complementariedad que rechaza tanto el patriarcado como el separatismo de género:

> Seguir trabajando en este tema de participación, de liderazgo de la mujer es bastante importante, yo creo que todos los pueblos indígenas necesitamos trabajar juntos de la mano, tanto hombres y mujeres. En el pueblo Kichwa tiene un lema, como dicen, todos con una sola mano y con un solo pensamiento y un solo corazón, así vamos a poder sacar adelante para el desarrollo de nuestras comunidades.

El lema Kichwa de «una sola mano, un solo pensamiento, un solo corazón» articula una unidad que no borra diferencias sino que las integra en un proyecto colectivo. La demanda de liderazgo femenino no busca desplazar a hombres sino transformar estructuras organizativas para que las mujeres puedan participar plenamente con sus capacidades específicas.

1.4. Tecnología, monitoreo territorial y vigilancia comunitaria

La apropiación de tecnologías de monitoreo satelital y vigilancia territorial por parte de comunidades indígenas amazónicas ha configurado un campo de prácticas híbridas donde sistemas ancestrales de cuidado del territorio se articulan con herramientas digitales para producir evidencia que el Estado y los organismos internacionales reconocen como válida.

Slough et al. (2021), en un ensayo aleatorio controlado con 76 comunidades indígenas de Loreto publicado en Proceedings of the National Academy of Sciences, demostraron que las comunidades que recibieron alertas de deforestación vía *smartphones* junto con capacitación y patrullaje redujeron la pérdida forestal en un 52 % durante el primer año.

Ulloa et al. (2021) analizan los monitoreos hídricos comunitarios en el Perú, Argentina y Colombia como estrategias de defensa territorial donde comunidades indígenas y locales se han apropiado de tecnologías de medición para generar «contra-narrativas» que desafían los datos oficiales sobre impactos ambientales de industrias extractivas.

Sin embargo, el monitoreo territorial indígena opera en un contexto de violencia letal: Montoya et al. (2024), desde el Proyecto de Monitoreo de los Andes Amazónicos (MAAP), documentan 29 asesinatos de defensores ambientales en la Amazonía peruana entre 2010 y 2022, la mayoría vinculados a la denuncia de actividades ilegales que los monitores comunitarios registraban.

El estudio conjunto del PNUD y PUINAMUDT (2020) sobre el Programa de Vigilancia Territorial Indígena en las Cuatro Cuencas de Loreto reporta más de 1 209 puntos de contaminación reportados por monitores y monitoras indígenas desde 2006 al 2020, lo que demuestra tanto la capacidad sostenida de producción de evidencia comunitaria. Blackman et al. (2017), también en PNAS, proporcionan el marco estructural al demostrar que la titulación de comunidades indígenas en la Amazonía peruana reduce significativamente la deforestación, sugiriendo que la seguridad jurídica territorial constituye condición necesaria —aunque no suficiente— para que los sistemas de monitoreo comunitario operen con efectividad.

La experiencia de Betty Rubio como monitora ambiental Kichwa ilustra tanto las posibilidades transformadoras de la apropiación tecnológica como las tensiones que este proceso genera. Su narrativa comenzó con la llegada del proyecto de monitoreo en 2017:

> Cuando llegó ese proyecto, para nosotros era bastante novedoso, porque nos decían vamos a monitorear el territorio, no vamos a poder controlar, pero basado en tecnología. Entonces, nosotros decíamos, ¿cómo vamos a monitorear o cómo podemos controlar si nosotros ya venimos controlando el territorio? Nosotros por siempre, por décadas, venimos cuidando el territorio.

Esta pregunta inicial revela una tensión fundamental: la propuesta de «monitoreo con tecnología» podía ser percibida como la negación del cuidado territorial que los Kichwas ya ejercían mediante sus propios métodos ancestrales. La pregunta implícita era: ¿qué puede ofrecer la tecnología occidental que nuestros sistemas propios de vigilancia territorial no ofrecen ya?

La respuesta que Rubio y otros líderes Kichwas elaboraron fue pragmática: la tecnología no reemplaza sistemas propios, sino que los complementa con capacidades específicas que permiten documentar actividades ilegales de forma que las autoridades estatales las reconozcan como evidencia válida. Como ella misma explicó: «Ahora presentarnos la oportunidad de usar la tecnología dentro del territorio era una cosa nueva para nosotros, nosotros no sabíamos utilizar la tecnología en ese entonces». El reconocimiento de que «no sabíamos utilizar la tecnología» no implica un déficit cognitivo, sino simplemente que las habilidades tecnológicas requieren cierto aprendizaje específico que las comunidades no habían tenido oportunidad de adquirir.

El proceso de apropiación tecnológica enfrentó barreras tanto técnicas como culturales y de género. Rubio describió:

> Ya nos capacitamos y empezamos a usar la tecnología, para nosotros era una experiencia nueva, para los compañeros monitores, porque algunos tenían miedo de usar el celular, algunos preferían tenerlo apagado que tenerlo prendido, porque tenían miedo de que se malogre, de que lo desprogramen y tantas cosas.

El miedo a «malograr» dispositivos tecnológicos es comprensible en contextos donde estos representan inversiones significativas y donde el acceso a su reparación o reemplazo es limitado. Este miedo puede funcionar como una barrera que impide la apropiación efectiva de herramientas que, usadas con confianza, podrían fortalecer significativamente las capacidades de defensa territorial.

La dimensión de género atravesó el proceso de apropiación tecnológica. Del proyecto inicial participaron 24 monitores de ocho comunidades, de los cuales solo tres eran mujeres. Rubio fue una de ellas:

> Siempre los trabajos o los proyectos o las actividades que se vienen desarrollando, siempre se piensa que solo los hombres pueden asumir, solo los hombres pueden hacer. Pero, de igual modo, en mi comunidad yo fui la primera monitora ambiental en el 2017.

El sesgo de género en la selección de monitores reproduce patrones más amplios que asocian tecnología con masculinidad y que asumen que trabajos que implican recorrer el bosque, enfrentar riesgos o usar equipos sofisticados son «naturalmente» masculinos.

En la entrevista complementaria, Rubio explicó las barreras específicas que enfrentan las mujeres para participar como monitoras: «Algunos, porque si es que tienen marido, su marido no las empodera. Más que todo es eso, porque cómo que la mujer vaya al bosque, se tiene que lavar, que cocinar». La oposición de los maridos al trabajo de sus esposas como monitoras articula el control patriarcal sobre la movilidad femenina con la división sexual del trabajo que asigna a mujeres responsabilidades domésticas consideradas incompatibles con ausencias prolongadas en el bosque. Rubio superó estas barreras integrando a sus hijos en sus recorridos de monitoreo:

> Yo me acuerdo [de] que cuando mis hijos eran chiquitos, yo me iba contando a mis hijos. Con mi sobrino, cuando nos íbamos a ver el lindero, por ejemplo, ella me decía, ¿a dónde vas a ir? Yo le miraba el lindero. Vamos ya.

Esta estrategia de llevar niños a los recorridos de monitoreo transforma lo que podría ser un obstáculo (responsabilidades de cuidado) en una oportunidad de trasmisión intergeneracional: «Eso es también bastante importante, que los niños conozcan lo que es los límites de los territorios. Y también sepan la importancia del territorio».

Las herramientas tecnológicas que los monitores Kichwas aprendieron a usar incluyen GPS, celulares con aplicaciones de georreferenciación y, progresivamente, equipos más sofisticados. Rubio explicó:

> Hemos aprendido a usar mapas, incluso yo me capacité también en volar drones, era una gran necesidad, porque ya no podíamos evidenciar tan cerca a los ilegales,

> entonces teníamos que usar drones para poder evidenciar lo que ha pasado, incluso muchos de nuestros hermanos han perdido la vida, incluso hemos usado hasta cámaras espías, para nosotros poder brindar o facilitar las evidencias a las autoridades, a quien corresponde.

La progresión del GPS a drones y a cámaras espías evidencia un escalamiento de capacidades tecnológicas en respuesta al incremento de las amenazas. La mención de que «muchos de nuestros hermanos han perdido la vida» contextualiza dramáticamente por qué fue necesario desarrollar métodos de documentación a distancia: acercarse a actores ilegales para documentar sus actividades implica un riesgo mortal real. La urgencia del monitoreo respondía a amenazas múltiples y crecientes:

> Nuestras comunidades venían enfrentando múltiples problemas, ustedes recordarán en el 2009 o el 2010 hasta el 2012 quizás ha sido el *boom* de la madera, entonces nuestras comunidades tenían problemas con la tala ilegal, la minería, el narcotráfico y otras actividades más que se venían dando dentro de nuestros territorios.

La periodización que Rubio ofrece —*boom* maderero 2009-2012, seguido de la diversificación de amenazas incluyendo el narcotráfico— coincide con análisis académicos sobre transformación de economías ilegales en la Amazonía peruana. El monitoreo tecnológico permite documentar estas actividades de forma sistemática: «Con el monitoreo hemos podido hacer frente a las actividades ilegales más que todo, era una lucha continua».

