

Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America

ISSN: 2572-3626 (online)

Volume 16

Issue 1 *Indigenous Peoples in Isolation: Terminology, Territory and Processes of Contact*

Article 8

12-15-2019

Miradas del aislamiento y del contacto: una crónica sobre los llamados mashco piro

Luis Felipe Torres Espinoza
Universidad Federal de Rio de Janeiro

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti>



Part of the Archaeological Anthropology Commons, Civic and Community Engagement Commons, Family, Life Course, and Society Commons, Folklore Commons, Gender and Sexuality Commons, Human Geography Commons, Inequality and Stratification Commons, Latin American Studies Commons, Linguistic Anthropology Commons, Nature and Society Relations Commons, Public Policy Commons, Social and Cultural Anthropology Commons, and the Work, Economy and Organizations Commons

Recommended Citation

Torres Espinoza, Luis Felipe (2018). "Miradas del aislamiento y del contacto: una crónica sobre los llamados mashco piro," *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 16: Iss. 1, Article 8, 88-102.

Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol16/iss1/8>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Trinity. It has been accepted for inclusion in Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America by an authorized editor of Digital Commons @ Trinity. For more information, please contact jcostanz@trinity.edu.

Miradas del aislamiento y del contacto: una crónica sobre los llamados mashco piro

Luis Felipe Torres Espinoza

Doctorando, Programa de Post Graduación en Antropología Social Museo Nacional

Universidade Federal de Rio de Janeiro

BRASIL

Introducción

En octubre del año 2014, me encontraba realizando una visita a las comunidades aledañas al límite sur del Parque Nacional del Manu (Madre de Dios, Perú), como parte de un pequeño equipo del Ministerio de Cultura, órgano del gobierno peruano encargado de proteger los derechos de los pueblos indígenas, donde trabajé entre los años 2013 y 2017. Nuestra misión era trabajar con estas comunidades en la elaboración de “planes de contingencia” ante el encuentro con indígenas en “aislamiento” que habitan el Parque, en particular, con aquellos denominados “mashco piro.” Mientras navegábamos por el río Alto Madre de Dios, en camino a la comunidad yine de Diamante, pudimos divisar unas figuras desnudas en una orilla haciendo señales con los brazos: eran tres mujeres mashco piro. Nuestro protocolo era bastante rígido, con el fin de evitar consecuencias negativas ante el encuentro con ellos, como actos de violencia o transmisión de enfermedades, lo que debía hacerse era evitar a todo costo establecer un “contacto”¹ con ellos. A pesar de la sugerencia de los yine con quienes viajábamos de acercarnos para ver qué querían—lejos de retirarse ante la presencia de nuestro bote, las mujeres nos pedían con señas y gritos que nos acerquemos—continuamos el viaje sin ninguna interacción. Llegué a Diamante con una sensación extraña, cuestionándome sobre las implicaciones de omitir el punto de vista de las propias poblaciones que queríamos proteger.

Cuando los pueblos indígenas en aislamiento demuestran la decisión de no establecer relaciones físicas con otras poblaciones, las políticas de protección asumen—a mi modo de ver, muy acertadamente—que esta decisión debe ser respetada y garantizada mediante la protección territorial, evitando así los riesgos que existen para ellos ante el contacto físico con otras poblaciones (de los cuales, el más crítico e inmediato se revela en términos de salud). Pero cuando estos pueblos muestran evidencias de estar promoviendo interacciones con otras poblaciones, el tema es más complejo. Aquí se presenta el reto de ejercer la protección de una población en un estado de vulnerabilidad crítica ante el contacto con foráneos, junto con el respeto a su decisión de establecer sus propias agendas de vida.

Durante las décadas pasadas, investigaciones relacionadas con pueblos indígenas en aislamiento se han enfocado casi exclusivamente en la letalidad de las amenazas externas y sus consecuencias para los indígenas durante el contacto, sustentando importantes logros para la protección de sus derechos, fundamentalmente en el campo de la protección de sus territorios. Este es un ejercicio de suma importancia, sobre todo en el contexto actual donde las amenazas sobre los territorios amazónicos y sus pueblos originarios están en aumento.

Sin embargo, priorizar únicamente factores externos para analizar la situación de los pueblos indígenas, presenta importantes limitaciones al momento de valorar la manera en que estos pueblos establecen sus propias agendas (Viveiros de Castro y Carneiro da Cunha 1993). Según Sahlins (1998:95), si bien este tipo de enfoque—particularmente influyente durante la segunda mitad del siglo XX—tuvo éxito en resaltar las consecuencias negativas de la expansión global del occidente sobre “los pueblos colonizados y periféricos,” a menudo terminaba describiéndolos como “objetos pasivos y no autores de su propia historia.” En este sentido, sin dejar de considerar las graves amenazas que existen sobre los pueblos indígenas en aislamiento y sus territorios, el presente artículo destaca la necesidad de complementar este enfoque—descrito por algunos autores como una “sociología histórica esencialmente externalista” (Viveiros de Castro 1992:191)—tomando en cuenta la agencia de los pueblos

indígenas en aislamiento para lidiar en este contexto, con el fin de aportar para un entendimiento más completo de su historia y su presente.

Ahora bien, diversos motivos éticos, normativos y prácticos establecen una imposibilidad de realizar trabajo de campo con indígenas en aislamiento, la cual defiende fuertemente. De esta forma no podemos conocer a ciencia cierta sus motivaciones al momento de adoptar sus estrategias de vida. Pero, a pesar de este vacío etnográfico, muchas veces nos es necesario tomar decisiones y definir protocolos que involucran directamente a estos pueblos, las cuales se vuelven especialmente complejas en “situaciones de contacto.” En este sentido, se suelen realizar especulaciones sobre las motivaciones de los pueblos en aislamiento que, a menudo, se basan en nuestros propios preconceptos como sociedades occidentales (Carneiro da Cunha 2002).

En este contexto, el presente artículo sugiere recurrir al conocimiento etnológico producido en la Amazonia con el fin de ampliar nuestro espacio analítico, tomando en cuenta el entendimiento que suelen tener las sociedades amerindias sobre instituciones claves que actúan en situaciones de contacto, como la guerra, el intercambio y el parentesco (Gow 2011). Asimismo, se resalta la importancia de tomar en serio el punto de vista de los otros pueblos indígenas involucrados en situaciones de “contacto interétnico”² con indígenas en aislamiento—en este caso, el punto de vista de los yine—con el fin de comprender de manera más profunda este tipo de situaciones.

La primera parte del texto presenta el marco conceptual sobre los cuales se clasifican ciertos pueblos indígenas en situación de “aislamiento” y “contacto inicial.” Seguidamente se presenta información histórica y etnográfica de los mashco piro. Finalmente, desde la revisión de sus relaciones recientes con el pueblo yine, se reflexiona sobre los caminos analíticos para entender las situaciones de contacto interétnico. La información de campo presentada en este texto ha sido recabada en varias visitas a comunidades nativas yine del río Alto Madre de Dios y el río Las Piedras (Madre de Dios, Perú), aledañas a los territorios que ocupan los mashco piro, realizadas entre julio del 2017 y febrero del 2019.

Sobre el “aislamiento” de los pueblos indígenas

En la cuenca Amazónica y el Gran Chaco, gobiernos y organizaciones de la sociedad civil de países como Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Paraguay y Venezuela, así como organismos multilaterales, reconocen a grupos específicos de población indígena en una situación que se categorizan con la terminología de “aislamiento” y “contacto inicial”³. En el caso del Perú, de acuerdo a la Ley N° 28736, “Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial,” la población indígena denominada en situación de “aislamiento” es definida como aquella que actualmente “no mantiene relaciones sociales sostenidas con los demás integrantes de la sociedad nacional” (Art. 2). Por su parte, la población indígena en situación de “contacto inicial,” sería aquella que luego de haberse encontrado en “aislamiento” por un tiempo determinado, “ha comenzado un proceso de interrelación con los demás integrantes de la sociedad nacional” (ídem).

