



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO DE PUNO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA



POLÍTICAS DE PROTECCIÓN PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN SITUACIÓN DE AISLAMIENTO: EL CASO DE LOS MASHCO

PIRO DE MADRE DE DIOS

TESIS

PRESENTADA POR:

Bach. MAXIMILIANO MAMANI EUGENIO

PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE:

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

PUNO – PERÚ

2021



DEDICATORIA

A Gregoria Eugenio Andrade, mi madre, la mujer que hizo de mi un hombre orgulloso de ser indígena, aunque por azares de la vida no sabe leer ni escribir, su sabiduría nos condujo a los ocho hermanos por la senda de la lucha por conseguir los objetivos.

A mi padre Leónidas Mamani, luz y guía, donde estés viejo, aún tus manos me conducen por el camino de la buena sazón.

A Oanamei Urpi, mi querida wawa, mi princesa, esto hija es para ti, tantas ausencias de casa eran para esto, para amar al prójimo, aun si no es de tu propia cultura.

A Amaru Tengognu, que viene en camino

A Paola Hallasi, mi esposa, compañera de vida y la mujer que me sostiene cada vez que me ve decaer.

A mis hermanos: Edgar, Enrique, Marco Antonio, Milagros, Rosa Luz, Luis Alberto, Henry, por todo su apoyo y cariño.

Al pueblo Mashco Piro, aunque aún no saben que el mundo de afuera se maneja así, este es un homenaje para ustedes.

A Fritz, Villasante Sullca, consejero, amigo, pero sobre todo el hombre que mejor conoce en el Perú sobre pueblos indígenas en asilamiento.

A los profesores: Félix Tapia, Luperio Onofre, Aníbal Tumi, bernardo docentes que formaron parte de mi formación profesional



AGRADECIMIENTOS.

Al Dr. Enrique Rivera Vela, por guiarme con sabiduría y entereza en la elaboración de esta tesis, jugársela por mí y darme su confianza para poder culminar la investigación, gracias por acompañarme en esta maravillosa experiencia que ha sido escribir esta tesis.

A Waldo Maldonado, Paola Barriga y Fritz Villasante, antropólogos de gran conocimiento sobre pueblos indígenas y que me apoyaron no solo para escribir esta tesis, siempre me tendieron una mano cuando más la he necesitado.

Antonio Trigoso, Reynaldo Laureano, David Ríos, Romel Ponceano, Luis Díaz, Harris Alarcón, Wilson Sebastián, Felipe Araoz, Chachon, Carlos Trigoso, y todos los nomoles y megiris, hermanos indígenas con quienes he aprendido la sabiduría de sus pueblos.

Al Dr. Vicente Alanoca Arocutipá, indígena aymara y ejemplo de superación, por presidir el jurado calificador y por sus invalorable aportes a esta tesis.

A Manuel Mantari, primer miembro y David Barra segundo miembro, ilustres representantes de la nueva generación de antropólogos formadores de los nuevos antropólogos.



ÍNDICE GENERAL

Pág.

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS.

ÍNDICE DE FIGURAS

ÍNDICE DE TABLAS

ÍNDICE DE ACRÓNIMOS

RESUMEN	11
ABSTRACT.....	12
INTRODUCCIÓN	13

CAPITULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, ANTECEDENTES, OBJETIVOS, MARCO TEÓRICO Y MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	15
1.2. ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN	19
1.2.1. A nivel Internacional	19
1.2.2. A nivel Nacional	22
1.3. OBJETIVOS	25
1.3.1. Objetivo general.....	25
1.3.2. Objetivos específicos	25
1.4. MARCO TEÓRICO	26
1.4.1. La noción de indio e indígena.....	26
1.4.2. La auto- afirmación de lo indígena	29
1.4.3. Los Pueblos indígenas	33
1.4.4. Los Pueblos indígenas en situación de aislamiento	36
1.4.5. Los derechos de los pueblos indígenas	40



1.4.6. La normatividad internacional para la protección de los derechos de los pueblos indígenas.....	42
1.4.7. La normatividad nacional para los pueblos indígenas.....	44
1.5. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN.....	46
1.5.1. Tipo y diseño de la investigación.....	46
1.5.2. Técnicas e instrumentos de investigación.....	47
1.5.3. Unidad de análisis.....	47
1.5.4. Unidad de estudio.....	47
1.5.5. Unidad de observación.....	48
1.5.6. Momentos de la investigación.....	48
1.5.7. Plan de análisis de procesamiento de datos.....	48

CAPÍTULO II

CARACTERIZACIÓN DEL ÁREA DE INVESTIGACIÓN

2.1. CARACTERIZACIÓN ECOLÓGICA Y CULTURAL.....	49
2.2. CARACTERÍSTICAS ECOLÓGICAS.....	49
2.2.1. Hidrografía.....	50
2.3. ACTORES SOCIALES PRESENTES EN LA ZONA.....	50
2.4. EL PARQUE NACIONAL DEL MANU.....	51
2.5. PROCESO DE OCUPACIÓN HUMANA DE LA CUENCA DEL MADRE DE DIOS.....	53
2.6. LLEGANDO A LA ZONA DE INVESTIGACIÓN.....	55

CAPÍTULO III

EXPOSICIÓN Y ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

3.1. LOS MASHCO PIRO DEL ALTO MADRE DE DIOS.....	61
3.1.1. Los Mashco Piro a través del tiempo.....	61
3.1.2 Una aproximación al origen de la palabra Mashco Piro.....	66
3.1.3. Idioma y filiación lingüística.....	68
3.1.4. Cultura material.....	68



3.1.5. Alimentación	72
3.1.6. La enfermedad	73
3.1.7. Actividades tradicionales	73
3.1.8. Vivienda.....	74
3.1.9. Organización social	76
3.1.10. Los Mashco piro en el rio Manu a partir de los años 70.....	76
3.2. MECANISMOS DE PROTECCIÓN PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN SITUACIÓN DE AISLAMIENTO EN EL PERÚ.....	82
3.2.1. Análisis del marco institucional del Estado para los asuntos indígenas.....	83
3.2.2. El Ministerio de Cultura como ente rector en la protección de los derechos de los pueblos indígenas	87
3.2.3. Marco Normativo Nacional para la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento	91
3.2.4. Avances en la Protección del Pueblo Mashco Piro de Madre de Dios.....	105
3.2.5. Las primeras acciones del Estado en el alto Madre de Dios	109
3.2.6. ¡Aquello era casi una feria...! La exposición de los Mashco Piro entre el 2011 y 2015.....	112
3.2.7. La crisis en 2015 a raíz de los sucesos en la comunidad nativa Shipetiari..	115
3.2.8. El rol del Ministerio de Cultura en el alto Madre de Dios tras la crisis de 2015.....	119
3.2.9. El Plan de Atención Especial para los indígenas Mashco Piro presentes en el alto Madre de Dios	122
3.2.10. Los ejes estratégicos de trabajo del Ministerio de Cultura para garantizar la protección de los Mashco Piro del Alto Madre de Dios	126
3.2.11. Articulación de medidas y mecanismos para la protección de los Mashco Piro dentro del Régimen Especial Transectorial	132
3.2.12. Un difícil escenario: las amenazas y la aparición de nuevos actores	134
3.2.13. El trabajo de protección del pueblo Mashco Piro desde la mirada de los actores directos	136