Sin embargo, la documentación tecnológica solo es efectiva si existen canales institucionales que procesen las denuncias. Rubio fue explícita sobre las limitaciones: «Trabajamos mucho con la Fiscalía Ambiental, porque no podíamos trabajar con las autoridades del distrito, porque ustedes y sabemos todos, somos conocedores que muchas veces las autoridades que están cercanas a nosotros son nuestros propios enemigos». La corrupción de autoridades locales —policía, municipalidades— coludidas con redes ilegales obliga a los monitores indígenas a buscar canales institucionales alternativos. La Fiscalía Ambiental, con sede en ciudades distantes pero con mandato específico de perseguir delitos ambientales, ofrece una vía que, aunque imperfecta, no está tan directamente capturada por actores locales ilegales.

Pero incluso la coordinación con fiscalías enfrenta obstáculos derivados de la corrupción policial. Rubio describió:

> En el distrito donde yo vivo, la policía que está ahí, quienes denuncian una actividad ilegal, la policía que está en el distrito les pasa la voz a los denunciados. Entonces los denunciados saben quién les ha denunciado y ahí estamos en riesgo nosotros.

Esta revelación es devastadora: la policía local, supuestamente encargada de proteger a los ciudadanos y hacer cumplir la ley, opera como informante de redes criminales, exponiendo a denunciantes indígenas a represalias potencialmente letales. En este contexto, el monitoreo tecnológico no es suficiente: se requieren canales de denuncia seguros que protejan la identidad de los monitores. La estrategia Kichwa priorizó prevención sobre represión:

> Más que todo trabajamos el tema de prevenir los delitos, era la única forma de trabajar usando la tecnología en el tema de prevención, con eso hemos podido quizás no contrarrestar un 100 % pero por lo menos frenar lo que es la minería, la tala ilegal.

La prevención implica presencia visible en el territorio, documentación sistemática que disuade a potenciales invasores y respuesta rápida ante incursiones detectadas. Los resultados, aunque parciales, son significativos: «frenar» actividades ilegales, aunque no eliminarlas completamente, representa un logro considerable dado el desequilibrio de recursos entre comunidades indígenas y redes criminales organizadas.

La experiencia Kichwa de monitoreo tecnológico ha escalado desde las ocho comunidades iniciales hacia una red regional. Rubio explicó en la entrevista:

> Ahorita ya tengo como una responsabilidad de coordinar el proyecto también. Soy como coordinadora casi de todo el corredor del proyecto del monitoreo. El corredor está, bueno, ahorita están abriendo nuevos paisajes, pero de todas maneras el corredor está todo del Napo hasta el Yabarí.

Esta expansión geográfica muestra el éxito del modelo: comunidades que observaron los resultados del monitoreo en las comunidades piloto demandaron ser incluidas en el programa. Rubio también enfatizó su rol específico en promover la participación femenina:

> De este proyecto de monitoreo, mi función es hacer que haya más participación de mujeres también. Para que se fortalezcan las mujeres, se preparen. Incluso tenemos mujeres Apus que han sido monitoras y ahora deciden por su territorio. Saben muy bien qué tienen que hacer, pueden tomar mejores decisiones sobre sus territorios.

La conexión entre monitoreo ambiental y liderazgo político es directa: mujeres que se forman como monitoras adquieren un conocimiento detallado de sus territorios, desarrollan habilidades técnicas y de negociación con autoridades, y construyen una legitimidad comunitaria que les permite acceder a cargos de autoridad. Rubio celebró: «Ese es un gran logro para mí. Porque, cosa que antes no se hacía o no se veía, porque es bien difícil que una mujer sea monitora también». La dificultad de que mujeres sean monitoras —por oposición de maridos, por responsabilidades domésticas, por sesgos de género en la selección— hace que cada mujer que logra formarse y ejercer como monitora represente una victoria contra estructuras patriarcales que limitan la participación femenina en la defensa territorial.

Las limitaciones materiales del monitoreo también emergieron en el testimonio de Rubio:

> Lo único que para nosotros es difícil. Nosotros podemos estar capacitados en todo. Pero si no tenemos también el material. Hay veces te sirve de nada. No tienen las herramientas. Hasta que tú solicites, te van a responder en una semana, va a llegar al mes, ya no hay nada.

La brecha entre capacidades humanas desarrolladas y acceso a equipamiento tecnológico limita severamente la efectividad del monitoreo. Drones, GPS, cámaras, celulares con datos móviles son herramientas costosas cuyo mantenimiento y reemplazo requieren recursos que las federaciones indígenas raramente tienen. Rubio ha demandado consistentemente: «Yo siempre he estado pidiendo por lo menos que siquiera la federación cuente con un dron. Por federación yo siempre digo para que se nos quede más fácil quizás así poder trabajar también. Porque no contamos con drones nosotros». La dependencia de proyectos externos para el acceso a equipamiento genera vulnerabilidad: cuando los proyectos terminan o los financiadores cambian prioridades, las capacidades de monitoreo construidas pueden colapsar por falta de herramientas básicas.

1.5. Planes de vida: planificación territorial y brecha de implementación

Los planes de vida constituyen los instrumentos de planificación territorial más significativos que los pueblos indígenas amazónicos han desarrollado como ejercicio de autodeterminación, pero su trayectoria revela una brecha estructural persistente entre la sofisticación de la planificación comunitaria y la capacidad —o voluntad— del Estado peruano para articularla con los mecanismos institucionales de gestión pública. Espinosa (2014), en el análisis más completo sobre planes de vida y política indígena en la Amazonía peruana, examina los casos Achuar, Asháninka del río Ene y la agenda nacional de AIDESEP, demostrando que estos instrumentos funcionan simultáneamente como herramientas de autogobierno interno y como dispositivos de negociación política con el Estado, pero enfrentan el desafío recurrente de que las municipalidades y gobiernos regionales no los reconocen como instrumentos legítimos de planificación.

Merino (2021) analiza cómo los pueblos Awajún, Wampis y otras naciones amazónicas están proponiendo el reconocimiento legal de «territorios integrales» bajo una política del buen vivir que transforma la relación pueblo-Estado: de comunidades étnicas con derechos de propiedad a naciones con derechos territoriales, reorientación conceptual que los planes de vida materializan al integrar dimensiones ecológicas, espirituales, económicas y políticas en un marco de planificación que excede radicalmente la lógica sectorial del Estado.

El Ministerio de Cultura (2016), en la guía oficial *Plan de vida: guía para la planificación colectiva*, desarrollada colaborativamente con AIDESEP y CONAP entre 2013 y 2015, reconoce explícitamente el «doble carácter» de estos instrumentos —planificación autónoma y articulación con presupuestos participativos y planes de desarrollo concertado—, pero Chirif y García Hierro (2007) han demostrado que el marco jurídico de la Ley de Comunidades Nativas fragmenta los territorios ancestrales en unidades comunales aisladas que impiden la planificación territorial integral que los planes de vida proponen.

El IBC (2016) cuantifica esta brecha: el 49 % de la superficie del Perú corresponde a tierras comunales, pero el 38 % de las comunidades carece de títulos de propiedad, y el 72,7 % de las que los poseen tiene «títulos imperfectos» sin georreferenciación ni catastro, mientras el Estado mantiene sistemas catastrales modernos para más de 55 000 concesiones mineras pero ninguna base de datos oficial de los linderos de las, aproximdamente, 10 000 comunidades, campesinas y nativas, existentes.

La intervención de Edson Mego Yana en la Mesa de diálogo ofreció una reflexión crítica sobre los planes de vida desde la experiencia del pueblo Kakataibo, articulando tanto sus potencialidades como sus limitaciones estructurales. Mego Yana comenzó rechazando la caracterización de los pueblos indígenas como actores meramente reactivos:

> No es que las comunidades o los pueblos indígenas siempre estemos quejándonos de nuestra problemática, también hemos propuesto mecanismos o modelos de cómo queremos un poco desarrollarnos y parte de ese proceso un poco de mecanismo, un poco de desarrollarnos, viene el tema de los planes de vida.

Esta afirmación posiciona los planes de vida como propuestas proactivas que demuestran la capacidad indígena de planificación y visión de futuro, contrarrestando narrativas que reducen a los pueblos amazónicos a víctimas pasivas de procesos externos. Sin embargo, Mego Yana fue igualmente crítico sobre la historia de los planes de vida, al reconocer que no todos los procesos de elaboración fueron exitosos: «Seguro a los inicios tenían otros términos, otras denominaciones que obviamente para hacer esto también hubo muchos procesos, algunos buenos o malos o experiencias buenas o malas». Esta honestidad sobre las «experiencias malas» es significativa, porque reconoce que los planes de vida no son instrumentos mágicos que automáticamente empoderan a comunidades, sino herramientas cuya efectividad depende de cómo se elaboran, quién los controla y qué uso se les da posteriormente.

La crítica más aguda de Mego Yana apuntó a procesos de elaboración que no fueron genuinamente participativos ni respondieron a necesidades reales de las comunidades: «Al inicio muchos de los planes de vida no tenían sentido, recogían la información correcta que querían las comunidades o faltaban mucho en este caso los facilitadores para que las comunidades entiendan cuál era el fin realmente». El problema no era solo técnico sino también epistemológico: facilitadores externos llegaban con metodologías predefinidas que no necesariamente capturaban lo que las comunidades consideraban prioritario. Mego Yana ilustró esta desconexión con un ejemplo revelador:

> Por ejemplo, nosotros vivimos en la Amazonía, estamos rodeados de bosques y muchas veces en nuestros planes de vida no marcamos el tema de los bosques porque ya como que convivimos con eso y es algo y he visto muchas veces los errores de las comunidades en los planes de vida, vamos a comprar un carro, cosas que no teníamos.