En la práctica, la categoría de pueblos indígenas en aislamiento es utilizada actualmente para denominar a grupos reconocidos por limitar sus interacciones físicas con poblaciones ajenas a su grupo, en algunos casos, inclusive con otros pueblos indígenas. Las estrategias utilizadas para este fin suelen incluir la elección de zonas agrestes y remotas para vivir, mantener una forma de vida trashumante o evitar el encuentro físico con otras poblaciones mediante acciones de guerra. En algunos casos, el rechazo a interactuar con otros es tan radical y el carácter de estos grupos tan elusivo, que es difícil incluso encontrar evidencias de su existencia en el bosque. Pero también se reconoce como “aislados” a pueblos que, si bien rechazan en buena medida un relacionamiento con otras poblaciones, también incluyen en sus estrategias de vida acercamientos a comunidades y campamentos. En estos casos, sea en sigilosas incursiones o en eventuales interacciones directas con otras poblaciones, suelen procurar herramientas de metal (machetes, anzuelos, ollas), ropas y algunos alimentos (sal, azúcar y en ocasiones, alimentos cultivados). De esta manera, el término de aislamiento se aplica a grupos con diferentes estrategias de vida (Amorim 2018).

El término de “aislamiento,” así como el de “contacto inicial,” son principalmente categorías administrativas que definen a ciertos pueblos indígenas en base a sus relaciones con las “sociedades nacionales.” Ambos términos son heredados de un paradigma con un fuerte

substrato colonial que prevaleció durante la mayor parte de la historia republicana de los países amazónicos (en ciertos sectores de estos países persiste hasta hoy), que es aquel que busca la “integración” o la “asimilación” de los indígenas a las sociedades nacionales. En este sentido, fueron categorizados en un gradiente de evolución social que pasaba del “aislamiento” al “contacto intermitente,” luego al “contacto permanente,” hasta llegar a estar “integrados” (Wise y Ribeiro 1978). El término de “contacto inicial” viene directamente de este paradigma y se refiere al “inicio” del camino que lleva a la integración a la sociedad nacional.

La experiencia de Brasil en este tema ha sido sin duda aquella con mayores repercusiones en toda la región. En el caso de los indígenas en aislamiento, la transmisión de enfermedades, el declive poblacional y la pérdida de territorios fue el sello característico de este paradigma de integración, que impulsaba “misiones de pacificación” por parte del Estado hacia estas poblaciones (Ribeiro 2017 [1962]). Los reportes de altísima mortalidad durante estas misiones evidenciaron el alto riesgo que se presentaba ante el contacto de estas poblaciones con patógenos exógenos, dada su ausencia de defensas en especial frente a los virus (Rodrigues 2014)

A finales de la década de 1980, la Fundación Nacional del Indio (Funai) de Brasil, reconoce el fracaso que en términos generales habían tenido las “misiones de pacificación” de indígenas en aislamiento. De esta manera establece que “la constatación de la existencia de indígenas aislados no determina, necesariamente, la obligatoriedad de contactarlos” (Portaria N°1900/Funai-1987). Este nuevo enfoque representó una virada significativa en la política indigenista de Funai, pues promueve que sea iniciativa de los propios pueblos indígenas decidir el tipo de relacionamiento que quieren tener con otras poblaciones, ofreciendo la posibilidad, antes negada, de mantener la situación de aislamiento (Gallois 1994).

Las políticas públicas referidas a los pueblos indígenas se han ido modificando del paradigma de la integración, donde la categoría de indígena era entendida como un estadio temporal a desaparecer en pro de la civilización, hacia un enfoque que enfatiza la autonomía y el derecho de los pueblos indígenas de ejercer libremente su cultura (Araujo 2018). El nuevo enfoque desarrollado por Funai en Brasil, pasó a establecerse como la orientación oficial de las políticas públicas relacionadas con indígenas aislados en países como Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia.

Actualmente, la categorización de estos grupos como pueblos indígenas en “aislamiento” o “contacto inicial” les hace objeto de mecanismos especiales de protección territorial y de salud, a través de un marco legal específico de nivel nacional e internacional⁴. En este contexto, el sistema de creación de reservas se consolidó como la principal estrategia de la dinámica tutelar de derechos indígenas (Souza Lima 2015), que pretenden proteger espacios territoriales con el fin de brindar una protección a nivel epidemiológico (al crear un espacio libre de enfermedades foráneas) y conservar los bosques, base de su sistema económico.

Estas reservas no son producto de la demarcación de territorios “tradicionales,” son más bien refugios, productos históricos de la ocupación colonial (Rival 2015:289). Con todo, estos refugios son invadidos crecientemente tanto por actividades ilegales, como el narcotráfico, la extracción ilegal de madera y minerales, como por la construcción de carreteras, agronegocio y extracción de recursos naturales, estas últimas actividades promovidas por los propios gobiernos que en teoría resguardan dichos espacios.

En este contexto, es gravemente inadecuado considerar a los pueblos denominados en aislamiento como grupos “fuera de contacto” con el resto de la población del planeta, idea a la que se evoca popularmente con el término de “no contactados.” De un lado, sabemos que la influencia colonial, de una u otra forma se ha expandido a todos los cantos de la Amazonia (Santos Granero 1996). Incluso donde los foráneos nunca llegaron físicamente, sus tecnologías y enfermedades llegaron a través del intercambio interétnico hasta las poblaciones indígenas más alejadas (Carneiro da Cunha 1992). Asimismo, la vida de los pueblos denominados en aislamiento se encuentra determinada por las decisiones que los Estados toman sobre los territorios que habitan, por lo cual son impactados directamente por las vicisitudes de la política y la economía nacional e internacional. De esta forma, el término de “no contactados” invisibiliza la historia de violencia y las formas de opresión a las que actualmente los pueblos en aislamiento se encuentran expuestos (Shepard 1996; Stavenhagen 2006).

Para recalcar que la situación por la que pasan estos pueblos no es propia de una continuidad histórica con el paleolítico fue acuñado el término de “aislamiento voluntario,” el cual resalta que este aislamiento obedece a una “decisión consiente de estas poblaciones indíge-

nas...muchas veces por experiencias previas desastrosas como un modo de supervivencia y autodeterminación” (Shepard 2016:135). No obstante, en el ámbito de las políticas públicas el término “voluntario” fue mayormente eliminado, en el entendido que la decisión que estos pueblos tomaron para pasar al aislamiento no fue voluntaria, sino que fue “obligada por las circunstancias” (Stavenhagen 2006:11).

De hecho, la situación de aislamiento en la que se encuentran estos pueblos indígenas no aconteció de manera espontánea, sino que responde a una decisión tomada en medio de un contexto violento y como una estrategia de supervivencia. Sin embargo, es preciso tomar con cautela la definición de aislamiento como una situación forzada, en el sentido en que al mismo tiempo que intenta dar herramientas políticas de reivindicación en favor de los indígenas, podría oscurecer su capacidad de agencia y la legitimidad de esta condición. En este entendido, existen posiciones que sugieren que en tanto el aislamiento es una situación forzada a estos pueblos indígenas, es nuestro deber como sociedad liberarlos de esta opresión mediante la búsqueda de un contacto con ellos como medida de salvación (Walker y Hill 2015).