CONCLUSIONES	140
RECOMENDACIONES	142
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	143

Área: Cultura Andina, Identidad y Desarrollo

Tema: Pueblos indígenas en aislamiento

FECHA SE SUSTENTACION: 19 de marzo de 2021



ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Mapa de ubicación de la Región Madre de Dios	52
Figura 2. Mapa de ubicación de la zona de estudio.....	53
Figura 3. Grupo de mashco piro en las orillas del río alto Madre de Dios.	82
Figura 4. Organigrama de la Dirección de Pueblos Indígenas en Aislamineto.....	90
Figura 5. Agentes de protección y especialistas sociales durante un taller.....	128
Figura 6. Puesto de Control y vigilancia Nomole, en el Alto Madre de Dios.....	132



ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Reservas Indígenas y Territoriales reconocidas por el Estado peruano... ..	94
Tabla 2. Normativas legales complementarias para la protección los pueblos indígenas en aislamiento.....	102
Tabla 3. Guías y normas en salud para los pueblos indígenas en asilamiento.....	104



ÍNDICE DE ACRÓNIMOS

PIACI	: Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial
PIA	: Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento
ONU	: Organización de las Naciones Unidas.
AIDSESEP	: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.
FENAMAD	: Federación Nativa del Rio Madre de Dios y Afluentes.
OIT	: Organización Internacional del Trabajo.
FUNAI	: Fundacao Nacional do Indio.
FSZ	: Sociedad Zoológica de Fráncfort
PCV	: Puesto de Control y Vigilancia



RESUMEN

Esta tesis aborda el análisis de las políticas de protección que ha implementado el Estado peruano para los pueblos indígenas en situación de aislamiento, y de manera directa sobre el pueblo indígena Mashco Piro, quienes hasta el 2011, vivían en estado de aislamiento, el objetivo general que ha guiado la investigación es: analizar la política de protección que el Estado peruano ha implementado para garantizar la protección de los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento, y los específicos: identificar los mecanismos de protección que desde la normativa legal ha implementado el Estado peruano en favor pueblos indígenas en situación de aislamiento y conocer los avances que se han logrado en la protección del pueblo Mashco Piro, el método empleado fue el cualitativo de tipo etnográfico, utilizando técnicas como la entrevista abierta, la observación participante y el análisis bibliográfico. El trabajo de investigación se ha desarrollado entre los años 2018, 2019 y parte del 2020, la investigación se ha realizado en la región Madre de Dios, los principales resultados a los que se ha llegado, es que se ha experimentado avances mediante la emisión de normativas legales y esto garantizar la integridad física, cultural y territorial de los pueblos indígenas en aislamiento, respecto al pueblo Mashco Piro, se han implementado estrategias como la protección territorial y la articulación con otros sectores del Estado y de la sociedad civil, lo que ha permitido controlar la situación de inestabilidad que se vivía en la zona.

Palabras Clave: Derechos de los pueblos indígenas, Mashco Piro, pueblos indígenas en aislamiento, políticas públicas.



ABSTRACT

This thesis addresses the analysis of the protection policy that the State has implemented for indigenous peoples in isolation, and directly on the Mashco Piro indigenous people, who until 2011, lived in a state of isolation, the general objective that has guided the research is: to analyze the Protection Policy that the Peruvian State has implemented to guarantee the protection of the rights of indigenous peoples in isolation, and the specific ones: to identify the protection mechanisms that the legal regulations have implemented the Peruvian state in favor of indigenous peoples in isolation and to know the advances that have been made in the protection of the Mashco Piro people, the method used was qualitative of an ethnographic type, using techniques such as open interviews, participant observation and bibliographic analysis . The research work has been developed between the years 2018, 2019 and part of 2020, the area where it has been carried out is in the Madre de Dios region, The main results that have been reached is that progress has been made through the emission of legal regulations and this allows the physical, cultural and territorial integrity of indigenous peoples in isolation to be guaranteed. As regards the Mashco Piro, strategies such as territorial protection and coordination with other sectors of the State and civil society have been implemented. , which has made it possible to control the situation of instability that existed in the area.

Keywords: Rights of indigenous peoples, Mashco Piro, Indigenous peoples in isolation, public polilitic



INTRODUCCIÓN

Hasta hace aproximadamente veinte años los pueblos indígenas en aislamiento no formaban parte del imaginario de la mayoría de la población nacional, solo un pequeño grupo de intelectuales entre los que se destacan los antropólogos, hablaban y escribían sobre ellos, las políticas de Estado para su protección no existían y muchos de estos pueblos amazónicos estaban expuestos a un proceso de exterminio debido a las amenazas que enfrentaban por la intervención de actores externos.

Según investigaciones realizadas, la Amazonía alberga a un gran número de estos pueblos, aunque los números no son definitivos, Brasil albergaría la mayor cantidad de estos pueblos, seguido del Perú en el que habrían 17 pueblos que viven fuera de todo contacto sostenido con el resto de la sociedad nacional, en los años 70 se crean áreas destinadas para estos pueblos que con el tiempo serían reconocidas como Reservas Territoriales, a partir del 2005 empiezan los primeros esfuerzos para iniciar estrategias destinadas a su protección, a base de la iniciativa de las organizaciones indígenas como la Asociación Indígena de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Federación Nativa del Río Madre de Dios (FENAMAD) apoyados con organismos no gubernamentales que trabajaban con pueblos indígenas sobre todo de la amazonia, incitan al Estado peruano para la creación de las políticas que hagan posible la protección de estos pueblos.

Es a partir de eso que el Estado inicia un proceso para la creación de normativa (leyes, decretos supremos, resoluciones ministeriales, ordenanzas regionales y otros) vinculada a la protección de los pueblos indígenas en aislamiento, asimismo, el Ministerio de Cultura que es el ente rector en materia de protección de los derechos de los pueblos indígenas, inicia un largo proceso de estudios para la identificación étnica y cultural de



estos pueblos entre ellos, la del pueblo Mashco Piro del alto Madre de Dios, que forma parte del estudio de esta tesis.

Entre los años 2011 y 2015 los mashco piros viven una situación incierta, muchos hablan de ellos, pero nadie hace mucho para protegerlos, pasan hechos trágicos: dos indígenas: uno del pueblo Yine y otro del pueblos Matsigenka mueren supuestamente a manos de los mashco piros, por otro lado, su presencia causa curiosidad, turistas, religiosos, medios de comunicación y otros, tratan de acercarse a ellos, sin saber o quizá sabiéndolo, pero a pesar de eso, tratan de acercarse a ellos, el 01 de mayo de 2015 marca el punto de quiebre con la muerte de un poblador matsigenka, frente a esta situación el Ministerio de Cultura empieza a actuar en la zona, desplegando toda una estrategia de protección que tiene como fin garantizar la protección vida, la salud y el territorio del Pueblo Mashco Piro.

Este estudio intenta, por un lado, comprender las políticas de protección que desde el plano legal se han dado desde el Estado peruano para los pueblos indígenas en situación de aislamiento y, por el otro lado, conocer los avances que se han logrado en la protección del pueblo Mashco Piro de la región Madre de Dios.

La presente tesis se divide en tres capítulos: el primer capítulo desarrolla el planteamiento del problema, antecedentes, objetivos, marco teórico y método de investigación. El segundo capítulo contiene, la caracterización ecológica y cultural del área de investigación, bajo un enfoque etnográfico se describen las características sociales y culturales de la zona. El tercer capítulo contiene la exposición y análisis de los resultados de la investigación, en ese sentido, se tiene el análisis de la normatividad legal destinada a la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento en el Perú, y también los avances que se han logrado en la protección del Pueblo Mashco Piro de Madre de Dios.



CAPITULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, ANTECEDENTES, OBJETIVOS, MARCO TEÓRICO Y MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En la cuenca amazónica y el Gran Chaco, gobiernos y organizaciones de la sociedad civil de países como Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Paraguay, Venezuela, así como organismos multilaterales, reconocen la existencia de grupos específicos de población indígena en una situación que se conoce como aislamiento y/o contacto inicial, los datos de los últimos estudios e informes realizados por expertos como Vaz (2019), mencionan que un considerable porcentaje de estos pueblos se encuentran viviendo en situación de aislamiento total, relativo o con poco contacto con el resto de la sociedad, además, ellos presentan condiciones de alta vulnerabilidad inmunológica, social, cultural y territorial.

En la amazonia peruana existirían alrededor de 17 pueblos viviendo en condición de aislamiento (Ministerio de Cultura, 2019), autores como Shepard Jr. (1996); Huertas (2002); Clark, Lev y Beier, (2005); y Gow (2011) señalan que su aislamiento se inicia a partir del periodo de la explotación del caucho, conocido como la época del “boom del Caucho” (1880 - 1920), debido a que durante esa época padecieron un violento etnocidio por parte de las haciendas caucheras, por lo que optaron, como estrategia de sobrevivencia, refugiarse en las zonas más alejadas e inaccesibles de la región para vivir lejos de ese tipo de sociedad colonizante.

Según datos oficiales, los pueblos indígenas aislados estarían conformados por alrededor de cuatro mil ochocientas personas (Ministerio de Cultura, 2019), las cuales se encuentran distribuidos a lo largo del territorio amazónico, viviendo en extensas áreas



que forman parte de las Áreas Naturales Protegidas como los parques nacionales Manu, Alto Purús, la Reserva Comunal Purús, entre otros, y/o en las Reservas Indígenas o Territoriales, áreas creadas para garantizar la protección de estos pueblos, y en algunos casos también fuera de estas áreas (Ipince, Portugal, Prieto y Torres, 2016).

Estudios e informes como los de Zarzar (1987), Shepard Jr. e Izquierdo (2003) sobre los Yora/Yaminahua o Nahua; de Huertas (2014) sobre los Chitonahua; y sobre los Xapanawa o Xinane del río Envira (Brasil), descritos por la Fundación Nacional del Indio (2014) han demostrado que desde hace años algunos de estos grupos han sufrido cambios en su modo de vida tradicional, producto de actividades externas como la exploración petrolera, la extracción ilegal de madera (Defensoría del Pueblo, 2006) o el narcotráfico, lo que ha provocado que salgan de sus territorios, la mayoría de las veces, estos eventos se han dado bajo situaciones de violencia, produciéndose enfrentamientos con actores externos, posiblemente porque estos pueblos luchaban en defensa de sus territorios, sus espacios espirituales y por consiguiente sus recursos naturales vitales para su existencia.

Un caso similar, y que ha causado distintas reacciones es lo que ocurre con el pueblo conocido como Mashco Piro, que tradicionalmente han vivido en los bosques situados en el territorio donde hoy es el Parque Nacional del Manu (PNM) en la provincia del Manu, entre los distritos de Manu y Fitzcarrald, región Madre de Dios, cuyas principales características es la de ser cazadores recolectores, con una alta movilidad estacional, en ese sentido, ellos dependen casi exclusivamente de los recursos del bosque; de otro lado, la lengua que hablan sería parte del tronco lingüístico Arawak.

Aunque se tenía referencia de la existencia de este pueblo a partir de los años 70, las primeras apariciones sostenidas de algunos integrantes del pueblo Mashco Piro se remontan a los primeros meses de 2011, situación que generó asombro y expectativa en la población local y nacional, pues la presencia de esta población era una situación atípica



debido a que en años anteriores no los habían visto, y desde esa fecha funcionarios estatales, periodistas de revistas especializadas y gente local han venido reportando sobre la presencia de algunos de ellos en las playas del río alto Madre de Dios.

Cabe anotar que entre 2011 y 2015, en la zona se suscitaron ciertos conflictos entre los mashco piro y algunos actores externos. En 2011 los mashco piro atacan un puesto de control y vigilancia del PNM hiriendo a un guardaparque, en noviembre del mismo año, un miembro de la comunidad nativa Diamante de habla yine, que dicen mantenía contacto con los mashco piro, fue muerto por ellos, en 2015 se tiene noticias de que ingresan a territorio de la comunidad nativa de Shipetiari, que está habitada por indígenas Matsigenka, y en un confuso incidente un poblador de la comunidad muere producto de un disparo de flecha.

De otro lado, en la zona se crea una situación de desgobierno, debido a la ausencia del Estado y esto es aprovechado por algunos actores externos como empresas de turismo, comerciantes, misioneros evangélicos y católicos, periodistas de medios de comunicación nacionales y extranjeros e incluso por los propios miembros de las comunidades (Defensoría del Pueblo, 2016) que se acercan a los mashco piro con la intención de realizar contactos forzados, para “civilizarlos”, fotografiarlos u obtener algún beneficio a partir de ellos, a cambio, les entregan alimentos, ropa y otros objetos materiales desconocidos para ellos, lo que ocasiona que la vida de este pueblo quede expuesto a una situación de riesgo crítico debido a su alta vulnerabilidad inmunológica, cultural y territorial, esto aunado a las muertes, generó un ambiente de tensión que pudo haber desencadenado en mayores enfrentamientos y consecuencias fatales.

Frente a esta situación, a partir del 2015 el Estado peruano a través del Ministerio de Cultura interviene en la zona de manera directa, buscando ejercer de manera efectiva la protección del pueblo Mashco Piro, para garantizar su vida, integridad y territorios,



además de evitar los intentos de contactos por terceros y establecer mecanismos de dialogo con la población de las comunidades vecinas para evitar los conflictos que se venían experimentando.

Las principales medidas adoptadas por el Ministerio de Cultura ha consistido en la implementación una normatividad legal que garantice la protección de los pueblos indígenas en aislamiento, además de buscar la articulación intersectorial con otros sectores del Estado, las organizaciones indígenas, y otros actores aliados, asimismo, respecto a la situación del pueblo Mashco Piro, las estrategias de protección territorial que ha implementado han sido conducentes a mejorar las condiciones de protección de los integrantes de este pueblo, con todas estas acciones el Ministerio de Cultura ha buscado establecer mecanismos que garanticen la protección de la vida, salud y la cultura de este pueblo, en ese sentido, la presente tesis analiza este proceso de trabajo realizado por el Estado peruano, para lo cual se ha planteado las siguientes interrogantes:

Pregunta general.

¿De qué manera el Estado peruano ha implementado las políticas de protección para garantizar los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento?

Preguntas específicas:

¿Cuáles son los mecanismos de protección que desde la normativa legal han sido implementadas por el Estado peruano para los pueblos indígenas en situación de aislamiento?

¿Cuáles han sido los avances que se han logrado luego de la implementación de los mecanismos de protección para el pueblo Mashco Piro entre 2015 y 2019?