Este ejemplo condensa una tensión fundamental: los primeros planes de vida frecuentemente reproducían lógicas desarrollistas occidentales por las que el «progreso» se medía por la adquisición de bienes materiales y tecnologías foráneas —carros, motores, televisores—, mientras invisibilizaban los sistemas propios de vida buena basados en la relación con el bosque, los ríos, los conocimientos ancestrales. La ironía es aguda: comunidades que habitan algunos de los ecosistemas más biodiversos del planeta elaboraban planes de vida que no mencionaban los bosques, que constituyen la base material y espiritual de su existencia, porque los facilitadores externos no sabían preguntar por aquello que para las comunidades era tan obvio que no requería mención explícita.

El proceso de transformación de los planes de vida hacia instrumentos más auténticos fue gradual y requirió la intervención del propio movimiento indígena organizado. Mego Yana explicó:

> En el proceso de ir construyendo, de trabajar mucho para, en el caso de AIDESEP, de un poco dar la mirada, de un buen vivir, hacia dónde apuntamos como comunidad, entonces hemos ido un poco moldeando todo ese tema del proceso.

La incorporación del concepto de «buen vivir» permitió reorientar los planes de vida desde una lógica de desarrollo occidental hacia una lógica de fortalecimiento de sistemas propios de bienestar que incluyen dimensiones materiales pero también relacionales, espirituales y territoriales.

La experiencia Kakataibo con planes de vida comenzó en 2009 con las comunidades de Yamino y Mariscal Cáceres. Mego Yana describió así las dificultades iniciales:

> Al inicio también fue complicado un poco que ellos también entiendan para qué recopilar información, que necesitamos importante el tema de recuperar nuestro idioma, de ver que es importante la participación de las mujeres porque no había poca, ¿no?, cómo hacemos esto, incluir el tema de jóvenes, necesitamos una escuela, un puesto de salud, ¿no?, cómo gestionamos nuestras carreteras y necesidades en marcos obviamente comunales, de requerir equipos para el tema de monitoreo del territorio, ver el tema de aliados.

Esta enumeración revela la amplitud de temas que un plan de vida debe abordar: desde la recuperación lingüística hasta la infraestructura, desde la equidad de género hasta la vigilancia territorial, desde los servicios básicos hasta las alianzas externas.

La clave del éxito, según Mego Yana, radica en que los planes de vida sean trabajo colectivo genuino y no imposición externa: «Ese es un trabajo, se entiende que es comunal, con grupos jóvenes, niños, ancianos, con una mirada, queremos nuestra visión, cómo queremos desarrollarlo». Los planes elaborados rápidamente por consultores externos no funcionan, porque las comunidades no se los apropian: quedan como documentos archivados que nadie consulta ni implementa. En cambio, cuando las comunidades participan activamente en todo el proceso de elaboración, los planes se convierten en hojas de ruta realmente utilizadas:

> Las comunidades en este caso Yamino y Mariscal, obviamente con el tema, ¿no?, en este caso más Yamino, han usado el tema del proceso, ¿no?, porque ahí se ponen ahí tiempos, ¿no?, lo que quiero en tres años, lo que quiero en cinco años, o cómo me veo de acá a diez años, ¿no?, entonces ahí el tema de la planificación, el cumplimiento y las gestiones ha sido fundamental.

Los resultados de este proceso han sido notables en materia de cobertura: «Actualmente casi el 90 % de las comunidades Kakataibo tienen planes de vida». Esta cifra es impresionante considerando que el pueblo Kakataibo cuenta con 9 comunidades bajo la federación FENACOKA, pero indica que la metodología desarrollada ha sido apropiada por la gran mayoría del pueblo. Sin embargo, Mego Yana fue enfático en señalar que la existencia de planes no garantiza su implementación: la brecha entre planificación y ejecución es el problema central que enfrentan los planes de vida indígenas en todo el Perú.

El problema fundamental es que los planes de vida son instrumentos de planificación comunitaria que requieren, para su implementación efectiva, articulación con actores estatales que controlan presupuestos y competencias sectoriales. Mego Yana explicó así la estrategia de incidencia desarrollada:

> Hemos hecho incidencias que estos planes de vida también sean como un instrumento para, en caso de la municipalidad, señor alcalde, queremos que esta actividad que está acá en nuestro plan, que también lo haga suyo, o que este instrumento lo hagamos suyo para nosotros, porque cómo nosotros vamos a construir una escuela, a quién le compete eso, hay sectores.

La demanda es que gobiernos locales, regionales y ministerios reconozcan los planes de vida como instrumentos legítimos de planificación y los integren en sus presupuestos participativos y programas sectoriales.

Esta articulación enfrenta obstáculos estructurales. Las municipalidades distritales y provinciales donde se ubican comunidades Kakataibo tienen presupuestos limitados y frecuentemente están capturadas por intereses ajenos a los de los pueblos indígenas. Los gobiernos regionales priorizan inversiones en zonas urbanas con mayor peso electoral. Los ministerios sectoriales operan con lógicas burocráticas que dificultan responder a demandas específicas de comunidades pequeñas y dispersas. Mego Yana expresó una esperanza cautelosa: «Esperemos, creo que en ese proceso también está un poco el tema del Ministerio de Cultura, inclusive un poco el tema de AIDESEP también, que estos instrumentos también los gobiernos o los gobiernos regionales también lo hagan suyo». La mención del Ministerio de Cultura sugiere que existe algún proceso institucional en curso para formalizar el reconocimiento de planes de vida, aunque Mego Yana no especificó su estado ni sus perspectivas de éxito.

Teresita Antazú reforzó la crítica a planes de vida elaborados sin participación genuina:

> Que son temas importantes pero generalmente, como él mismo dice, tenemos que trabajarlos desde nuestras necesidades, desde nuestro enfoque, porque vienen de afuera, te hacen un plan de vida, ni siquiera sabes qué quiere decir, muchas veces te dictan, te dictan y ya está el plan de vida, ¿no?, tenemos que trabajar, hacer unos estudios, hacer un diagnóstico, hacer cosas puntuales.

La imagen de facilitadores que «dictan» planes de vida a comunidades que «ni siquiera saben qué quiere decir» el documento resultante captura la perversión de instrumentos supuestamente participativos convertidos en ejercicios extractivos en los que consultores externos capturan información comunitaria para producir documentos que satisfacen requerimientos de financiadores pero no empoderan a las comunidades supuestamente beneficiarias.

La visión territorial que subyace a los planes de vida Kakataibo trasciende la escala comunitaria individual. Mego Yana explicó:

> Otro tema también que nosotros vemos en el territorio, que es que nosotros vemos a nuestro territorio como un paisaje, o sea que no solo somos una comunidad sino que a nivel, siempre vemos la problemática que pasa en una comunidad también nos afecta al otro.

Esta concepción del territorio como «paisaje» integrado donde lo que afecta a una comunidad afecta a todas sustenta la articulación entre planes de vida comunitarios y estrategias territoriales de escala mayor. La gestión de la reserva indígena Kakataibo, proceso que tomó aproximadamente 20 años hasta su reconocimiento formal, ejemplifica esta visión territorial integral que trasciende los límites de las comunidades individuales para abarcar espacios de uso compartido y zonas de protección para pueblos en aislamiento voluntario.

1.6. Violencia letal, narcotráfico y corrupción estatal

La penetración del narcotráfico en territorios indígenas amazónicos ha configurado una crisis de seguridad territorial que el Estado peruano no solo ha sido incapaz de resolver sino que, mediante políticas erradas de erradicación y la corrupción de sus propios agentes, ha contribuido activamente a profundizar.

Soberón (2025), en el estudio más completo disponible sobre narcotráfico en territorios indígenas de la Amazonía peruana, documenta que 274 comunidades indígenas y cuatro reservas para pueblos en aislamiento voluntario se encuentran directamente afectadas por redes de narcotráfico, identifica cuatro rutas —tres hacia el norte amazónico (Cordillera del Cóndor/Ecuador, Trapecio Amazónico, Brasil vía Ucayali) y una hacia el sur (VRAEM-Madre de Dios-Bolivia/Brasil)— principales de tráfico de drogas que atraviesan territorios ancestrales, y registra aproximadamente 500 pistas de aterrizaje clandestinas en la Amazonía peruana, introduciendo el concepto de «amazonización del narcotráfico» para describir la progresiva expansión de las redes de producción y transporte de cocaína hacia zonas de alta biodiversidad y presencia indígena.

Global Witness (2024) ubica al Perú entre los 10 países más peligrosos del mundo para defensores ambientales, con 58 asesinatos documentados entre 2012 y 2023, señala que el 43 % de las víctimas globales en 2023 fueron personas indígenas y que la conexión entre narcotráfico, tala ilegal y minería aurífera constituye el principal motor de violencia contra defensores en la región amazónica.