Finalmente, el problema de modelos donde los cambios son analizados solo en base a fenómenos externos a las sociedades indígenas, es que oscurece el espacio de los mismos indígenas como protagonistas de sus propias decisiones (Rival 2002). En este sentido, como sugiere Carlos Fausto (2001:173-174), más allá de entender la situación de los pueblos indígenas en estos contextos únicamente como resultado de fuerzas externas, es preciso prestar atención a la interacción de esas fuerzas con procesos internos y mecanismos de toma de decisiones. Este ejercicio es especialmente importante al momento de abordar la autonomía de los pueblos indígenas, pues a la vez que considera el contexto mayor en el que están envueltos, considera también su agencia para actuar dentro del mismo y su capacidad de transformarlo.

Los llamados “mashco piro”

El término “mashco piro” es un exónimo que denomina a una población indígena que ocupa un extenso territorio continuo de bosques tropicales de aproximadamente 8 millones de hectáreas entre las regiones de Madre de Dios y Ucayali, en Perú, y el Estado de Acre, en Brasil. Son reconocidos por practicar una economía tradicional fuertemente dependiente de los recursos del bosque, basada principalmente en la cacería y la recolección (Clark *et al.* 2005; Gow 2011; Shepard 1996). Existe una notable similitud entre la lengua en que se comunican los mashco piro con la lengua yine (pueblo indígena antes denominado Piro) y con la lengua manchineri (pueblo indígena de Brasil), cuya inteligibilidad se calcula en hasta un 80 % (Parker 2015:2). Dada esta vinculación, se reconoce a los mashco piro como pertenecientes a la familia lingüística Arawak.

A pesar de ocupar una gran extensión territorial, esta población se ha caracterizado por limitar drásticamente su relacionamiento físico con otras poblaciones, desplazándose por lugares remotos de la selva, en las cabeceras de los ríos y viviendo al margen de los servicios del Estado. Los mashco piro son reconocidos en Perú y Brasil como un pueblo indígena “en situación de aislamiento.”

La información que se tiene sobre la forma de vida de los mashco piro es escasa y, en alguna medida, conjetural. La veracidad de su propia existencia ha sido puesta en duda, pero las poblaciones aledañas a sus territorios, la mayor parte de ellas también indígenas, conocen muy bien de su existencia. Agencias especializadas del gobierno, organizaciones de la sociedad civil, federaciones indígenas y antropólogos vienen reportando su presencia desde hace décadas. Sin embargo, es durante los últimos años que crecen los reportes de grupos mashco piro realizando acercamientos directos a comunidades aledañas a sus territorios, principalmente, aunque no exclusivamente, en el río Alto Madre de Dios y el río Las Piedras. Con los innumerables videos y fotos de los mashco piro registrados en estos encuentros, actualmente ni los más escépticos pueden dudar de su existencia.

Se estima que la mayor parte del territorio que ocupan los mashco piro se encuentra categorizado bajo algún nivel de protección territorial tanto en Perú como en Brasil. En el Perú, su desplazamiento comprende áreas de las Reservas Indígenas Mashco Piro y Murunahua, las Reservas Territoriales Madre de Dios y Kugapakori, Nahua, Nanti y otros, los Parques Nacionales Manu y Alto Purús, la Reserva Comunal Purús y la Concesión para la Conservación Los Amigos. En Brasil, comprende áreas del Parque Estadual Chandless y la Estación

Ecológica Río Acre (ver Mapa). No obstante, debido a su gran movilidad, se ha reportado su presencia también en espacios por fuera de estas áreas, como comunidades nativas y bosques de producción permanente en Perú y tierras indígenas en Brasil. De acuerdo a informaciones oficiales del gobierno peruano, la demografía de los mashco piro es desconocida. Pero en base a los grandes avistamientos acontecidos en los últimos años, podemos especular con un aproximado de mil personas.

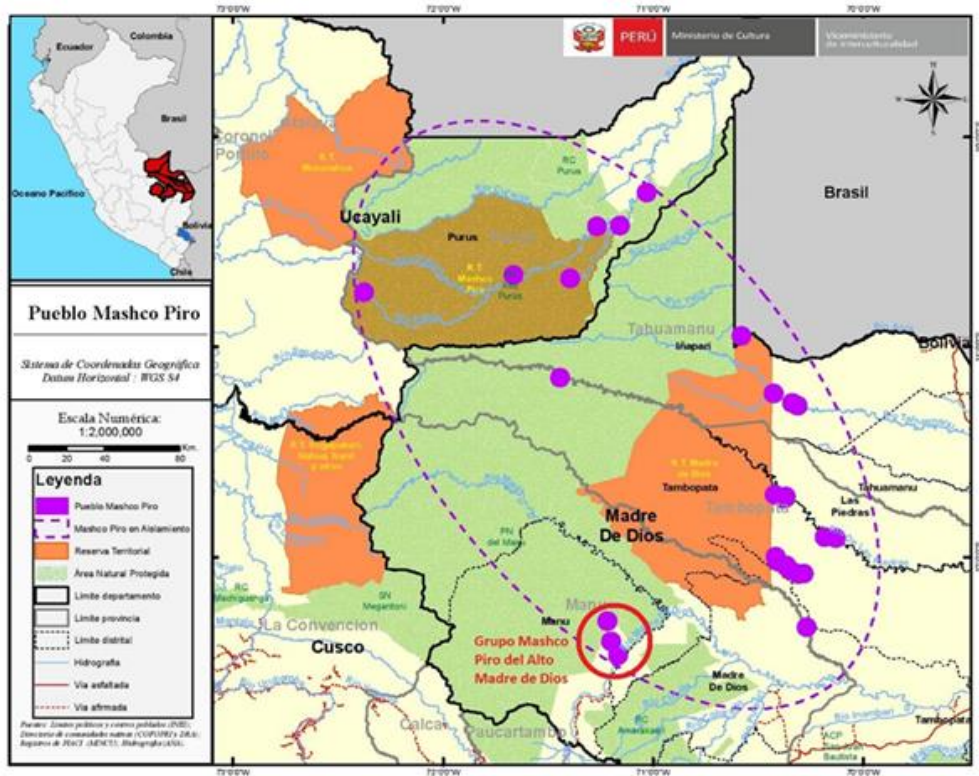


Figura 1. Áreas territoriales con presencia de indígenas mashco piro

No se sabe con certeza si es que todos esos individuos distribuidos en millones de hectáreas de bosque que llamamos de mashco piro, efectivamente se reconocen como parte de un mismo pueblo. De hecho, se ha podido distinguir la presencia de al menos dos segmentos poblacionales, principalmente en base a diferencias superficiales en la cultura material, fenotipo y distribución geográfica. Un grupo se encuentra distribuido en una amplia región hacia el norte del río Manu, que abarca los ríos Purús, Yurua, Acre, Yaco, Chandless, Tahuamanu, Las Piedras, Pariamanu y Los Amigos. Otro grupo ocupa un área más reducida al sur del río Manu y la margen izquierda del río Alto Madre de Dios. Con certeza existen también divisiones más reducidas al interior de estos sectores que les permite optimizar el acceso a los recursos.

Se sabe que el uso del término “mashco” ha sido utilizado para denominar un grupo indígena de la región de Madre de Dios desde el siglo XIX (Gow 2011). Durante el siglo XX, fue usado para denominar diversas poblaciones indígenas, “especialmente a los que han tenido poco contacto con los blancos” (Lyon 2003 [1975]:37). El término “piro” por su parte, se refiere a la antigua denominación del pueblo indígena ahora autodenominado yine, de la familia lingüística Arawak, establecidos principalmente en las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios.