1.2. ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

1.2.1. A nivel Internacional

Mahecha y Franky (2012), presentan un análisis de la situación actual de los Nükak, pueblo de tradición nómada en Colombia, quienes salieron de su estado de aislamiento en 1988, describiendo las problemáticas acontecidas desde que este pueblo inicia el proceso de contacto. Según los autores, en los primeros años no se da la intervención apropiada debido a la carencia de experiencia del Estado colombiano en el manejo de este tipo de situaciones y que tuvo consecuencias nefastas como una tasa de mortalidad cercana al 39%, o las consecuencias del impacto de los procesos de recomposición de los grupos locales, también remarca la actitud de las autoridades gubernamentales que en esa época tendió a ser evasiva y centrada en acciones de corto plazo y coyunturales, o la no ejecución de los recursos fiscales destinados para esta población, todo esto en los primeros diez años de contacto. A partir de 2006, las autoridades estatales inician un trabajo para construir un “Plan de atención efectivo, especial y diferenciado para los nükak desplazados y en riesgo de desplazamiento”, destacan que entre el 2011 y 2012 se han adelantado otras iniciativas, conducentes a mejorar las condiciones de este pueblo, en ese sentido, destaca que desde la perspectiva institucional se están desarrollando iniciativas que pretenden avanzar en los procesos de concertación con los nükak para la construcción de los planes de salvaguarda para este pueblo.

Vaz (2013), presenta las formas de relación establecidas entre la sociedad brasilera y los pueblos aislados a lo largo del siglo XX y reflexiona sobre cómo el Estado y la sociedad brasilera concibieron e implementaron las políticas de contacto, además de los procesos vivenciados por los sectores de la sociedad que participaron en esta línea de acción y que posteriormente llevaron a repensar las acciones ejecutadas hasta entonces



y que, en 1987 bajo la premisa de protección de estos pueblos, propusieron evitar el contacto, El autor presenta los conceptos, las metodologías de trabajo, los marcos jurídicos, las directivas y las políticas públicas que el Estado y la sociedad brasilera elaboraron e implementaron en veintidós años de aplicación de la Política Pública de Protección de los Indios Aislados y cómo la creación de dicha política logra que Brasil se torne protagonista de esta experiencia única en América del Sur, el autor concluye que el Estado brasileño, oportunamente logra romper con una línea de pensamiento totalitaria y opta por el camino del reconocimiento de la diversidad étnica y del respeto a la decisión de los grupos de permanecer aislados, como expresión de su determinación, y por eso crea instituciones y marcos jurídicos que hicieron posible la implementación del Sistema de Protección al Indio Aislado y Recién Contactado.

Hernando, Beserra, Politis, Cantarino y Gonzales (2013), en un estudio sobre los Awá, que constituyen uno de los pueblos de las tierras bajas de América del Sur que aún mantienen un fuerte componente cazador-recolector, analizan las relaciones que se vienen dando entre los integrantes de este pueblo y la Fundación Nacional do Indio (FUNAI) que bajo la Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC) es el organismo oficial para la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento de Brasil, y tiene la misión de proteger y defender sus tierras de invasores y colonizadores, en ese sentido mencionan que la situación actual de los Awá, es compleja, por un lado la FUNAI funciona como un instrumento vital para la supervivencia de los Awá y la reproducción de su cultura, pero al mismo tiempo, se convierte en un elemento que refuerza su transformación cultural, sobre todo en los jóvenes, concluyen que los Awá están sufriendo un proceso relativamente rápido de transformación, además de problemas de relaciones interétnicas tensas con otros pueblos indígenas como los Ka'apor-Urubu y los Tenetehara-Guajajara, debido a que se encuentran acosados por los invasores, los



autores concluyen que los Awá estarían viviendo un umbral histórico, marcado por la transformación de las culturas a través del exterminio físico de sus representantes o a partir de su asimilación a los márgenes de la sociedad moderna-occidental mediante los procesos de globalización.

Rivas (2017), en su trabajo de tesis doctoral sobre los indígenas aislados Tagaeri-Taromenane del Ecuador, sostiene que los datos etnográficos revisados, sugieren que los indígenas aislados se enfrentan hoy tanto a la reducción de sus territorios (espacialidad menor para ejecutar la cultura cazadora recolectora- hortícola en ciclos de movilidad cortos y largos), así como el aumento en la frecuencia de los encuentros con “otros” que casi siempre culminan en violencia y muerte, asimismo menciona que la zona del Yasuní presenta contradicciones entre las políticas públicas de conservación de la diversidad y las de extracción de recursos naturales no renovables (petróleo) además, actualmente no existe una Ley para la Protección de Pueblos Indígenas Aislados, aunado a la ausencia de un sistema de monitoreo sistemático y sostenido, la ausencia de protocolos que restrinjan y eviten el acceso público a las bases de datos y mapas sobre la ubicación y movilidad de los Pueblos Indígenas en situación de Aislamiento (PIA) lo que podría ser utilizado para planificar emboscadas y exterminio desde actores sociales interesados en sus recursos naturales para quienes su presencia resulta un estorbo. En ese sentido, para el autor el aislamiento representa una forma de autonomía y autodeterminación desde la perspectiva de los derechos humanos de los pueblos indígenas, pero a su vez esto podría poner en peligro su reproducción en un contexto de reducción de los territorios y ocupación extractiva del Yasuní, debido a que en los últimos años, la situación de los pueblos aislados en este territorio ha suscitado interés nacional e internacional debido a repetidos episodios de persecución y muerte que han sufrido y que los mantiene en una situación de extrema vulnerabilidad.



1.2.2. A nivel Nacional

Huertas (2002), desde el enfoque de los derechos humanos, haciendo uso de la perspectiva histórica, antropológica y basándose en la revisión de distintas fuentes bibliográficas, trabajo de campo y entrevistas a habitantes de zonas con presencia de pueblos indígenas en aislamiento, presenta las evidencias de la existencia de estos pueblos en la región Madre de Dios, así como también su ocupación territorial y su población, intenta dar una explicación acerca de la fragilidad de los indígenas aislados frente al contacto con la sociedad mayor, la necesidad de resguardar los espacios geográficos donde viven estos pueblos y, basándose en los fundamentos jurídicos internacionales y nacionales, plasma la urgencia de realizar esfuerzos para defender sus territorios, la integridad cultural y la vida de los pueblos indígenas aislados. También denuncia la grave situación de los pueblos indígenas en aislamiento de la región Madre de Dios, que se debe a la ausencia de políticas estatales de protección de estos pueblos. Asimismo, denuncia la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran, debido a las agresiones y presiones por parte de actores externos como los extractores de madera, los misioneros y otros.

López (2011), realiza un informe sobre los Mashco Piro del Parque Nacional Manu, su objetivo fue determinar las razones de su situación actual a raíz de los incidentes acontecidos en la zona del Alto Madre de Dios, relacionados a las constantes y recurrentes apariciones de un grupo de “mashcopiros” (sic) en las playas de la ribera izquierda del río alto Madre de Dios durante casi todo el 2011, concluye que los avistamientos de los mashcopiros en el alto Madre de Dios han roto los esquemas que se tenía sobre el concepto de avistamiento, además, menciona que no se había oído hablar en la Amazonía peruana de un avistamiento tan prolongado, debido a esta situación, avizora que los avistamientos de este grupo, son una nueva forma de relacionamiento con algunos de los actores que estaban fuera de su entorno, otra conclusión, es que en la actualidad habría



dos grupos, que en el pasado eran solo uno, pero a raíz de ciertos desencuentros entre sus líderes habría provocado su división, remarca el nuevo escenario que se presenta en esta zona del alto Madre de Dios debido a que en la zona hay otros actores como las nuevas comunidades nativas y que frente a esto se debe buscar articular el trabajo con varios sectores del Estado.