ORAU, Asociación PROPURÚS Y DAR (2024) aportan evidencia granular al documentar 226 casos de defensores indígenas en situaciones de riesgo entre 2010 y 2024 solo en las regiones Ucayali, Huánuco y Loreto, revelando que en la primera de ellas uno de cada 13 defensores amenazados ha sido asesinado y que de los 19 procesos judiciales abiertos por asesinatos de líderes indígenas, más de la mitad carece de información pública,

evidencia de la impunidad estructural que protege a los perpetradores. Finalmente, De La Cruz Huamán (2023) analiza esta violencia desde el marco teórico de la necropolítica, argumentando que el asesinato sistemático de defensores indígenas amazónicos se ha naturalizado como práctica de gobierno que refuerza patrones históricos de exclusión y despojo territorial.

La denuncia de Edson Mego Yana sobre la violencia que enfrenta el pueblo Kakataibo constituyó uno de los momentos más impactantes de la Mesa de diálogo. Con datos precisos y tono contenido que evidenciaba la gravedad de lo que comunicaba, Mego Yana declaró:

> Una de las últimas estadísticas es que tenemos seis líderes indígenas Kakataibo asesinados, desde 2020 casi, entonces es la tasa más alta a nivel nacional y todo es por el tema del narcotráfico, todo es por el tema de denunciarlo, hacer visible todo este proceso que tenemos en el territorio.

La cifra de seis líderes asesinados en aproximadamente cinco años es devastadora para un pueblo que cuenta con solo ocho comunidades a nivel nacional. Proporcionalmente, ningún otro pueblo indígena peruano ha sufrido una tasa de letalidad comparable en el período reciente.

La causa de estos asesinatos es inequívoca: el narcotráfico. Los líderes Kakataibo han sido asesinados por denunciar actividades de producción y tráfico de cocaína en sus territorios, por resistir presiones para permitir el uso de sus tierras como rutas de transporte, por negarse a participar en economías ilegales que ofrecen ingresos muy superiores a los de cualquier actividad legal disponible. Mego Yana explicó la dinámica perversa que enfrentan: «Actualmente igual seguimos y obviamente hace poco también se dio esta amenaza, porque en las zonas ahí está nuevamente el tema de erradicación, entonces siempre culpan a los pueblos indígenas, ustedes están promoviendo esto, ustedes no». La acusación estatal de que los pueblos indígenas «promueven» el narcotráfico invierte completamente la realidad: criminaliza a las víctimas que están siendo asesinadas precisamente por oponerse al narcotráfico, mientras exonera al Estado de su responsabilidad de controlar las redes criminales y de proteger a quienes las denuncian.

Esta criminalización de víctimas opera en el contexto de políticas de erradicación de cultivos de coca que el Estado implementa sin distinguir entre narcotraficantes y

comunidades indígenas que habitan territorios atravesados por rutas de tráfico. Cuando operativos de erradicación llegan a zonas Kakataibo, las redes criminales señalan a líderes indígenas como responsables de «llamar» al Estado, lo que genera represalias letales. Simultáneamente, el Estado trata a comunidades indígenas como sospechosas de complicidad con el narcotráfico simplemente por habitar territorios donde este opera. Los Kakataibo quedan atrapados entre dos fuegos: el narcotráfico los asesina por denunciar, el Estado los criminaliza por habitar zonas de producción. La respuesta Kakataibo ante esta situación ha consistido en construir capacidades propias de defensa territorial:

> Ahí viene el tema cómo nos defendemos, obviamente estamos formando también con guardias indígenas, con comité de vigilancia, procesos, ver cómo defendemos nosotros, porque si el Estado no nos protege, entonces qué vamos a nosotros, también tenemos que empezar un poco también a protegernos.

La formación de guardias indígenas y comités de vigilancia no es un ejercicio de autonomía abstracta, sino una respuesta concreta y urgente a la ausencia de protección estatal. Cuando el Estado no solo no protege sino que criminaliza a quienes defienden sus territorios, las comunidades no tienen otra opción que desarrollar mecanismos propios de seguridad.

Betty Rubio complementó esta denuncia desde la experiencia Kichwa en el Napo. Las amenazas que enfrentan los monitores ambientales Kichwas son igualmente letales: «Incluso muchos de nuestros hermanos han perdido la vida» en el ejercicio de documentar actividades ilegales. La referencia a hermanos que «perdieron la vida» no es retórica: el monitoreo ambiental en zonas controladas por economías ilegales implica un riesgo mortal real. Los monitores que documentan narcotráfico, tala ilegal o minería están identificando a actores criminales que tienen capacidad y disposición de asesinar a quienes amenazan sus operaciones.

La corrupción estatal que Rubio denunció agrava exponencialmente esta situación de riesgo. Su descripción de la policía local como informante de redes criminales merece citarse:

> En el distrito donde yo vivo, la policía que está ahí, quienes denuncian una actividad ilegal, la policía que está en el distrito les pasa la voz a los denunciados. Entonces los denunciados saben quién les ha denunciado y ahí estamos en riesgo nosotros.

Esta revelación es devastadora: la institución estatal supuestamente encargada de proteger a los ciudadanos y hacer cumplir la ley opera como brazo informativo de redes criminales, exponiendo a denunciantes indígenas a represalias potencialmente letales. En este contexto, denunciar actividades ilegales ante la policía local no es buscar protección sino firmar una sentencia de muerte.

La respuesta de los monitores Kichwas ha consistido en buscar canales institucionales alternativos: «Trabajamos mucho con la Fiscalía Ambiental, porque no podíamos trabajar con las autoridades del distrito, porque ustedes, y sabemos todos, somos conocedores que muchas veces las autoridades que están cercanas a nosotros son nuestros propios enemigos». La Fiscalía Ambiental, con sede en ciudades distantes de las comunidades, ofrece un canal que no está tan directamente capturado por actores locales ilegales. Sin embargo, la distancia física y burocrática entre fiscalías especializadas y comunidades amazónicas limita severamente la efectividad de esta estrategia: para cuando una denuncia llega a la fiscalía, es procesada y, eventualmente, genera alguna acción, los actores ilegales ya han sido alertados y han tomado medidas —incluyendo potencialmente el asesinato de los denunciantes.

El ámbito más amplio de violencia estructural contra pueblos amazónicos fue contextualizado por Teresita Antazú, quien describió la situación en Madre de Dios desde su experiencia directa:

> Madre de Dios es un lugar donde hay mucha minería, hay mucha depredación, hay bastante abandono del Estado, nos consta cuando nosotros, es una de nuestras bases también, cuando vamos a Madre de Dios desde arriba, desde el vuelo que miras parece desierto, muchas áreas desprotegidas.

La imagen de Madre de Dios vista desde el aire como «desierto» captura el nivel de devastación que la minería ilegal del oro ha producido en territorios que hace décadas eran bosques continuos. Esta devastación no es resultado de la ausencia del Estado, sino de la presencia estatal selectiva: el Estado está presente para otorgar concesiones, para criminalizar a quienes resisten el extractivismo, para reprimir protestas; está ausente para proteger territorios indígenas, para controlar economías ilegales, para sancionar a funcionarios corruptos. Antazú compartió un testimonio específico que ilustra las condiciones de vida en comunidades afectadas por la minería:

> Yo he estado hace poco en Madre de Dios, en un taller con mujeres y una señora nos decía, yo vivo en tal comunidad y no hay agua, yo tengo que bajar dos horas a llevar agua para mi casa, yo casi me pongo a llorar porque cómo puede ser que dos horas va a bajar para llevar agua y es una zona, por ahí está cerca el río, hay minería, hay de todo.

La paradoja es aguda: comunidades que habitan junto a ríos no tienen acceso a agua potable, porque la minería ha contaminado las fuentes hídricas que durante generaciones proveyeron agua limpia. La mujer que debe caminar dos horas para conseguir agua vive en una zona donde hay «minería, hay de todo» —es decir, donde hay actividad económica intensa que genera enormes ganancias para actores externos mientras despoja a habitantes originarios de recursos básicos para la vida.

La competencia económica entre actividades legales e ilegales añade una dimensión adicional a la crisis. Mego Yana mencionó cómo el narcotráfico ofrece ingresos que ninguna actividad legal puede igualar. Rubio complementó con un ejemplo específico sobre minería:

> Pues en la minería, y podemos decir que era como un chantaje que le hacía al docente: «Mira, oye, tú ganas 2 mil 500 de un mes y yo me gano 15 mil soles al mes». Y entonces un día me cuenta y me dice: «Mira, yo creo que voy a ir a la minería y voy a abandonar el cargo de ser docente porque ahí pagan más, ¿no?».

Este ejemplo ilustra cómo las economías ilegales desarticulan estructuras comunitarias al ofrecer ingresos que multiplican por seis o más lo que profesionales como los docentes ganan en el sector formal. Cuando un docente —figura central en la reproducción cultural y educativa de las comunidades— abandona su cargo para trabajar en la minería ilegal, las consecuencias trascienden lo económico individual: afectan la capacidad de la comunidad de educar a sus jóvenes, trasmitir conocimientos y mantener la cohesión social.