La utilización de estos dos términos conjuntos (mashco-piro) se encuentra por primera vez en relatos de los viajes del cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald. En el año 1891, Fitzcarrald encuentra en un viaje por el río Manu (afluente del Madre de Dios), aldeas indígenas que sus guías denominaron como “piro-mashco” y otras como “mashco,” quienes probablemente serían los ancestros de los actuales mashco piro (Gow 2011; Shepard *et al.* 2010).

La llegada de las huestes de Fitzcarrald a esta zona, en 1891, tuvo como objetivo abrir el negocio cauchero que se venía desarrollando principalmente en el norte de la Amazonia pe-

ruana, hacia la región de Madre de Dios. Para finales del siglo XIX, esta región había permanecido por mucho tiempo sin interferencias “externas” y era un territorio mayormente inexplorado por poblaciones no indígenas (García Altamirano 2002). No tardaron en desencadenarse conflictos violentos con los llamados “mashco” o “piro-mashco,” en un proceso de batallas y muertes, que solo culminó con la retirada de los nativos. Es casi seguro que los mashco piro ubicados actualmente entre los ríos Sotileja y Pinquen en el Manu sean los descendientes de esta población que se enfrentó con Fitzcarrald (Gow 2011).

Pero existen otras fuentes que ligarían la historia de los mashco piro también a otros episodios, específicamente a hechos sucedidos en el río Las Piedras, vinculados al asesinato del cauchero Carlos Scharff, que explotaba el caucho principalmente en los ríos Purús y Las Piedras (Dole 1998). Entre los años 1907 y 1908, el antropólogo y expedicionario William Farabee se encontraba haciendo un viaje por la selva del Perú, cuyas notas serían publicadas en 1922 bajo el título “Indian Tribes of Eastern Peru.” Durante su travesía, cuando se preparaba para darse encuentro con Carlos Scharff en su campamento del río Las Piedras, se entera que éste había sido asesinado en una rebelión indígena (Farabee 1922).

Actualmente, en el medio río Las Piedras (Madre de Dios, Peru) en la confluencia con el río Lidia, se ubica la comunidad de Monte Salvado, fundada en 1996 por indígenas yine migrantes de la cuenca del Urubamba. Durante mi trabajo de campo en la comunidad, recopilé testimonios donde los comuneros afirman que fueron sus propios abuelos quienes estuvieron en el campamento de Scharff. De hecho, que Monte Salvado se haya fundado en la boca de la quebrada Lidia no fue coincidencia: la comunidad estaría ubicada sobre el mismo lugar donde estaba este campamento. Cuando los yine que fundaron Monte Salvado llegaron desde el Urubamba, sabían que encontrarían ahí un terreno apto por lo que les habían contado sus abuelos. Así me lo narró Daniel Ponceano (en enero 2018), que actualmente tiene setenta años:

Quando yo tenía unos diez años, mi abuela (María Cusichinari Cosopa), me contaba: “yo he nacido en la boca de Lidia.” Aquí mismo donde ahora se encuentra Monte Salvado vivió mi abuela. Aquí había un campamento cauchero grande dice, un techo de dos pisos. Esta era una grande chacra de algodón. Cuando hemos llegado en 1996 a fundar Monte Salvado encontramos todo purma (un lugar donde antiguamente existió un cultivo). Empezamos a despejar el bosque y hemos encontrado ollas de porcelana antigua con su agarrador, varios hemos encontrado. Ahí lo hemos dejado. También hemos encontrado clavos grandes. Hemos cavado una lomita y encontramos escopetas viejas. Esas que tienen dos caños. Y una balanza romana grande.

Algunos de los objetos encontrados me fueron mostrados en la comunidad durante el trabajo de campo. De acuerdo a las narraciones de Farabee, el campamento funcionaba aun en 1907 (Dole 1998; Farabee 1922). De otro lado, si bien Farabee reporta únicamente amahuacas en este campamento de Las Piedras, se sabe que la mayoría de los campamentos caucheros de Madre de Dios trajeron indígenas provenientes de otros pueblos desde las cuencas del Urubamba y Ucayali (García Altamirano 2002: 25). De acuerdo a los yine, en este campamento, al parecer, se encontraban también indígenas shipibo-conibo, asháninka y “mashco.” Según el relato de Daniel Ponceano:

(Mi abuela) también me contó sobre la muerte del patrón. ‘Antes que mis pechos estén queriendo salir, ese año había guerra’, me dijo . . . Liderados por un Yine empezaron la guerra a media noche, primero mataron a los capataces. Luego al patrón. La esposa del patrón se llamaba Lidia, por eso el nombre de esta quebrada, a ella no la mataron. La han agarrado, la han puesto en la canoa y la han empujado. De ahí dice que ellos empezaron a tomar aguardiente y disparar al aire toda la noche . . . Han dicho vamos de vuelta al Urubamba. De aquí vamos a surcar (navegar río arriba). Han agarrado armas, balas, fariña, sal y se han ido por arriba en siete canoas. Hasta el varadero han surcado tres meses . . . Según de mi abuela, sólo su familia se ha ido a Urubamba. Otros se han ido por Lidia, por San Francisco y otros por otras quebradas teniendo miedo de represalia. Por todos lados han regado . . . Habían también shipibo, asháninka y mashco . . . Yo conocía

de los mashco antes de venir aquí porque mi abuela me había contado. Ella decía, hay mashco, hablan diferente idioma, pero se entiende, unas cuantas palabras que cambia.

Entonces, si bien los mashco piro ubicados actualmente entre los ríos Sotileja y Pinquen en el Manu serían los descendientes de aquella población que huyó luego del episodio ocurrido con Fitzcarrald, tal vez los grupos mashco piro ubicados actualmente en Las Piedras, Purús y Yurua podrían ser los descendientes de los indígenas que huyeron luego de la muerte de Scharff. Esto podría explicar las diferencias que se encuentran hoy entre ambos.

Estas historias confirman el hecho de que los actuales mashco piro han tenido interacciones mucho más intensas con otras poblaciones en el pasado de las que tienen hoy, las cuales forman parte importante del contexto en que tomaron la decisión de pasar a vivir en “aislamiento.” Ahora bien, no sabemos la interpretación propia que los mashco piro tienen de esta historia. Sin embargo, probablemente, lejos de ser una interpretación pasiva ante los embates externos, estará articulada con nociones del pensamiento amerindio sobre la historia, mitología, sistemas de clasificación e instituciones sociales (Costa 2013:110).⁵

¿Un pueblo cazador-recolector?

Como se ha mostrado, eventos históricos asociados a la “época del caucho” se encontrarían asociados directamente a la decisión de los mashco piro a optar por el “aislamiento.” Pero, además, estos eventos son también reconocidos por tener efectos en el sistema económico de los mashco piro, a saber, el abandono de prácticas agrícolas para dedicarse principalmente a la caza y la recolección (Gow 2011; Shepard 1996). Este es un tema importante de analizar porque la asociación de los mashco piro a una economía de cazadores-recolectores ha abonado para una construcción popular de esta población como una sociedad anacrónica y auténticos remanentes del paleolítico.

En primer término, es preciso tomar en cuenta que los grupos cazadores-recolectores amazónicos de hoy no se encuentran viviendo en ambientes “salvajes,” en el sentido en que los bosques donde viven han sido en su mayoría modificados previamente por la agricultura, practicada por antiguos asentamientos indígenas y no indígenas (Balée 2013). En este tipo de ambientes proliferan especies particulares, como cierto tipo de palmeras y frutos, que no estarían presentes sin intervención agrícola anterior, las cuales son parte fundamental de la dieta de estas poblaciones (*idem*). Este es el caso de los mashco piro que, de alguna forma, son capaces de llevar su actual forma de vida gracias a la agricultura previa en sus territorios.