Gow (2011), ofrece una discusión etnográfica sobre el significado del aislamiento voluntario para el pueblo Mashco Piro, intenta explicar la naturaleza del aislamiento voluntario, la misma que según el autor, escapa a una investigación etnográfica basada en la observación participante, por lo cual explora e intenta entender esta situación por medio de sus “parientes” o vecinos, los indígenas del pueblo Yine, le da una especial atención a los posibles significados a la frase “deixar em paz” para los Mashco Piro, partiendo de que la decisión de su aislamiento se haya basado en una decisión política, frente a un escenario donde las relaciones con los actores externos se habían convertido en sus enemigos; concluye que por el momento, frente a la decisión de su aislamiento, es mejor especular razones de esta decisión antes que intentar acercarse a ellos y perturbar su decisión de vivir aislados.

Herrera (2015), en un estudio de consultoría, realiza un análisis de la situación actual de los pueblos indígenas que se encuentran en aislamiento en la región Madre de Dios, en base a trabajo de campo y entrevistas a pobladores de las comunidades nativas de Monte Salvado y Puerto Nuevo en el río Las Piedras y la comunidad nativa Diamante, en la cuenca del río alto Madre de Dios. El principal aporte que realiza es que los llamados mashco piro lo conformarían varios grupos, entre los cuales estarían los mashco piro del río Las Piedras y los mashco piro del río Pinquen, que si bien es cierto compartirían un mismo patrón lingüístico y modo de vida dentro del bosque, existen diferencias entre ambos grupos, como por ejemplo la forma de vestido, el número de integrantes y el grado



de relacionamiento con otros actores que mantienen ambos grupos, otra conclusión es que este tipo de aislamiento sería una forma de “aislamiento por oposición” debido a los acontecimientos históricos que se dieron en la zona.

La Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (2017), presenta un informe sobre la situación de los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI) de la Amazonía peruana, su objetivo fue dar a conocer la situación en la que se encuentran los pueblos mencionados, considerados entre los más vulnerables al presentar una alta sensibilidad frente a enfermedades externas y estar expuestos a una serie de problemas y amenazas que ponen en peligro su existencia. Aborda tres casos, uno de ellos referido a los mashco piro, menciona que dos años después del inicio de la implementación del plan de atención especial, las interacciones entre los mashco piro del alto Madre de Dios y agentes externos habrían disminuido; sin embargo, un resultado preocupante de la implementación del mencionado “Plan de atención” es que el número de mashco piro identificados en las playas del río alto Madre de Dios se ha cuadruplicado, de la misma manera, la frecuencia en la entrega de alimentos (plátanos, yuca y caña) generando una dependencia alarmante de estos productos, que ahora tiene que ser atendida por el Viceministerio de Interculturalidad de manera permanente, asimismo menciona que el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas no han modificado la zonificación del Parque Nacional del Manu, ni ha fortalecido las acciones de protección y control en las áreas vinculadas a donde viven estos pueblos, y muestran su preocupación de que la actual gestión del Gobierno Regional de Madre de Dios se ha mostrado no solo renuente al cumplimiento de las normas para la protección de PIACI, sino que viene impulsando proyectos (apertura de carreteras) y acciones que generarían impactos negativos directos a la vida y salud de estos pueblos.



Prieto (2018), en un trabajo de consultoría sobre el trabajo realizado por el Ministerio de Cultura, sistematiza el trabajo y los resultados de la intervención en el alto Madre de Dios desde el año 2015, esto a raíz de la implementación del “Plan de Atención Especial para indígenas Mashco Piro presentes en las playas del Alto Madre de Dios”, sostiene que en ese momento- había una urgente necesidad que se tenía de atender, ante una situación de contactos entre un grupo de mashco piro y terceros que se inició en el 2011 y que para el 2015 se encontraba totalmente desbordada y se tenía un altísimo riesgo de convertirse en un desastre de salud, describe la labor que ha realizado el Ministerio de Cultura con el apoyo de algunas instituciones públicas y organizaciones indígenas, concluye que, la intervención de las instituciones aún es insuficiente para garantizar la vida de este pueblo y las comunidades aledañas, debido a que el involucramiento es muy poco, debido a que no se cuenta con un plan institucional para proteger el área, asimismo menciona que de parte de otros sectores estatales como el de salud tampoco se percibe un involucramiento institucional.

1.3.OBJETIVOS

1.3.1. Objetivo general

Analizar la política de protección que el Estado peruano ha implementado para garantizar la protección de los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento.

1.3.2. Objetivos específicos

Identificar los mecanismos de protección que desde la normativa legal ha implementado el Estado peruano en favor de los pueblos indígenas en situación de aislamiento.



Describir los avances más importantes que se han logrado luego de la implementación de los mecanismos de protección para el pueblo Mashco Piro entre 2015 y 2019.

1.4.MARCO TEÓRICO

En esta sección el propósito es aproximarnos al significado de lo(s) indígena(s) como protagonistas centrales de una política de Estado, para esto es necesario adentrarnos en el análisis del término indio o indígena, desde la época colonial y la etapa republicana, es evidente que en este proceso se han ido dando cambios, especialmente a partir de la década de los 70, donde cambia y se adopta el término de pueblo indígena, alentada por la intelectualidad comprometida y por los propios indígenas, lo que ha representado un gran avance en la conquista de sus derechos, sobre todo los derechos colectivos, esto se ha dado en el plano nacional e internacional, también se incluye el análisis de lo que en la actualidad son los pueblos indígenas en situación de aislamiento, y la forma en la que van siendo tomados en cuenta como sujetos de derechos dentro de la política nacional del Estado peruano.

1.4.1. La noción de indio e indígena

El término “indígena” proviene del francés indigène y el latín indígena (De la Cadena, y Starn, 2010, tal como fue citado en Alanoca, 2017), para Caleffi (2003), la denominación del indio se inicia en el siglo XV con la llegada de los primeros europeos sobre tierras sudamericanas, “tornándose el término (indio) una clasificación homogenizante [...] pues engloba en una única categoría muchas culturas diferentes, se convierte en una condición de marginalidad impuesta por las políticas coloniales, después nacionales y por los propios integrantes de la cultura occidental” en tanto para Alanoca (2017) el término indígena desde la cotidianidad se fue reelaborando hasta tener una



categoría despectiva, en ese sentido, Sánchez-Parga (2013) expresa que el término indio fue una invención de la Colonia,

Este nuevo contexto impuesto es analizado por Bonfil (1995) quien sostiene;

La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. (p. 110)

De esta manera se crea un nuevo orden colonial donde el indio pasa a ser el vencido, colonizado, dominado, es la base de una nueva estructuración jerárquica que descansa en la explotación, la apropiación de las tierras y la implantación de sistemas de explotación, en ese sentido, según Martínez de Bringas (2003) es desde la conquista que podemos inferir una serie de elementos que tendrán serias consecuencias para los derechos humanos y consagran la inferiorización de los pueblos indígenas como sujetos de derechos, que se plasman en hechos como la modificación compulsiva de sistemas culturales y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros quienes describen que los indios eran “infieles, gentiles, idólatras y herejes” (Bonfil, 1995, p. 111), como se ve, es una imposición que se aplica a la población originaria de estas tierras desde toda esfera sea la jurídica o clerical, es en ese contexto en que los pueblos indígenas se constituirían en las principales víctimas expiatorias del sistema colonial (p. 17)