Rubio planteó la pregunta que atraviesa toda esta problemática:

> Entonces, ¿cómo hacemos para también contrarrestar con la actividad ilegal? Estamos en una desventaja con eso, y pues es una, la verdad es una gran preocupación por todo eso que nosotros vamos viendo que nuestros jóvenes están ya más que todo de migrantes a otros lugares. En las comunidades

> pues estamos mayormente las personas mayores que estamos ahí luchando, defendiendo nuestro territorio, pero es importante también poner en la mesa para el debate y el diálogo qué hacemos contra estas actividades.

La migración juvenil hacia centros urbanos o hacia actividades ilegales que ofrecen ingresos inmediatos deja a las comunidades con población envejecida que debe asumir la carga de defensa territorial sin el apoyo de generaciones jóvenes. Esta crisis demográfica amenaza la continuidad misma de los pueblos indígenas como entidades políticas y culturales viables.

La formación de guardias indígenas que tanto Mego Yana como Rubio mencionaron representa la respuesta más concreta que las organizaciones indígenas han desarrollado frente a esta combinación de violencia criminal y abandono estatal. Estas guardias no son milicias armadas, sino sistemas comunitarios de vigilancia territorial que buscan disuadir incursiones ilegales mediante presencia visible, documentación sistemática y capacidad de respuesta coordinada. Sin embargo, enfrentan limitaciones evidentes: están compuestas por comuneros con otras responsabilidades productivas y familiares, carecen de financiamiento sostenido, no tienen capacidad coercitiva legal y enfrentan a actores criminales con recursos muy superiores y disposición a usar violencia letal. En última instancia, las guardias indígenas son síntoma de una falla estructural del Estado peruano: si existiera protección estatal efectiva de territorios indígenas, estas guardias no serían necesarias.

1.7. Trasmisión intergeneracional, juventudes y crisis lingüística

La crisis de trasmisión intergeneracional de conocimientos y lenguas indígenas en la Amazonía peruana opera en la intersección de procesos estructurales —imposición de la educación castellanizante, penetración de economías de mercado, migración juvenil hacia centros urbanos— que han acelerado dramáticamente el desplazamiento lingüístico y la ruptura de los circuitos tradicionales de aprendizaje.

Aikman (1999), en su estudio etnográfico fundacional sobre educación intercultural y conocimiento indígena entre los Harakbut de Madre de Dios, documentó cómo la escolarización misionera negó sistemáticamente la lengua, la cultura y los procesos de aprendizaje propios de este pueblo pese a que el Estado peruano ya promovía discursivamente la educación intercultural bilingüe, revelando la brecha estructural entre política educativa y práctica escolar que persiste hasta la actualidad.

En otro estudio, Aikman (2017) profundiza este análisis documentando el dramático desplazamiento lingüístico experimentado por los Harakbut en tres décadas: de repertorios predominantemente Harakbut a repertorios predominantemente castellanos, vinculando esta transformación no a una simple «pérdida» cultural, sino a los cambios económicos producidos por la minería aurífera que reconfiguró las relaciones sociales, los medios de vida y el valor relativo de los recursos lingüísticos indígenas. Finalmente, la misma autora, en su trabajo más reciente (2025), examina directamente cómo los modos de vida, conocimientos y aprendizajes intergeneracionales de los Harakbut se encuentran «ocultos, dispersos y reconstruidos» a través de las generaciones, proporcionando evidencia contemporánea tanto de la profundidad de la crisis como de las estrategias adaptativas mediante las cuales las comunidades indígenas reconfiguran sus sistemas de conocimiento frente al cambio acelerado.

Trapnell (2003), desde su experiencia en FORMABIAP —el programa de formación de maestros bilingües amazónicos desarrollado por AIDESEP—, expone las contradicciones persistentes entre el discurso intercultural y las prácticas asimilacionistas del sistema educativo, identificando los obstáculos éticos, políticos y pedagógicos que impiden una implementación genuina de la educación intercultural bilingüe en contextos amazónicos.

Ames (2012), desde la investigación longitudinal del programa Niños del Milenio, analiza cómo la transición a la escuela primaria produce en niños indígenas peruanos una exclusión progresiva de su cultura y lengua mediante mensajes constantes que desvalorizan su identidad, explicando por qué familias indígenas frecuentemente optan por la educación exclusivamente en castellano como estrategia de movilidad social —la educación secundaria y superior solo se ofrece en español—, aun a costa de sacrificar la continuidad de la identidad cultural y la trasmisión lingüística intergeneracional.

La intervención de Luis Tayori articuló con claridad la tensión entre la preservación de la oralidad como sistema de conocimiento y las presiones que amenazan su continuidad. Su diagnóstico fue contundente: «La oralidad también está en riesgo, porque la lengua materna está siendo desplazada». Esta afirmación conecta dos fenómenos que frecuentemente se analizan por separado: la crisis de la oralidad como modo de trasmisión de conocimientos y la crisis de las lenguas indígenas como vehículos de esa trasmisión.

Cuando la lengua materna es desplazada por el castellano en el ámbito familiar, no solo se pierde un idioma sino también todo un sistema de categorización del mundo, de

nominación del territorio, de trasmisión de conocimientos que solo existen en esa lengua y que no pueden traducirse completamente a otros idiomas. Tayori identificó una paradoja en los esfuerzos estatales por preservar lenguas indígenas mediante la escritura alfabética:

> A pesar [de] que el Estado ha hecho un esfuerzo por inventar al alfabeto para empezar a escribir, ni nosotros mismos empezamos a escribir. Nosotros no le entendemos ese invento de alfabeto que nos ha ayudado para mantener la oralidad.

La crítica es sutil pero profunda: el Estado asume que preservar lenguas significa escribirlas, crear alfabetos, producir materiales escritos. Pero para pueblos cuyo sistema de conocimiento se fundamenta en la oralidad, la escritura puede ser una herramienta ajena que no resuelve —y potencialmente agrava— la crisis de trasmisión. Si los jóvenes Harakbut no hablan la lengua con sus mayores, tener un alfabeto escrito no recuperará los conocimientos que solo se trasmiten oralmente en contextos específicos de interacción intergeneracional.

La demanda histórica del movimiento indígena por educación intercultural bilingüe (EIB) surgió precisamente de esta preocupación por la trasmisión cultural. Tayori recordó: «Desde las organizaciones, los grandes visionarios, los grandes líderes quisieron trasladar la historia, la cosmovisión, a través de una educación intercultural. O sea, no más camellos, no más leones en las escuelas indígenas, en los espacios, en territorios comunales». La referencia a «camellos» y «leones» en escuelas indígenas condensa décadas de crítica a una educación colonial que enseñaba a niños amazónicos sobre fauna africana mientras ignoraba los animales de sus propios bosques, que trasmitía la historia europea mientras silenciaba la historia de sus propios pueblos. La EIB prometía transformar esta situación, incorporando conocimientos locales, lenguas maternas y pedagogías culturalmente pertinentes.

Sin embargo, Tayori fue devastadoramente crítico sobre la implementación real de la EIB:

> Poco o nada de estos años, el Ministerio de Educación también no tiene con claridad cómo es que ese conocimiento, esa cosmovisión, esa historia de territorios, en realidad pueda desplazarse de las aulas, que a partir de ahí pueda surgir, salvaguardar esos principios de los pueblos indígenas.

La brecha entre la promesa de la EIB y su realidad es abismal: existen marcos normativos, lineamientos curriculares, escuelas nominalmente interculturales bilingües, pero en la práctica los conocimientos indígenas siguen siendo marginales, las lenguas maternas

siguen siendo subordinadas al castellano, y los docentes frecuentemente carecen de formación adecuada para implementar pedagogías interculturales genuinas.

En la ronda de respuestas, Tayori profundizó su análisis sobre las limitaciones de la EIB:

> A nivel nacional, dentro del movimiento indígena, desde ahí se plantea hace muchos años, se planteó que exista una educación intercultural y teóricamente está bien robusto, está escrito como han pensado los sabios, pero ha hecho muy poco el Ministerio de Educación de incorporar esta metodología en las escuelas. Porque lo que queremos nosotros, lo que queremos seguir es que a través de las escuelas se imparta esos conocimientos, qué significa un territorio, qué es una cosmovisión.

La distinción entre lo que está «escrito» y lo que efectivamente se implementa en las escuelas captura la brecha persistente entre política declarada y práctica educativa real. Los documentos de política pueden ser «robustos» teóricamente, pero si no se traducen en formación docente, materiales educativos y transformación de prácticas pedagógicas, permanecen como letra muerta.

Tayori identificó resistencias institucionales específicas: «No existe una institución, pero son las personas que orientan que esto no suceda». Esta afirmación sugiere que las barreras no son solo estructurales o presupuestarias sino también actitudinales: funcionarios específicos dentro del sistema educativo que, por convicción ideológica, inercia burocrática o simple desconocimiento, obstaculizan la implementación efectiva de la EIB. Identificar a «personas que orientan a que esto no suceda» implica que el movimiento indígena ha intentado avanzar propuestas concretas y ha encontrado resistencias identificables, aunque Tayori no nombró a personas específicas.