Ahora bien, el abandono o disminución de las prácticas agrícolas es un fenómeno que ha ocurrido en diversas sociedades dedicadas hoy principalmente a la caza y la recolección, tanto en la Amazonía como en otras partes del mundo, que la literatura antropológica ha denominado *regresión* (Clastres 1974, Balée 2013; Lathrap 1968; Lévi Strauss 1969). Así, en vez de estar ante pueblos aparentemente primitivos, estamos ante poblaciones que abandonaron la agricultura y el sedentarismo como una decisión estratégica para poder vivir de manera autónoma (Scott 2009:188).

La información obtenida en años pasados tras examinar campamentos abandonados por los mashco piro, no arrojó ninguna evidencia de consumo de plantas domesticadas o presencia de cultivos aledaños, ni su uso en la elaboración de flechas, vestimenta o refugios (Hill y Kaplan 1983). Los testimonios de las comunidades indígenas que viven en territorios próximos a donde se encuentran los mashco piro nunca habían reportado información diferente (Clark *et al.* 2005). Esta falta de información sobre la domesticación de plantas asociadas a los mashco piro ha hecho pensar a menudo que son un pueblo que abandonó totalmente esta práctica.

Sin embargo, durante mi trabajo de campo he podido recoger testimonios que relatan que en el río Las Piedras existirían evidencias de cultivos realizados por los mashco piro. Teodoro Sebastián (en enero 2018), me contó lo siguiente:

Yo he visto que siembran plátano y papaya en la cabecera de Piedras. Nosotros estábamos ahí sacando madera, donde no llegaba nadie. Eran fines de los noventa. Ese plátano nosotros hemos comido. Era el primer racimo, la papaya ya también queriendo madurar. Así sembrado mezclado en medio monte. Le digo a mis hijos, es chacra de mashco. ¿Quién va a sembrar papaya

en medio monte, en media cabecera? . . . También he visto otra chacra de ellos, así de unas dos hectáreas, en un pacal que le han quemado. Una chacra que ha sido hecha sin machete. De aquí a dos días de surcada hay . . . Mi hijo ha visto también una en el Tahuamanu . . . Pero no cuidan las chacras las dejan ahí remontadas.

Así también, Daniel Ponceano (en enero 2018), me contó el siguiente relato:

En tiempo de la empresa (empresa petrolera que trabajó en el Río Las Piedras entre 1996 y 1998), yo era guía y en una quebrada hemos hecho campamento y helipuerto. El capataz me dice, guía puedes ir a revisar más abajo...ahí hemos ido y hemos encontrado platanal, con un plátano chiquitito, cantidad en una chacra, medio purma es, pero bastante . . . Aquí vive gente, ¿será maderero?...Hemos subido hemos encontrado sólo cabezas de sajino, de motelo, de huangana...este no es maderero, este es mashco . . . luego hemos encontrado sachavaca picado con flecha, tirada en la playa, muerto, fresquito . . . ahí hemos dado media vuelta.

Estos testimonios soportan la idea de que los mashco piro no han abandonado por completo las prácticas agrícolas.⁶ Según Baleé (2013:78) el proceso de “regresión” agrícola suele reducir la dependencia en la domesticación de plantas paulatinamente hasta dejarlas por completo. De hecho, este suele ser un patrón recurrente en la Amazonia. Bajo esta lógica, las plantaciones que los yine alegan haber encontrado podrían constituir los últimos rezagos de una vida agrícola anterior de los mashco piro, en camino a desaparecer. O bien, podrían ser muestra de un estadio incipiente de una eventual vuelta a la agricultura.

Es posible que estas hipótesis sean correctas. Sin embargo, considero más interesante la opción de dejar de clasificar la domesticación de las plantas en la Amazonia en estadios que se alejan o se acercan a la agricultura como la conocemos en occidente (Neves 2014). De esta manera, podríamos tomar distancia también de la dicotomía entre lo primitivo y moderno, relacionada directamente a la polarización entre sociedades de cazadores-recolectores y agricultores (Scott 2019). Bajo este enfoque es tal vez más fácil aceptar la forma de vida de los mashco, sin tener una actitud condescendiente ante su “primitivismo,” ni esperar su evolución a una “civilización moderna.” Como señala Sahlins (2006:86)—en evidente inspiración “clastreana”—si bien ha sido usual abordar la situación de las sociedades cazadoras-recolectoras en base a sus carencias, tal vez podríamos también hacerlo en función de su libertad.

Fuerzas externas y motivaciones internas en el “contacto interétnico”

En el Perú, desde hace varios años, se han venido incrementando los reportes de algunos grupos de indígenas mashco piro buscando un acercamiento a comunidades aledañas a sus territorios.⁷ Esto ha venido ocurriendo mayormente (aunque no de forma exclusiva) en el río Alto Madre de Dios y el río Las Piedras, en donde se encuentran dos comunidades yine, Diamante y Monte Salvado, respectivamente. En ambos casos, los encuentros se han caracterizado por incluir circulación de alimentos y diversos objetos (ropa, sogas, ollas, machetes, *etc.*) entre los yine y los mashco piro. Así también, se han presentado algunas situaciones de violencia e incluso muertes. El presente artículo no pretende realizar un recuento detallado de estas interacciones, sino que se centra únicamente en comentar los enfoques que se utilizan para analizar estos episodios de “contacto.” De todas formas, a continuación se presentan brevísimos apuntes sobre las interacciones establecidas en ambos casos, para dar una idea al lector del contexto general de los mismos.

En el caso de la comunidad de Monte Salvado, en principio, se producían intercambios sin mediar interacción directa entre las partes. Los mashco piro dejaban presas, como sajino o motelo, en los caminos que utilizaban los yine. A su vez, los yine dejaban machetes y ollas como respuesta.⁸

Teodoro Sebastián (en enero 2018), comenta sobre el inicio de este tipo de intercambios en Monte Salvado:

(Los mashco piro) traían maquisapa, traían sajino, no nos daba de frente, nos dejaban en el camino, entonces ya nosotros sabíamos que quiere hacer cambio, le dejamos machete al día siguiente no había. Nosotros le comíamos también los animales. Motelo también han dejado varias veces. Era cambio nomás que quería. Yo les dejaba ahí en la playa, ellos venían a recoger. Al día siguiente ya no había.

Más recientemente, grandes grupos de mashco piro pasaron a mostrarse frente a la comunidad Monte Salvado, con un promedio de una a dos veces por año desde el año 2013. Salen en grupos grandes, a veces de cientos de personas, y se colocan en la orilla opuesta del río. Entablan diálogos a gritos con los yine, donde básicamente piden que les den alimentos de la *chacra*, sogas, ollas y machetes. Los yine colocan estos productos en canoas para empujarlas hasta la otra orilla, evitando el contacto físico directo. Algunas veces los mashco piro ofrecen otras cosas a cambio como collares y carne de monte.

En el Alto Madre de Dios la dinámica es mucho más intensa. Comuneros de Diamante vienen estableciendo un relacionamiento sostenido desde el año 2015 con un grupo mashco piro más reducido, que venía apareciendo recurrentemente desde el 2011 en los límites del Parque Nacional del Manu. Actualmente, los encuentros se realizan en promedio de tres veces por semana, donde los yine brindan alimentos cultivados (plátano, yuca, caña) y en algunos casos vestimenta o herramientas que también son exigidas por los mashco piro. En ocasiones, los mashco piro traen a cambio collares, semillas recolectadas o carne de monte.