Bajo la misma perspectiva, Freire (2002) sostiene que este término no distingue las diferencias culturales de los variados grupos que existían a lo largo de América; sin embargo, para la administración colonial los indios eran solo uno, es decir compartían rasgos comunes, esto de alguna manera han quedado grabados en el imaginario colectivo



como “culturas atrasadas” con lenguas “inferiores”, “pobres”, hasta la religión de estos pueblos pasó a considerarse como conjunto de supersticiones, por tanto para el autor es importante que se aclaren estas ideas equivocadas para comprender la realidad actual, debido a que aún subsiste esta perspectivas en algunos sectores tal como lo menciona Rivera (2008):

Estas ideas son las que se nos ha impuesto e inculcado de manera oficial, informal y cotidiana, es la idea con la que los peruanos hemos crecido y nos han socializado, de allí la poca identificación que la población suele tener hacia las categorías que delaten ser originario de estas tierras. (p. 20).

En ese sentido Melo y de Carvalho (2015) señalan que esta situación se debe a una condición de poder del uno sobre el otro, cuando expresan:

Retomando las observaciones de Boaventura de Sousa Santos, sobre el lugar del otro en el mundo moderno y posmoderno, cabe destacar que el encuentro del europeo con el amerindio, demarca el establecimiento efectivo de la frontera del yo con el otro. Se concuerda con la afirmación de Santos, cuando nos alerta que la relación, descubridor y descubierto es impuesta por aquél que detenta el “saber y el poder” (p. 1).

Para Boaventura de Sousa Santos (2012) esto es lo que se llama el colonialismo, entendido como todo sistema de naturalización de las relaciones de dominación y de subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales. (p. 251)

Caleffi (2003), menciona que en un intento por afrontar estas formas de marginación y maltrato hacia los indígenas se dan los primeros esfuerzos de protección al indio, por parte de algunos actores sociales relevantes de la época colonial como Fray Bartolome de Las Casas, “que pretendía, a partir de una actitud paternalista, defender a los indios de los abusos y maltratos perpetrados por la dinámica de la sociedad



colonizadora” (p. 5); sin embargo, estos esfuerzos no tuvieron un gran efecto en la sociedad colonizadora, de acuerdo a lo descrito, hasta antes de la entrada a la época de los años 60 y 70 la condición del indígena sigue siendo la misma, así lo afirma Bonfil (1995, p. 118):

La estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes.

Durante la época republicana – hasta antes de 1970- el movimiento indigenista, si bien es cierto se preocupa de la situación del indio, tienen una fuerte inclinación hacia la asimilación. En ese sentido Degregori y Sandoval (2007) afirman que el indigenismo cuestiona la visión excluyente que dejaba fuera de la “comunidad imaginada nacional” a las mayorías indígenas o las incorporaba como sustrato servil, cuando no degenerado.

Asimismo, los autores mencionan que, desde fines del siglo diecinueve y durante la primera mitad del veinte, el indigenismo como reivindicación del “indio actual” y de su incorporación como base fundamental de la “comunidad imaginada” peruana se abrió campo, con altibajos, en la conciencia, la cultura y la política peruana.

1.4.2. La auto- afirmación de lo indígena

Hacia 1970 se replantea el indigenismo, no por los gobiernos, que siguen haciendo su política integracionista o negando simplemente que haya un “problema indígena”, sino por los antropólogos y sobre todo por los pueblos indios (Marzal, 1998), autores como Bonfil, Aguirre Beltrán y Stefano Varese, juegan un rol decisivo, sobre todo por su participación en las Reuniones de Barbados.



Sánchez-Parga (2013) y Caleffi (2003) comparten la misma perspectiva, de que es a partir del final de la década de los 1960, e inicios de los 70, es que se empiezan a dar los primeros pasos para el camino de la reivindicación de los indígenas, pues, se empieza a organizar el proceso reivindicativo, con la organización de las reuniones como la de Barbados - el primero en 1971 y el segundo en 1977- lo más significativo de esta primera reunión es la declaración final del congreso que “hace referencia a la responsabilidad de los antropólogos y misionarios religiosos con respecto al etnocidio que sufren los indígenas, y habla por primera vez del autogobierno de estos pueblos” (Caleffi, 2003, p. 5) y destaca la organización y formación de organizaciones indígenas que tienen como finalidad buscar espacios para el reconocimiento y visibilización política y social de los indígenas, dándose con esto, un cambio en el pensamiento indígena, en ese sentido Sánchez-Parga menciona;

Será en la transición de la década de los setenta a los ochenta, bajo la influencia del discurso antropológico e indigenista, que la referencia al indio se va despojando de su significado peyorativo y de origen colonial, para eufemizarse con el significado etnológico de indígena. Ya en los años ochenta toda la literatura referida a las poblaciones de las comunidades andinas de la Sierra y de la Amazonía emplea de manera exclusiva el término de indígena. (2013, p. 99-100)

En la segunda reunión de Barbados en 1977, se emite la Declaración de Barbados II (Marzal, 1998) en el cual indios y antropólogos hacen la sistematización más compleja del nuevo indigenismo materializado en un documento que contiene un análisis de la situación y afirman que los indios actualmente siguen dominados física y culturalmente, tal como lo expresa un extracto de la Declaración de Barbados:

La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continua hasta hoy.



Con la tierra se no ha arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y nos han creado fronteras internas e internacionales, y se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar unos contra otros.

La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio, porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro. La dominación no es solamente local o nacional, sino internacional (por) las grandes empresas transnacionales [...]

La dominación cultural puede considerarse realizada, cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y más alto de desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo del atraso que debe superarse [...] La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones. (Marzal, 1998, p. 513)

En la Amazonía peruana estos procesos de reconfiguración del/lo indígena se plasman mediante la formación de organizaciones indígenas, de nivel nacional y regional y cuyos líderes tienen la misión representar a todos los pueblos indígenas amazónicos.

Las etnias con la ayuda de distintas agencias, como misiones católicas evangélicas, las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), etc., se reunieron para defender sus derechos ante el Estado y ante los andinos migrantes a la selva, con un discurso básicamente étnico (su territorio, sus valores, su identidad y su sabiduría ecológica, organizando varias federaciones y confederaciones como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) en 1979 y la Confederación Nacional Amazónica del Perú (CONAP) en 1987. (Marzal, 1998)



En ese contexto, cobra relevancia el término identidad étnica por parte de las organizaciones indígenas y los intelectuales que siguen de cerca este proceso, como una contraposición a la sociedad dominante, como señala Sánchez-Parga (2013, p. 100) “de algún modo, este cambio y apropiación de una identidad responde al mismo proceso e interpelación (llamado etnogénesis por Abercrombi), que tuvo lugar en todo el mundo andino: como indios nos explotaron como indios nos liberaremos”.