La respuesta Harakbut a la crisis de trasmisión intergeneracional incluye la formación de jóvenes comunicadores indígenas. Tayori explicó:

> Sobre la formación de jóvenes investigadores, se está llevando hace tres años de formar que puedan producir materiales audiovisuales a través de un programa de comunicadores indígenas. Primero se direccionó que este grupo de muchachos de 10 comunidades, ahora que se ha extendido para la federación nativa, estos muchachos lo que se direccionó primero es que se visibilice la problemática de las comunidades y de ahí se ha ido direccionando cómo este grupo de muchachos

> puedan producir documentales basados en conocimientos, culturas, todo lo que son prácticas tradicionales.

Este programa representa una estrategia innovadora: formar jóvenes en producción audiovisual para que documenten conocimientos ancestrales en formatos contemporáneos que puedan ser compartidos tanto dentro como fuera de las comunidades.

La evolución del programa es significativa: comenzó enfocado en documentar «problemáticas» —es decir, denuncias de amenazas territoriales— y, progresivamente, se orientó hacia documentación de «conocimientos, culturas, prácticas tradicionales». Este giro refleja la comprensión de que la defensa territorial no puede limitarse a denunciar amenazas sino que debe incluir la afirmación positiva de lo que se defiende: sistemas de conocimiento, prácticas culturales, formas de vida que merecen continuidad.

Los documentales producidos por jóvenes Harakbut no solo visibilizan problemáticas ante audiencias externas, sino que también funcionan como herramientas de trasmisión intergeneracional interna: jóvenes que producen documentales sobre conocimientos de mayores están simultáneamente aprendiendo esos conocimientos y creando registros que pueden ser consultados por generaciones futuras.

Teresita Antazú abordó la crisis de trasmisión desde su experiencia personal como receptora y trasmisora de conocimientos Yanesha. Su narrativa familiar reveló las tensiones intergeneracionales causadas por el racismo estructural: «Mi papá muchas veces no quería que nos hablen en yanesha, que no nos enseñen nada, porque tenían miedo, porque aquí ya había la colonización, entonces acá había discriminación». La decisión del padre de Antazú de no trasmitir la lengua y cultura Yanesha a sus hijos no era un acto de rechazo cultural, sino una estrategia de protección: en un contexto donde ser identificado como indígena implicaba discriminación, exclusión y violencia simbólica cotidiana, algunos padres intentaron proteger a sus hijos mediante la asimilación que les permitiera «pasar» como mestizos.

La resistencia de la madre de Antazú preservó la continuidad cultural: «Sin embargo, mi madre ha sido siempre muy fuerte, cuando mi papá no estaba nos enseñaba a hablar, nos enseñaba a cantar, nos enseñaba a danzar, por eso nosotros no hemos olvidado». La trasmisión clandestina —«cuando mi papá no estaba»— evidencia que la reproducción cultural puede persistir incluso bajo condiciones de represión, pero también revela su fragilidad: dependía de la determinación individual de una madre que resistió presiones

familiares y sociales para mantener viva la herencia cultural. Si la madre de Antazú hubiera cedido a las presiones de asimilación, Teresita y sus hermanos habrían crecido sin acceso a lengua, cantos, danzas y conocimientos Yanesha que hoy ella trasmite como lideresa del movimiento indígena.

Betty Rubio conectó la crisis de trasmisión intergeneracional con la migración juvenil y la competencia de economías ilegales. La imagen de comunidades con población envejecida donde «las personas mayores» asumen la carga de la defensa territorial mientras los jóvenes migran captura una crisis demográfica que amenaza la viabilidad misma de los pueblos indígenas como entidades políticas y culturales. Si los jóvenes no permanecen en sus comunidades, ¿quién recibirá los conocimientos que los mayores poseen?, ¿quién continuará las luchas territoriales cuando la generación actual de líderes ya no pueda sostenerlas?

Antazú propuso que la respuesta a la migración juvenil debe comenzar en la educación familiar y comunitaria:

> Qué podemos hacer, entonces lo que nosotros estamos diciendo es que nuestros jóvenes, nosotros podamos, ahora que ya hay colegios cerca, porque antes no había, entonces con los colegios que los eduquemos, pero con esa mentalidad. Y entonces, ¿dónde está eso? Está en nosotros como mamás, como papás, de educar a nuestros hijos, darles la idea [de] que tienen que trabajar por la comunidad, tienen que volver a la comunidad.

La propuesta articula educación formal con educación familiar: los colegios pueden ofrecer formación técnica y académica, pero la formación en compromiso comunitario, en identidad cultural, en responsabilidad territorial, debe venir de familias que trasmitan a sus hijos «la idea que tienen que trabajar por la comunidad, tienen que volver».

Sin embargo, Antazú también alertó sobre amenazas institucionales a los espacios educativos que el movimiento indígena ha construido: «Ahorita hay una amenaza que ha salido, que quieren cerrar las escuelas bilingües o modificar su caracterización para que los maestros mestizos puedan ocupar esos cargos». Esta referencia a intentos de modificar la caracterización de escuelas EIB para permitir que docentes no-indígenas ocupen plazas destinadas a docentes bilingües representa una amenaza directa a décadas de lucha del movimiento indígena por formar y colocar maestros indígenas en las comunidades. Si escuelas nominalmente interculturales bilingües son dirigidas por

docentes mestizos que no hablan lenguas originarias ni conocen culturas locales, la EIB se convierte en una etiqueta vacía que no transforma prácticas pedagógicas coloniales.

Un participante del público planteó una pregunta que sintetizó las preocupaciones sobre la trasmisión intergeneracional:

> Sería necesario complementar la revitalización de las lenguas originarias desde las instituciones educativas del nivel básico, que no sé si a nivel del país hay algún trabajo piloto o que haya sido como para replicar, no sé si ustedes lo conocen a través de la investigación que vienen haciendo a lo largo de este tiempo, pero necesitamos enfatizar realmente la educación de los niños, ya que los mismos padres, hay muchas comunidades que no les permite a los niños hablar su lengua originaria por ciertos prejuicios.

La observación sobre padres que «no les permite a los niños hablar su lengua originaria» replica exactamente la experiencia que Antazú narró sobre su propio padre: el racismo estructural genera estrategias familiares de asimilación por las que padres indígenas, buscando proteger a sus hijos de la discriminación, interrumpen la trasmisión lingüística y cultural, que es condición de continuidad de los pueblos como entidades diferenciadas.

La respuesta a esta crisis requiere transformaciones en múltiples niveles simultáneamente: políticas educativas que efectivamente implementen la EIB con docentes formados, materiales adecuados y currículos que integren conocimientos comunitarios; políticas antirracistas que transformen las condiciones estructurales que hacen que ser identificado como indígena implique desventaja; alternativas económicas que permitan a jóvenes permanecer en comunidades sin sacrificar aspiraciones de bienestar material; y fortalecimiento de espacios comunitarios de trasmisión cultural que complementen —sin depender exclusivamente de instituciones educativas formales. Ninguna de estas transformaciones es suficiente por sí sola; todas son necesarias para revertir una crisis que amenaza la existencia misma de los pueblos indígenas amazónicos como entidades culturales y políticas diferenciadas.



2. CONCLUSIONES TRASVERSALES

2.1. Convergencias y divergencias dialogando con la Mesa «Experiencias de los gobiernos territoriales autónomos en la Amazonía peruana»

La Mesa sobre «Gobernanza territorial y conocimientos indígenas» presenta convergencias fundamentales pero también divergencias significativas respecto a la Mesa sobre «Gobiernos territoriales autónomos». Ambas Mesas compartieron diagnósticos sobre el abandono estatal, la violencia extractivista, la urgencia de reconocimiento de derechos territoriales integrales y la necesidad de transformar las relaciones entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad peruana. Sin embargo, mientras la primera Mesa se concentró en experiencias de gobiernos territoriales autónomos formalmente declarados —Wampis, Shipibo-Konibo, Harakbut—, la segunda visibilizó un espectro más amplio de estrategias de gobernanza territorial que no necesariamente adoptan la forma institucionalizada de gobierno autónomo.

Luis Tayori enfatizó dimensiones epistémicas antes que institucionales: la reconstrucción de la memoria histórica, la cartografía ancestral, la formación de investigadores indígenas y la reivindicación de la oralidad como ciencia. Esta estrategia complementa pero no replica la construcción de GTA: es un ejercicio de soberanía epistémica que disputa el régimen de producción de conocimiento sobre pueblos indígenas sin requerir necesariamente una declaración formal de gobierno autónomo. Los Harakbut están simultáneamente construyendo su GTA (como mostró el líder Wilfredo Iviche en la primera Mesa) y desarrollando estrategias epistémicas de afirmación territorial (como indicó Luis Tayori en la segunda Mesa), evidenciando que los procesos autonómicos son multidimensionales y no se reducen a la construcción institucional.

Betty Rubio presentó una estrategia diferente: la apropiación de tecnología de monitoreo

para confrontar economías ilegales. Los Kichwa del Napo no han declarado un GTA, pero ejercen un control territorial efectivo mediante vigilancia tecnológica, coordinación con fiscalías ambientales y disposición a asumir riesgos mortales para defender el territorio. Esta estrategia es más táctica que institucional, más reactiva que programática, pero no por ello menos legítima o efectiva. La experiencia Kichwa demuestra que la gobernanza territorial indígena puede adoptar formas diversas según contextos específicos de amenaza, y que las comunidades pueden ejercer control territorial significativo sin necesidad de construir estructuras de gobierno formalizadas. Este es un punto de debate y discrepancia importante entre las distintas visiones de los pueblos amazónicos, que será parte de la agenda en los años por venir.