Por su parte, Romel Ponceano (en mayo, 2016), quien participa de los encuentros con los mashco piro en el Alto Madre de Dios, describió la relación con ellos de la siguiente manera:

Estamos como en el intercambio, nos traen mono, nos traen ese tipo de alimentos de ellos, te doy este y tú me traes caña, pero te doy este . . . Otro día trae tortuga, ya tú me traes yuca . . . pero de hambre, nunca nos dicen que están de hambre.

Inicialmente, el gobierno y las organizaciones indígenas intentaron detener estas dinámicas, especialmente por el riesgo de transmisión de enfermedades que estas podían acarrear para los mashco piro. Por ejemplo, en el caso del Alto Madre de Dios, el Gobierno Regional de Madre de Dios dispuso (mediante la Ordenanza Regional 006-2011-GRMD/CR) la restricción del tránsito fluvial con el fin de restringir el acercamiento de terceros a los mashco piro y “prohibir que se realicen intercambios de tipo alguno, incluyendo la entrega de objetos, ropas o alimentos.” Asimismo, en el caso de Monte Salvado, los comuneros fueron advertidos por las autoridades correspondientes sobre la necesidad de dejar de buscar estos intercambios con los mashco piro, bajo la advertencia de tomar medidas legales contra ellos. Sin embargo, principalmente ante la insistencia de los mashco piro por buscar estas interacciones, tanto autoridades del gobierno como representantes de organizaciones indígenas pasaron de intentar prohibirlas a implementar una estrategia de acompañamiento de las mismas, proponiendo parámetros de salud y seguridad (Opas 2016; Torres 2017).

Asimismo, diversos actores (desde activistas hasta antropólogos) además de denunciar lo inapropiado de esta situación, en atención a la vulnerabilidad de los mashco piro, han interpretado estas interacciones como una situación forzada para ellos. A menudo, los mashco piro fueron descritos como agentes pasivos, “forzados” a ingresar a este juego de trocas y las acciones de los yine, descritas bajo influencias religiosas.

Situaciones de violencia y tensión se han vivido también en ambos casos. El año 2010, los mashco piro hirieron de un flechazo en el estómago a un adolescente yine de Monte Salvado. Asimismo, el año 2014 invadieron la comunidad y obligaron a los yine a evacuar hacia la ciudad de Puerto Maldonado. En Diamante, entre los años 2011 y 2018, dos comuneros han sido muertos por disparos de flecha de los mashco piro y la circulación de bienes y alimentos han registrado diversos momentos de tensión.

Ahora bien, si bien es necesario considerar los riesgos que tienen los mashco piro ante este contacto y las influencias religiosas que pueden tener los yine, considero que analizar estas interacciones sin explorar otras motivaciones internas, no llega a dar cuenta de una relación bastante más compleja. Como se argumentó anteriormente, si bien es indispensable considerar la importancia de los elementos exógenos que influyen en la vida de estos pueblos, lo es

también valorar cómo interactúan con los elementos endógenos a través de los cuales escriben su propia historia (Albert 2002; Carneiro da Cunha 2002; Costa 2013; Fausto 2001; Rival 2012; Sahlins 1998; Viveiros de Castro 1992 entre muchos otros). De esta manera, tal vez podemos llegar a un entendimiento más adecuado de la complejidad que implica el relacionamiento interétnico que involucra indígenas en aislamiento.

Para el caso de los mashco piro, su condición de aislamiento y vulnerabilidad establece una imposibilidad metodológica y ética de realizar una investigación etnográfica a través del trabajo de campo directo con ellos. De esta forma, es difícil llegar a conocer a ciencia cierta sus propios intereses y motivaciones en esta interacción. Pero, que no podamos conocerlos en detalle, no quiere decir que no debemos tomarlos en consideración, especialmente cuando ya existen una serie de interacciones físicas ocurriendo con otras poblaciones.

Algunas aproximaciones (básicamente desde una mirada occidental) han sugerido un interés utilitario de los mashco piro por alimentos y herramientas, mientras que los actos hostiles (ataques con flecha) han sido interpretados como un rechazo a establecer una relación con los yine, más allá de la obtención de dichos elementos. Ahora bien, sin dejar de atender este tipo de razonamiento, que nos puede resultar bastante intuitivo, considero que el conocimiento acumulado por la etnología indígena en décadas de investigación nos puede dar algunas pistas para un análisis más profundo.

La literatura etnográfica producida sobre las sociedades amazónicas propone que el intercambio de alimentos y los objetos materiales tienen un lugar importante en el establecimiento de relaciones sociales entre los pueblos indígenas, más allá de la practicidad de los elementos en juego (Colleoni 2016; Gow 2007; Howard 2002; Hussak 2002; Opas 2014; Vilaca 2007 [1992]). Asimismo, estudios realizados en este mismo campo sugieren que si bien las acciones de guerra significan desde una tradición occidental el rompimiento de las relaciones sociales, desde una perspectiva indígena es vista más bien como la transformación de una relación social por otra (Fausto 1999; Gow 2011; Lévi-Strauss 1942; Viveiros de Castro 1993). En otras palabras, sabemos que el intercambio y la guerra son ámbitos que dentro del mundo indígena en la Amazonía suelen conllevar un intento consciente de “incorporar al otro” dentro de su mundo social (Colleoni 2016:74).

Por supuesto, esto no nos dice mucho sobre las motivaciones, expectativas o la forma en que los mashco piro estarían “incorporando” a los yine. Pero ya nos plantea una reflexión importante: los mashco piro que entran en este tipo de interacciones, estarían conscientemente creando una relación con motivaciones propias y no únicamente siendo forzados para ello. Así, conjuntamente con las amenazas externas a las que se enfrentan, es preciso considerar las motivaciones que puedan tener los propios mashco piro para involucrarse en estas interacciones con los yine.

Por su parte, las motivaciones de los yine para relacionarse con los mashco piro deberían también ser exploradas de manera más profunda, ciertamente, más allá de una injerencia religiosa occidental. De hecho, sabemos que a pesar de que sean evangélicos o católicos, su cotidianidad tiene mucho lugar para las cosmovisiones locales y tradiciones amazónicas del pensamiento que no pueden ser simplemente pasadas por alto (Opas 2014).

Tanto los comuneros de Monte Salvado y de Diamante se refieren a los mashco piro en su lengua con el término *nomole*, que significa *mi pariente*. Reynaldo Laureano, de la comunidad de Diamante, nos cuenta sobre su diálogo con los mashco piro en un encuentro en el Alto Madre de Dios: “Mucho les hemos aconsejado, no maten, no nos maten, nosotros también somos como ustedes, *somos sangre*” (comunicación personal). Así también, Romel Ponceano (en mayo, 2016), comenta: “Los mashco piro son como *mi familia*. Ellos cuando me ven se ponen alegres, yo cuando les veo, también alegre. Dicen que ya quieren conocer a mi esposa, a mis hijos” (comunicación personal).⁹

La afinidad lingüística con los mashco piro ha generado en los yine la idea de que pertenecen a un solo pueblo. Sin embargo, dada la importancia de las interacciones sociales en la construcción de relaciones de parentesco entre los pueblos amazónicos, surge una pregunta, ¿será que las interacciones que han realizado con los mashco piro en los últimos años son parte de un proceso donde se fortalece la relación con ellos en términos de parentesco? Considero que este podría ser un camino para desarrollar una comprensión más profunda de las relaciones entre estos dos grupos desde una perspectiva indígena de la alteridad, que aún me encuentro explorando más a profundidad.