Un buen ejemplo de este proceso es lo propuesto por Da Matta (1976) para quien la reafirmación de la identidad étnica se tiene que dar en un contexto donde las identidades étnicas son utilizadas en sentido denigrante por el grupo dominante hacia los indígenas, pero también los indígenas pueden usar estas situaciones de conflicto o fricción interétnica para avanzar en la conquista de derechos.

Parece asombrar que la identidad étnica siempre sea activada por el grupo dominante para denigrar al grupo dominado, como parte de un conjunto de instrumentos que apuntan a someter al indio. Pero uno no debe olvidar, si realmente quiere ir más allá del plan simple y del sentido común, que las identidades étnicas también se utilizan para exigir protección y/o obtener ventajas que, en el contexto regional, pueden parecer ponderables.

De este modo, puedo concluir que la identidad étnica debe ser parte del conjunto de identidades paradójicas que, en situaciones de contacto, actúan como identidades omnipresentes. Permite, así lo que Cardoso de Oliveria (1974) llamó sobreexplotación y la creación de lagunas en el círculo de dominación establecido por la sociedad nacional. De hecho, sin una identidad omnipresente, es posible que vastas porciones de sociedades tribales ya habrían desaparecido o haber sido objeto de diversos tipos de explotación, sin ninguna condena especial, ideológica y legal. El costo de ser indio en Brasil es poder serlo todo y, sin embargo, seguir siendo precisamente eso: indio. (p. 52- 53)



Siguiendo esa misma línea, Castillo (2005) menciona que la identidad étnica es también el resultado del contexto y de las relaciones sociales, citando a Barth (1969) explica que la etnicidad implica la construcción de fronteras étnicas que diferencian a unos grupos de otros y afirma que:

En la construcción de las identidades, según las circunstancias juega un papel decisivo el uso estratégico de la etnicidad. Este se expresa en el esfuerzo consciente de los líderes, los individuos y las comunidades étnicas por utilizar signos étnicos en la lucha política para acceder a recursos escasos, materiales y no materiales, que les han sido negados por un Estado-nación que ha buscado, como sostiene (Bhabha,1990), homogeneizar la identidad nacional pese a lo irreducible de las diferencias culturales.

En ese sentido en la actualidad la identificación de lo indígena en cuanto indígena le permite resistir el proceso de homogenización anónima o de occidentalización y ‘modernización’ (Sánchez-Parga, 2013) que es propia de la actual sociedad de mercado;

Estamos frente a una situación dialéctica que, por una parte, el indio debería dejar de serlo para poder insertarse y avanzar dentro de esta sociedad. Pero, por otra parte, este indio no tiene ganas de perder su forma particular de vida y las mismas contradicciones del sistema le dan pie para corroborarse en las ventajas de su propia visión (Sánchez-Parga, 2013, p. 100-101, citando a Albó, 1991)

1.4.3. Los Pueblos indígenas

El proceso de la definición de “pueblo indígena” ha sido objeto de una larga discusión (Gajardo, 2015), tanto en la doctrina como en los organismos internacionales de protección de los derechos humanos, para contextualizar los conceptos de indígena y pueblo, en términos prácticos se pueden entender por separado pero que al final la conjunción de ambos son la base para construir su misma conceptualización, en ese sentido, el término indígena es usado para referirse a sectores de población que actualmente



ocupan una posición determinada en la sociedad más amplia, esto como resultado de los procesos históricos específicos que se han dado, por lo que “no puede ser negado el origen colonial del uso actual del concepto indígena” (Stavenhagen, 1992 p. 129) en ese sentido, el mismo autor argumenta que:

El discurso de la indigenidad conduce a la denuncia de injusticias (incluso crímenes) históricas cometidas contra los pueblos indígenas (genocidios, despojos, servidumbre, discriminaciones) y tal planteamiento de derechos específicos que se derivan de estas injusticias y de la calidad de indígenas (primero en el tiempo, primero en derecho recuperación de derechos históricos) el discurso de la indigenidad fundamenta y legitima la demanda de derechos humanos específicos de los pueblos indígenas (p. 132)

Por otro lado, menciona que hay dos maneras de utilizar el concepto de “pueblo” en su primera concepción refiere al conjunto de ciudadanos que conforman un país, y la segunda representa al conjunto de rasgos que caracterizan a un conglomerado humano, teniendo en cuenta los aspectos territoriales, históricos, culturales, étnicos que le dan un sentido de identidad, que puede ser expresado a través de ideologías nacionalistas o étnicas, y otro punto a tener en cuenta es que en sus encuentros y conferencias recientes, los indígenas latinoamericanos han insistido en el uso del término pueblo.

En esa misma línea, Gajardo (2015) considera que un pueblo indígena es considerado como una comunidad histórica, con estructura interna, que ocupa o ha ocupado un territorio, que comparte un idioma o lengua y tiene una cultura que tiene diferencias respecto a los otros actores de la sociedad que conforma el país.

En ese sentido una definición interesante y muy citada en la literatura es la que propone Martínez (1987).



Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (p. 30)

No obstante, en el marco normativo internacional no existe una definición precisa u oficial, pero el consenso es que no es necesaria una definición para efectos de proteger sus derechos; sin embargo, se tienen elementos que permiten aproximarnos a la definición de pueblos indígenas, en ese sentido, actualmente la principal referencia para la identificación de un pueblo indígena viene del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en el que menciona que los indígenas tienen una diferencia sustancial respecto a las minorías (Bengoa, 2007, citado por Gajardo, 2015) debido a que los indígenas aparecen con derechos colectivos reconocidos en forma explícita

Tomando en cuenta lo referido por el Convenio 169 de la OIT, podemos argumentar que para el reconocimiento de los pueblos indígenas intervienen aspectos objetivos como sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas sean todas o parte de ellas, y también elementos subjetivos como:

El tiempo prolongado de uso de un territorio específico, en razón a su ocupación; 2) Mantenimiento voluntario de una especificidad cultural, que puede incluir el idioma o lengua, organización social, modos de producción, religión, formas o instituciones



jurídicas, representación de valores; 3) Auto identificación, así como reconocimiento de parte de otros grupos o autoridades estatales, como comunidades diferenciadas; 4) Algún tipo de experiencia de subyugación, marginalización, desposesión, exclusión o discriminación, ya sea por condiciones que persistan o no, [...] estos factores pueden estar presentes en mayor o menor medida, permitiendo una definición comprensiva o inclusiva de “indígena” o “pueblo indígena” (Gajardo, 2015, p. 234)

Estos elementos sin duda permiten que haya una mejor comprensión del concepto de pueblo indígena de modo que como señala la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) no haya una definición que sea demasiado restrictiva o demasiado amplia.

Desde la esfera oficial, el Estado peruano, tomando en cuenta los argumentos del Convenio 169 de la OIT, en la ley n° 29785 señala que los pueblos indígenas:

Son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban el país desde tiempos anteriores a la formación del Estado Peruano que, cualquiera sea su situación jurídica, conserva todos o parte de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas y que al mismo tiempo se auto reconocen como tal (Ministerio de Cultura, 2019).

1.4.4. Los Pueblos indígenas en situación de aislamiento

A finales del siglo XIX, el Perú empieza a vivir un auge económico en la Amazonia, que sería conocido como la época del “boom del caucho” que se dio desde finales del siglo XIX y principios del XX, es la etapa que marca un punto de quiebre en la historia de la Amazonía y sus habitantes originarios, como lo describe Chirif (2012)



El auge de la explotación de las gomas silvestres amazónicas se originó a raíz de la demanda del mercado internacional a fines del siglo XIX, cuando su uso se generalizó como resultado de la revolución industrial y el desarrollo del capitalismo. La demanda de caucho –nombre genérico que se dio a las gomas- en Estados Unidos y Europa hizo que los fabricantes volcasen su mirada hacia las cuencas productoras de este recurso en la Amazonía, en países como Brasil, Colombia y Perú.