Edson Mego Yana presentó los planes de vida Kakataibo como instrumentos de planificación y gestión territorial a largo plazo. Los Kakataibo tampoco han declarado un GTA formalmente, aunque tuvieron una demanda territorial durante aproximadamente 20 años que ha mejorado su gobernanza territorial: el reconocimiento de las reservas indígenas Kakataibo Norte y Kakataibo Sur. Los planes de vida funcionan como hojas de ruta comunitarias que ordenan prioridades, facilitan la gestión ante el Estado y permiten proyectar visiones de futuro desde categorías propias como el «buen vivir». Sin embargo, la brecha entre planificación participativa e implementación efectiva es dramática: los planes existen en una gran cantidad de comunidades nativas de la Amazonía, pero su traducción en mejoras materiales de bienestar depende de que actores estatales los reconozcan y financien, lo cual raramente ocurre.

Una convergencia fundamental entre ambas Mesas es el protagonismo del narcotráfico como amenaza territorial de nuevo tipo. En la primera Mesa, Lizardo Cauper describió cómo el territorio Shipibo enfrenta al narcotráfico y los cultivos ilícitos; Wrays Pérez narró la captura de mineros ilegales acompañados por policías en actividad. En la segunda Mesa de diálogo, tanto Betty Rubio como Edson Mego Yana enfatizaron que el narcotráfico es la principal amenaza en territorios Kichwa y Kakataibo respectivamente. La cifra de seis líderes Kakataibo asesinados en cinco años —la tasa más alta de letalidad contra defensores ambientales a nivel nacional— evidencia que el narcotráfico ha transformado radicalmente las condiciones de defensa territorial. El extractivismo clásico (minería, petróleo, madera) sigue siendo una amenaza, pero el narcotráfico añade una dimensión de violencia letal inmediata que no existía con la misma intensidad hace dos décadas.

Otra convergencia significativa es el énfasis en el rol de las mujeres indígenas. En la primera Mesa, el liderazgo femenino fue mencionado tangencialmente. En la segunda, Betty Rubio dedicó parte sustancial de su presentación a narrar cómo su liderato ayudó a cambiar el patrón de 32 años de conducción exclusivamente masculina en FECONAMNCUA y cómo las mujeres Kichwas están asumiendo roles de primera línea en el monitoreo territorial. Por su parte, Teresita Antazú enfatizó el trabajo en AIDESEP para empoderar a mujeres líderes, señalando que ya existen 20 jefas en federaciones amazónicas. Este dato es simultáneamente alentador —muestra un cambio respecto a décadas anteriores— y preocupante —20 jefas entre cientos de federaciones evidencia que la equidad de género en el movimiento indígena es todavía un gran desafío.

Una divergencia importante es el énfasis epistémico que caracterizó a la segunda Mesa. La intervención de Tayori, los comentarios de Antazú sobre la inaccesibilidad del lenguaje académico y el posicionamiento reflexivo de Valdés sobre su ubicación epistemológica como *oka* configuraron una discusión explícita sobre quién produce conocimiento, cómo se valida, qué formas adopta y cómo las relaciones de poder estructuran la producción de saber sobre pueblos indígenas.

2.2. Tensiones estructurales identificadas

La segunda Mesa reveló tensiones estructurales que atraviesan los procesos de gobernanza territorial indígena y que demandan atención urgente por parte del Estado, la academia, la cooperación internacional y la sociedad peruana en su conjunto.

La primera tensión fundamental es la que se da entre la violencia letal y la defensa territorial. La cifra de seis líderes Kakataibo asesinados en cinco años, sumada a las amenazas que enfrentan monitores ambientales Kichwas y defensores territoriales de otros pueblos, indica que la defensa territorial indígena implica un riesgo mortal real. De acuerdo con los expositores de la Mesa, esta violencia no es accidental ni resultado de conflictos interpersonales: es sistemática, está vinculada a economías ilegales que generan ganancias millonarias y opera con complicidad o inacción estatal. La formación de guardias indígenas y comités de vigilancia es una respuesta comunitaria a esta violencia, pero tales estructuras enfrentan a actores criminales con recursos muy superiores y disposición demostrada de usar la fuerza letal. Sin protección estatal efectiva —que actualmente no existe—, los pueblos indígenas enfrentan el dilema de aceptar el despojo territorial o arriesgar sus vidas defendiendo territorios que el Estado no protege.

La segunda tensión es la que pone frente a frente la corrupción estatal y el acceso a la justicia. Los testimonios de Betty Rubio sobre policías que informan a denunciados y de Edson Mego Yana sobre criminalización de víctimas del narcotráfico evidencian que las instituciones estatales supuestamente encargadas de proteger derechos y hacer cumplir la ley frecuentemente operan como facilitadoras de economías ilegales o, en el mejor de los casos, como obstáculos burocráticos que impiden un acceso efectivo a la justicia. Los pueblos indígenas se ven forzados a buscar canales institucionales alternativos —fiscalías ambientales distantes, organizaciones internacionales y medios de comunicación—, porque los canales locales están capturados por actores que amenazan sus territorios. Esta situación genera una desconfianza profunda hacia el Estado que dificulta cualquier estrategia de articulación institucional.

La tercera tensión es entre el reconocimiento formal y la implementación efectiva. Los planes de vida existen pero no se financian; la EIB está normada pero no se implementa; el Convenio 169 está ratificado pero no se aplica; los territorios se titulan pero luego se entregan concesiones dentro de ellos. Esta brecha sistemática entre retórica estatal y práctica institucional constituye una forma específica de violencia: genera expectativas que luego frustra, desgasta organizaciones indígenas que invierten años en procesos formales que finalmente no producen cambios reales, y erosiona la legitimidad de marcos normativos que podrían ofrecer protección si se aplicaran efectivamente.

La cuarta tensión es entre preservación cultural y presiones de asimilación. El racismo estructural que fuerza a padres indígenas a desalentar que sus hijos hablen lenguas ancestrales, la migración juvenil hacia centros urbanos donde la identidad indígena es estigmatizada y la competencia de economías ilegales que ofrecen ingresos inmediatos muy superiores a los que brinda cualquier actividad legal, configuran presiones convergentes hacia la asimilación que amenazan la continuidad de los pueblos indígenas como entidades culturales diferenciadas. La respuesta no puede limitarse a programas de «rescate cultural» focalizados, sino que requiere transformación de las condiciones estructurales —racismo, exclusión económica, violencia territorial— que generan estas presiones.

La quinta tensión es entre producción de conocimiento académico y soberanía epistémica indígena. La propuesta de Tayori de transformar el espacio de las mesas de diálogo en el marco del XXI Seminario Bienal del SEPIA, de «vitrina» a «fogata», la crítica de Antazú a la inaccesibilidad del lenguaje académico y el reconocimiento de Valdés sobre las limitaciones de su lente epistemológico occidental, evidencian que

las relaciones entre academia y pueblos indígenas siguen estructuradas por jerarquías coloniales en las que los indígenas son objetos de estudio pero raramente sujetos productores de conocimiento reconocido como legítimo. Transformar estas relaciones requiere cambios institucionales en universidades, centros de investigación y organismos de financiamiento científico que actualmente reproducen estas jerarquías.

2.3. Agenda de investigación pendiente

La segunda Mesa reveló vacíos de conocimiento que demandan una investigación futura, preferentemente desarrollada en colaboración con los pueblos indígenas y orientada a fortalecer sus capacidades de gobernanza territorial.

Se requiere investigación sistemática sobre las dinámicas del narcotráfico en territorios indígenas amazónicos: rutas de tráfico, formas de cooptación comunitaria, impactos sociales y ambientales, estrategias de resistencia y articulaciones con otras economías ilegales. El informe de Ricardo Soberón (2025)[1] constituye un avance significativo, pero se necesitan estudios de caso detallados que permitan comprender las especificidades regionales y diseñar respuestas diferenciadas.

Es necesaria una evaluación rigurosa de la implementación de planes de vida indígenas: ¿cuántos existen?, ¿cómo fueron elaborados?, ¿qué uso efectivo se les da?, ¿qué factores explican la brecha entre planificación e implementación?, ¿qué modificaciones institucionales permitirían que actores estatales los reconozcan como instrumentos legítimos de planificación?.

Se precisa documentación de experiencias de monitoreo territorial comunitario: tecnologías utilizadas, procesos de apropiación, articulación con instituciones estatales, impactos en la reducción de deforestación y actividades ilegales, y los riesgos enfrentados por monitores. La experiencia Kichwa que Betty Rubio describió merece una sistematización detallada que permita identificar lecciones replicables y obstáculos por superar.

Se requiere investigación sobre el liderazgo femenino indígena: trayectorias de politización, obstáculos enfrentados, estrategias de navegación de estructuras

1 Esta investigación fue presentada en el SEPIA XXI bajo el título «La convergencia de la minería ilegal y el narcotráfico sobre los pueblos indígenas amazónicos: una propuesta de acción» (Mesa 7).

masculinizadas y transformaciones organizativas que su participación genera. Las 20 jefas mujeres que Antazú mencionó constituyen un universo de estudio que permitiría comprender cómo está cambiando el movimiento indígena amazónico desde su interior.