En todo caso, no pretendo en este breve texto presentar las motivaciones de los mashco piro y los yine para establecer las interacciones en las cuales se encuentran inmersos. Únicamente, espero plantear un camino por el cual nos podríamos acercarnos a dicho conocimiento, en base a lo que ya ha sido demostrado largamente por estudios etnográficamente sustentados de otros autores en la Amazonia, con el fin de generar estrategias lo más adecuadas posibles para la protección de los derechos de estos pueblos. Mi punto aquí es que es indispensable analizar las relaciones entre los yine y los mashco piro desde un punto de vista de los mismos pueblos indígenas (Opas 2016; Torres 2017); es decir, tomando en serio “las lógicas internas y el papel esencialmente activo y creador de las sociedades amerindias” (Viveiros de Castro y Carneiro da Cunha 1993:12). Por supuesto, esto no es nada nuevo para la antropología, aunque su aplicación ha sido limitada para el tema de los indígenas aislados, por lo menos, en el caso peruano (Rodríguez 2017:40). En este sentido, es preciso entender instituciones centrales en el mundo amerindio—como el intercambio, el parentesco y la guerra—fuera de los moldes occidentales. En palabras de Peter Gow (2011:35) “necesitamos limpiar el análisis de un punto de vista occidental, para darle un sentido amazónico.”

Reflexiones finales

Bruce Albert (2002:9) escribió a inicios de este siglo: “es paradójico que los antropólogos hayan mantenido un parco interés por el pensamiento indígena sobre los hechos o efectos de las situaciones de contacto.” Si bien esta crítica no ha sido aun satisfactoriamente asumida en el campo de las ciencias sociales, actualmente hay cada vez más etnógrafos que se encuentran resaltando el punto de vista de los indígenas en este tipo de situaciones.¹⁰ No obstante, es importante notar que la relación entre esta producción académica y el mundo de las políticas en temas vinculados a pueblos indígenas en aislamiento es aún bastante débil.

Algunas voces desde la Iglesia en el Perú han reclamado que el Estado y las organizaciones indígenas deben hacerse a un lado de la mediación que hacen en el relacionamiento de los yine con los mashco piro, para que sean las comunidades indígenas quienes se hagan cargo exclusivamente de este proceso.¹¹ Es preciso aclarar que esto *no* es lo que se sugiere desde el presente artículo, como tampoco se pretenden idealizar la cosmovisión de los pueblos indígenas en contraposición a occidente. Lo que se está sugiriendo aquí es tomar en cuenta seriamente las cosmologías indígenas al analizar las situaciones de contacto interétnico.

Esto no significa olvidar las vulnerabilidades que pueblos como los mashco piro tienen ante estas situaciones, ni mucho menos debilitar las medidas de protección vigentes que ejercen los gobiernos. Por el contrario, los riesgos a nivel biológico y social en la que se encuentran los indígenas en aislamiento deben tener parte importante en este debate. No obstante, no deben invisibilizar las otras formas de entender este proceso, sino entrar en un diálogo que permita entender estas situaciones en su complejidad y generar las mejores estrategias de protección posibles. Como escribió Darcy Ribeiro (2017 [1962]:185) hace más de 50 años: “de poco vale el principio de respeto a las lógicas indígenas, cuando poco se hace por conocerlas y comprenderlas.”

Notas

¹ Existe una extensa crítica sobre la utilización del término “contacto” para estos casos, en el sentido en que puede evocar erróneamente un punto de quiebre con pueblos antes “no contactados,” la cual será expuesta más adelante. Sin pasar por alto esta crítica, el presente texto utiliza indistintamente el término coloquial de “contacto” y “situaciones de contacto” para referirse al encuentro físico con poblaciones que se han mantenido por un periodo prolongado evitando mayormente dichos encuentros.

² En el presente texto, el término “contacto interétnico” se refiere no solamente a una interacción establecida entre dos pueblos indígenas, sino a una “situación de contacto” (tal como ha sido explicada en el pie de página anterior) que involucra dos pueblos indígenas, en la cual, uno de ellos se encuentra en situación de “aislamiento.”

³ Los gobiernos de Perú, Brasil, Bolivia, Ecuador y Colombia reconocen actualmente la existencia de un total de 48 pueblos indígenas viviendo en “aislamiento.” La mayor parte de ellos se encuentran en Brasil, con veintiocho casos y Perú, con dieciséis. Por su parte, se

reconoce la existencia de dos casos en Bolivia, Colombia y Ecuador, respectivamente. Pero dada la gran cantidad de informaciones sobre la existencia de más de estos pueblos en toda la Amazonia, que no han sido reconocidas por los gobiernos, estos podrían ser muchos más. Solo en Brasil se tienen más de noventa referencias aún pendientes por ser evaluadas.

⁴ Para más información sobre este marco normativo ver Soria (2017).

⁵ El presente artículo no se aventura a establecer una hipótesis que incluya una interpretación de los mashco piro sobre esta historia, aunque algunos elementos que podrían ser usados para acercarnos a su punto de vista serán presentados más adelante. Para un ejercicio ingenioso y fascinante, aunque finalmente especulativo, sobre el punto de vista de los mashco piro sobre su historia en referencia a la época del caucho, ver Gow (2011).

⁶ El único dato adicional que relaciona a los mashco piro con la práctica agrícola, lo he encontrado en el Diagnóstico del Plan Maestro del Parque Nacional del Manu 2013-2018, que indica únicamente que, de acuerdo a “información proporcionada por la población de Tayakome en las entrevistas, (los mashco piro) practican una agricultura incipiente, sembrando camote y caña en terrenos a los que regresan temporalmente” (2014:73).

⁷ Es preciso aclarar que no me refiero aquí a todos los mashco piro, sino a ciertos grupos que forman parte de este pueblo. Muchos otros se encuentran con certeza sin establecer este tipo de relacionamiento con otras poblaciones.

⁸ Interacciones de este tipo han sido estudiados en otros contextos bajo la denominación de “troca silenciosa,” la cual se caracteriza por una cuota de recelo y desconfianza (Woodburn 2016).

⁹ Por su parte, al parecer los mashco piro llaman también *nomole* únicamente a los Yine, a quienes reconocen básicamente por poder comunicarse en su lengua, y no a otras personas (comunicación personal, Waldo Maldonado, antropólogo del Ministerio de Cultura de Perú).

¹⁰ Ha sido particularmente importante como punto de inflexión la colección de artículos del libro organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos (2002) “Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico.” Además, algunos textos aquí citados son Gow 2011, Vilaca 2000, Colleoni 2016, High 2013, Opas 2016, aunque se podrían citar muchos otros. En el Perú, es relevante el trabajo de Rodríguez Alzsa 2018.

¹¹ Testimonio de Padre Dominicó Pedro Rey (Abril, 2018):

<https://www.facebook.com/telepuerto.mdd/videos/1004279143060491/>

Referencias

- Albert, Bruce
2002 “Introdução: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico.” En Bruce Albert y Rita Ramos (orgs), *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP, pp. 9–21.
- Amorim, Fabrício
2018 Autonomia Indígena e Políticas Públicas: Desafios para a Garantia de Direitos dos Povos Indígenas Isolados no Brasil. Seminário “Povos Indígenas em Isolamento Voluntário: Repensando as Abordagens Antropológicas.” Rio de Janeiro: setiembre, 2018. Documento electrónico, recuperado de Setiembre de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=1E6yh5143U0>.
- Araujo, Julio José
2018 “A Constituição de 1988 e os Direitos Indígenas: uma Prática Assimilacionista?” En Manuela Carneiro da Cunha y Samuel Rodrigues Barbosa (orgs), *Direitos dos Povos Indígenas em Disputa*. Sao Paulo: UNESP.
- Balée, William L.
2013 *Cultural Forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Bessire, Lucas
2012 “The Politics of Isolation: Refused Relation as an Emerging Regime of Indigenous Biolegitimacy.” *Comparative Studies in Society and History* 54(3):467–498.

- Carneiro de Cunha, Manuela
 1992 “Introdução.” En Manuela Carneiro da Cunha (ed), *Historia dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 6–25.
 2002 “Apresentação.” En Bruce Albert y Rita Ramos (orgs), *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. Marseille: IRD Édition, pp. 7–8.
- Clark, Catherine, Lev Michael y Christine Beier
 2005 Los Mashco Piro de la Región del río Purús: Factores que Afectan a su Bienestar y Autodeterminación en un Mundo que Cambia. Un informe de la ONG Proyecto de Apoyo Cabeceras. Cabeceras Aid Project, www.cabeceras.org.
- Clastres, Pierre
 1978[1974] *La Sociedad Contra el Estado*. Barcelona: Monte de Ávila.
- Colleoni, Paola
 2016 “Becoming Tamed: the Meaning of Becoming Civilized Among the Waorani of Amazonian Ecuador.” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 14(1):72–101.
- Costa, Luiz
 2013 “Virando Funai: Uma transformação Kanamari.” *Mana* 22(1):101–132.
- Defensoría del Pueblo del Perú
 2016 La protección de los derechos del pueblo indígena Mashco Piro en situación de aislamiento y de las comunidades nativas del río Alto Madre de Dios. Informe N° 004-2016-DP/AMASPPI-PPI.
- Dole, Gertrude
 1998 “Los Amahuaca.” En Fernando Santos y Frederica Barclay (orgs), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia* (Volumen 3). Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute / Quito: Abya-Yala, pp. 125–274.
- Farabee, William
 1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Cambridge: The Museum.
- Fausto, Carlos
 1999 “Da Inimizade: Forma e Simbolismo da Guerra Indígena.” En Adauto Novaes (org), *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gallois, Dominique Tilkin
 1994 “De Arredios a Isolados: Perspectivas de Autonomía para os Povos Indígenas Recém-Contatados.” En Luis Donisete Benzi Grupione (org), *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Esporte, pp. 121–134.
- García, Alfredo
 2002 “Madre de Dios: Proceso de Ocupación Humana y Configuración del Espacio Regional.” En Beatriz Huertas y García Alfredo (orgs), *Los Pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, Etnografía y Coyuntura*. Lima: IWGIA, pp. 18–35.
- Gow, Peter
 2007 “La Ropa como Aculturación en la Amazonia Peruana.” *Amazonia Peruana* 15(30):283–304. Lima: CAAAP
 2011 “Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. *Revista de Antropología* 54(1):11–46.
- Hill, Kim y Hilliard Kaplan
 1984 “The Mashco Piro Nomads of Peru.” *Anthroquest* 1(29).
- High, Casey
 2013 “Lost and Found: contesting isolation and cultivating contact in Amazonian Ecuador.” *HUA Journal of Ethnographic Theory* 3(3):195–221.
- Howard, Catherine
 2002 “A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai.” En Bruce Albert y Rita Ramos (orgs), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, pp. 25–60.
- Hussak, Lucía
 2002 “Feito por inimigos: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato.” En Bruce Albert y Rita Ramos (orgs), *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP, pp. 61–84.

- Latraph, Donald
1968 “The hunting economies of the tropical forest zone of South America: An attempt at historical perspective.” En Richard Borshay Lee y Irven DeVore (orgs), *Man the Hunter*. New York: Transaction Publishers, pp. 24–30.
- Levi-Strauss, Claude
1942 *Guerra e Comercio entre os Índios da America do Sul*. São Paulo: Revista do Arquivo Municipal.
1969 “La noción de arcaísmo en Etnología.” En *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós, pp. 137–152.
- Lyon, Patricia
2003[1975] “Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del Río Madre de Dios.” En Beatriz Huertas y Alfredo García (orgs), *Los Pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. Lima: IWGIA, pp. 2–9.
- Neves, Eduardo G.
2014 “La Incipiente Permanente. La Amazonia Bajo el Insistente Destino de la Incompletitud.” En Marcelo Campagno (org), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 65–80.
- Opas, Minna
2014 “Ambigüedad Epistemológica y Moral en el Cosmos Social de los Yine.” *Anthropologica* 31(31):167–189.
2016 “On the Significance of Representations Concerning Indigenous People in Voluntary Isolation.” *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 14(1):141–144.
- Parker, Steve
2015 “A Fragmentary Sketch of Mashco Piro Phonology, or, Mom, look what I can do with just 24 items!” *GLALens* 9(2).
- Ribeiro, Darcy
2017[1962] *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Global.
- Rival, Laura
2002 *Trekking through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.
2015 “Huaorani Peace: Cultural continuity and negotiated alterity in the Ecuadorian Amazon.” *Common Knowledge* 21(2): 270–305.
- Rodríguez Alzza, Carolina
2018 Entre el “vivir huyendo” y el “vivir tranquilos”: los contactos de los iskonawa del río Callería. Tesis de Maestría. Lima: PUCP.
- Rodríguez, Douglas
2014 “Proteção e Assistência à Saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Brasil.” Consultoría para el Programa “Marco Estratégico para Proteção dos Povos Indígenas em Isolamento Voluntário e Contacto Inicial” del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA).
- Santos Granero, Fernando
1996 *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*. Quito: FLACSO Ecuador, Abya-Yala.
- Sahlins, Marshal
1996 “The original affluent society.” En Jaqueline Solway (org), *The Politics of Egalitarianism: theory and practice*. New York: Berghahn Books.
1998 Cosmologías del Capitalismo. Conferencia presentada a la XVI Reunión Brasileña de Antropología. Campiñas, 27 al 30 de marzo de 1988.
- Scott, James
2009 *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press.
- Shepard Jr., Glenn H.
1996 Informe sobre el Río Las Piedras. Lima, Peru.

- 2016 “Ceci N’est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border.” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 14(1):135–7.
- Shephard Jr., Glenn H., Klaus Rummenhoeller, Julia Ohl-Schacherer y Douglas W. Yu
 2010 “Trouble in Paradise: Indigenous Populations, Anthropological Policies, and Biodiversity Conservation in Manu National Park, Peru.” *Journal of Sustainable Forestry* 29(2–4):252–301.
- Soria, Carlos
 2017 La legislación sobre protección de los Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial: Avances y Desafíos. Congreso Nacional Amazónico de Derecho y Ciencia Política. Lima: CONADECIP.
- Souza Lima, Antonio Carlos
 2015 “Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI.” *Mana* 21(2):425–457.
- Stavenhagen, Rodolfo
 2006 “Prefacio.” En Tamara Castro Marquez (org), *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la amazonia y el gran chaco*. Copenhague: IWGIA.
- Torres Espinoza, Luis Felipe
 2017 Territorios en disputa: sobre la autodeterminación de los pueblos indígenas en aislamiento de la Amazonía. Povos Isolados. Documento electrónico. Recuperado de 2017, <https://povosisolados.com/>.
- Vilaça, Aparecida
 2007[1992] *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 1992 “O campo na selva, visto da praia.” *Estudos Históricos* 5(1):170–190. Rio de Janeiro.
 1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico.” En Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha (orgs), *Amazonia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: FAPESP.
- Viveiros de Castro, Eduardo y Manuela Carneiro da Cunha
 1993 “Introdução.” En Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha (orgs), *Amazonia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: FAPESP.
- Walker, Robert and Kim Hill
 2015 “Protecting Isolated Tribes.” *Science* 348(6269).
- Woodburn, James
 2016[1988] “Silent Trade with Outsiders.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6(2):473–496.