Es necesaria una investigación sobre la educación intercultural bilingüe: ¿qué se implementa efectivamente en las escuelas?, ¿qué formación reciben los docentes?, ¿qué materiales existen y cómo se usan?, ¿qué conocimientos comunitarios se incorporan y de qué manera?, ¿qué impactos tiene la EIB en la preservación lingüística y la trasmisión cultural? La brecha entre política declarada y práctica educativa que Tayori denunció demanda investigación empírica que la documente y proponga recomendaciones.

Es precisa, finalmente, una reflexión metodológica sobre cómo producir conocimiento acerca de pueblos indígenas de formas que no reproduzcan relaciones coloniales. La academia peruana necesita revisar sus prácticas de investigación, sus criterios de validación, sus formas de relacionamiento con comunidades, para avanzar hacia lo que algunos han llamado «investigación descolonizada» o «coproducción de conocimiento».

2.4. Reflexión final: de la vitrina a la fogata

La segunda Mesa demostró que la gobernanza territorial indígena en la Amazonía peruana contemporánea adopta formas múltiples y creativas que responden a contextos específicos de amenaza y oportunidad. No existe un modelo único ni una secuencia lineal que todos los pueblos deban seguir. Como hemos visto a lo largo de este documento, los Harakbut priorizan la reconstrucción de la memoria histórica y la formación de investigadores propios; los Kichwa se apropian de tecnología de monitoreo para confrontar economías ilegales; los Kakataibo construyen planes de vida como instrumentos de planificación a largo plazo. Todos estos son ejercicios legítimos de gobernanza territorial, aunque no todos adopten la forma de gobierno territorial autónomo formalmente declarado.

La metáfora de la fogata propuesta por Luis Tayori sintetiza la demanda central de la Mesa: transformar los espacios académicos de «vitrinas» —donde se exhiben los conocimientos indígenas— en «fogatas» donde se construye un diálogo horizontal, un compromiso político y alianzas para la acción. Esta transformación no es solo metafórica: requiere cambios concretos en cómo se organizan eventos académicos, quién habla y quién escucha, qué conocimientos se validan, cómo se distribuyen recursos de investigación y qué compromisos asumen los investigadores con las comunidades que estudian.

La advertencia final de Tayori resuena como un llamado urgente: «Seguimos todavía en esa brecha, seguimos enfrentando los mismos problemas pero ya problemas más grandes. Si no se atiende a estos espacios, creo que vamos a seguir discutiendo cómo fueron un día los indígenas». Sin transformaciones estructurales reales en las relaciones entre Estado y pueblos indígenas, sin reconocimiento efectivo de derechos territoriales integrales, sin control de economías ilegales y protección de defensores ambientales, sin implementación de educación intercultural y políticas antirracistas, los pueblos indígenas amazónicos continuarán enfrentando las mismas violencias coloniales que han enfrentado durante 200 años de vida republicana. La diferencia es que ahora, como señaló Mego Yana, los problemas son «más grandes»: el narcotráfico mata líderes, el extractivismo se intensifica, el cambio climático transforma ecosistemas, y el tiempo para transformaciones estructurales se agota.

El Seminario Bienal SEPIA XXI en Oxapampa, realizado en territorio Yanesha y que contó con el protagonismo de dirigentes indígenas, representó una oportunidad para que la comunidad académica peruana decidiera si quiere continuar siendo vitrina o si está dispuesta a convertirse en fogata. Los testimonios de Luis Tayori, Betty Rubio, Edson Mego Yana y Teresita Antazú ofrecieron elementos suficientes para comprender qué está en juego y qué transformaciones se requieren. La decisión sobre cómo responder a este llamado no es solo académica: es eminentemente política y ética. Define si la investigación sobre pueblos indígenas seguirá reproduciéndolos como objetos de conocimiento o si contribuirá a fortalecerlos como sujetos políticos capaces de defender sus territorios, trasmitir sus conocimientos y construir futuros propios en un país que históricamente les ha negado ese derecho.

BIBLIOGRAFÍA

Aikman, S. (1999). *Intercultural education and literacy: An ethnographic study of indigenous knowledge and learning in the Peruvian Amazon.* John Benjamins.

Aikman, S. (2017). Changing livelihoods and language repertoires: Hunting, fishing and gold mining in the southeast Peruvian Amazon. *International Journal of the Sociology of Language, 246*, 85-108.

Aikman, S. (2025). Hidden, scattered and reconstructed: Indigenous lifeways, knowledges and intergenerational learning. *Compare, 55*(1), 11-28.

Ames, P. (2012). Language, culture and identity in the transition to primary school: Challenges to indigenous children's rights to education in Peru. *International Journal of Educational Development, 32*(3), 454-462.

Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* (2.ª ed.). CAAAP.

Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades amazónicas: género, deseos y alteridades.* La Siniestra Ensayos.

Blackman, A., Corral, L., Santos Lima, E. y Asner, G. P. (2017). Titling indigenous communities protects forests in the Peruvian Amazon. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 114*(16), 4123-4128.

Carrión, P. y Pérez Albert, M. Y. (2022). La cartografía social como herramienta de investigación participativa del territorio. Diagnosis de paisajes ancestrales en comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana. *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 20*(1).

Chirif, A. y García Hierro, P. (2007). *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía.* IWGIA.

De La Cruz Huamán, R. B. (2023). La persistencia de la necropolítica: violencia contra los defensores indígenas ambientales en el Perú. *Revista 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. PUCP.

Gebara, M. F., Ramcilovic-Suominen, S. y 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.

Gilmore, M. P. y Young, J. C. (2012). The use of participatory mapping in ethnobiological research, biocultural conservation, and community empowerment: A case study from the Peruvian Amazon. *Journal of Ethnobiology, 32*(1), 6-29.

Global Witness. (2024). *Voces silenciadas: la violencia contra las personas defensoras de la tierra y el medioambiente.* Global Witness.

Instituto del Bien Común. (2016). *Tierras comunales: más que preservar el pasado es asegurar el futuro. El estado de las comunidades indígenas en el Perú.* Informe 2016. IBC.

Komlosi, B. (2023). Bridging indigenous and western knowledge-systems in knowledge co-production with Amazonian indigenous communities: A systematic realist review. *Development Studies Research, 10*(1), 2203842.

Merino, R. (2021). Buen vivir and the making of indigenous territories in the Peruvian Amazon. *Latin American Perspectives, 48*(3), 136-151.

Ministerio de Cultura del Perú. (2016). *Plan de Vida: Guía para la planificación colectiva.* Ministerio de Cultura (R.M. N.° 103-2016-MC).

Montoya, M., Bonilla, A., Novoa, S., Tipula, P., Salisbury, D., Quispe, M., Finer, M., Folhadella, A. y Cohen, M. (2024). *MAAP #218: Asesinatos de los defensores ambientales en la Amazonía peruana.* MAAP/Amazon Conservation/ACCA.

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.

ORAU, Asociación PROPURÚS & DAR. (2024). *Situación de los defensores indígenas en Ucayali, 2024.* ORAU/ PROPURÚS/DAR.

PNUD y PUINAMUDT. (2020). *Estudio sobre la situación actual y rol en la gobernanza ambiental del Programa de Vigilancia Territorial Indígena.* UNDP Peru.

Quintanilla, P., Clark Barrett, H., Cepek, M. L., Fabiano, E. y Machery, E. (Eds.) (2023). *Epistemologías andinas y amazónicas: conceptos indígenas de conocimiento, sabiduría y comprensión.* Fondo Editorial PUCP.

Rousseau, S. y Morales Hudon, A. (2015). Paths towards autonomy in indigenous women's movements: Mexico, Peru, Bolivia. *Journal of Latin American Studies, 48*(1), 33-60.

Rousseau, S. y Morales Hudon, A. (2017). *Indigenous women's movements in Latin America: Gender and ethnicity in Peru, Mexico, and Bolivia.* Palgrave Macmillan.

Slough, T., Kopas, J. y 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.

Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples.* Zed Books.

Smith, R. C., Benavides, M., Pariona, M. y Tuesta, E. (2003). Mapping the past and the future: Geomatics and indigenous territories in the Peruvian Amazon. *Human Organization, 62*(4), 357-368.

Soberón, R. (2025). *Narcotráfico en territorios indígenas de la Amazonía peruana: rutas, impactos y políticas erradas.* AIDESEP /ORAU/IBC/Amazon Watch.

Surrallés, A. y García Hierro, P. (Eds.) (2004). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno.* IWGIA.

Trapnell, L. A. (2003). Some key issues in Intercultural Bilingual Education Teacher Training Programmes- As Seen from a Teacher Training Programme in the Peruvian Amazon Basin. *Comparative Education, 39*(2), 165-183.

Ulloa, A., Godfrid, J., Damonte, G., Quiroga, C. y López, A. P. (2021). Monitoreos hídricos comunitarios: conocimientos locales como defensa territorial y ambiental en Argentina, Perú y Colombia. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 69*, 77-97.