En el Perú, el repentino auge del caucho generó gran impacto en varias zonas de la región amazónica y sus pobladores, ya sea por la presencia del recurso o por su condición de abastecedoras de mano de obra.

La construcción del imaginario sobre el indígena fue la justificación para someterlo a trabajos forzados y otros maltratos con el argumento de civilizarlo y le dio una dimensión moral y hasta patriótica a la actividad de los caucheros. El resultado fue devastador para los indígenas desde varias perspectivas, por la manera como fueron literalmente cazados para obligarlos a trabajar, torturados y asesinados cuando los capataces de los campamentos consideraban que no habían recogido suficiente caucho. (Chirif, 2012).

Estos actos fueron encabezados por los “barones del Caucho” con Arana en Iquitos (Chirif, 2012) y Fitzcarrald en Madre de Dios (Gow, 2011) que a sangre y fuego imponen su crecimiento económico en base a la mano de obra esclavizada de los indígenas, esta es sin duda la peor etapa de genocidio y etnocidio para los pueblos indígenas, Huertas (2002) y Gow (2011) coinciden en que es aquí donde muchos pueblos indígenas huyen a este tipo de situación, condición que algunos pueblos mantienen hasta nuestros días.



Producto de un exhaustivo análisis de lo que implica el aislamiento para pueblos indígenas, Gallois, (1994) menciona que en este proceso intervienen tanto hechos políticos como históricos, el primero, está relacionado a que el aislamiento de algunos pueblos obedece a una opción, en la que los pueblos que viven independientes de la relación de dominación “[...] reconstruyen continuamente su posición de aislamiento, posición que siempre resulta de experiencias anteriores de contacto, directo o indirecto”.

El segundo hecho tiene que ver con “la dinámica histórica y cultural del momento; debido a que, la mayor parte de esos grupos descienden de segmentos indígenas que se rehusaron a una situación colonial, o fueron recompuestos por fugitivos que se reagruparon en zonas de refugio [...]”, el último caso es que “el aislamiento los pone en una situación de dependencia y marginalidad, la ilusión de primitivismo que fuerza nuestro imaginario, es decir visto desde afuera, condena a esas sociedades a una eterna frágil infancia” (Gallois, 1994, p.124, citando a Carneiro da Cunha, 1992).

En este nuevo escenario, y en el imaginario de la sociedad dominante, estos pueblos dejan de ser llamados indios o indígenas y según Huertas (2002) se les ha denominado: maskos, calatos, indios bravos, salvajes, nómades, no contactados, aislados, pueblos libres, etc. por tanto la autora sostiene, que un término adecuado sería indígenas aislados o en aislamiento esto como una denominación temporal mientras ellos mantengan su condición y posteriormente bajo sus propias iniciativas ellos puedan dar a conocer sus denominaciones, mientras tanto ofrece una definición conceptual para estos pueblos de la siguiente manera:

Los pueblos indígenas aislados serían reductos de pueblos mayores que, de acuerdo a las referencias históricas con que se cuenta, han optado por aislarse de la sociedad nacional debido a anteriores experiencias traumáticas de contacto. El aislamiento no debe ser entendido como una situación de “no contacto” en relación al resto de la sociedad, sino



como una actitud mediante la cual estos pueblos se rehúsan a establecer relaciones permanentes con otros actores sociales con el objetivo de garantizar su sobrevivencia física y cultural. (Huertas, 2002, p. 22).

El aislamiento de los indígenas es una reacción a un cierto tipo de relación social (Gow, 2011), es decir parte de una decisión previamente analizada, aunque un efecto de esto es que va implicar una serie de transformaciones en su forma de vida, pero debido a la situación de violencia que se daba, era una acción vital para su supervivencia.

Desde la mirada de la ecología política, Milanéz (2018) observa que actualmente los pueblos indígenas aislados se encuentran en una situación de desigualdad de las relaciones de poder, en aspectos tan vitales como el control y el acceso a los recursos de los territorios ocupados frente a la expansión territorial que denomina como capitalismo/colonialismo.

Por lo que podemos decir que estos pueblos “reconstruyen” permanentemente su condición de aislados, en contraposición a la sociedad nacional o dominante, esto sería “un aislamiento por oposición” (Herrera, 2015), pero sabemos que tales estrategias por sí mismas no podrían ser suficientes para mantener su condición, entendida sobre todo desde la base de su autodeterminación como pueblos, entonces el aparato estatal, tomando en cuenta los tratados internacionales, busca asegurar la supervivencia física, cultural y territorial de estos pueblos, de esa manera emerge una nueva estrategia de protección de sus derechos y a la par les provee una definición oficial.

Según la definición presentada en la Ley N° 28736, Ley para los pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial.



Son pueblos indígenas, o parte de ellos, que no han desarrollado relaciones sociales sostenidas con los demás integrantes de la sociedad nacional o que, habiéndolo hecho, optaron por discontinuarlas. Estos pueblos evitan -en lo posible- el contacto con personas foráneas y viven usualmente en zonas geográficas de difícil acceso. (Ministerio de Cultura, 2020).

En dicha ley, también se reconoce como “aislados”, a pueblos que, si bien rechazan en buena medida un relacionamiento con otras poblaciones (Torres, 2018), también incluyen en sus estrategias de vida acercamientos a comunidades y campamentos, como ocurre en la comunidad nativa Monte Salvado, ubicada en la cuenca del río Las Piedras, donde cada cierto tiempo los indígenas aislados se acercan a la comunidad y sostienen un diálogo e intercambio de objetos de manera temporal, o los mashco puros del alto Madre de Dios, que salen a las playas cada cierto tiempo para obtener algunos productos alimenticios.

Para Rummenhoeller (2007) la definición de indígenas aislados propuesta desde el Estado, es una definición “estrictamente descriptiva”, lo mismo que el término “aislamiento” es principalmente una categoría administrativa, es decir se simplifica su condición, en ese sentido se puede afirmar que la definición es usada solamente con fines prácticos, en una dicotomía aislados/sociedad nacional, en consecuencia, ese término vendría a ser parte de un paradigma con un fuerte substrato colonial (Torres, 2018).

1.4.5. Los derechos de los pueblos indígenas

En las últimas tres décadas, se ha producido un vertiginoso desarrollo -desde la esfera del derecho internacional, como en el nacional- de lo que se ha denominado el derecho de los pueblos indígenas (Anaya, 2004 y Aguilar, 2007, como se citó en Gajardo 2016), a nivel conceptual como jurídico, para comprender mejor el concepto de derechos



indígenas es necesario comprender la naturaleza de los otros derechos humanos existentes.

Según Stavenhagen (1992) el esquema clásico de los derechos humanos, tal como se desprende de la Declaración Universal y de los dos pactos internacionales a nivel mundial, así como de la Declaración Americana y el Pacto de San José en el ámbito americano, se refiere fundamentalmente a los derechos individuales, es decir, a los de la persona humana.

Estos son los derechos civiles y políticos, llamados también derechos de primera generación, y los derechos económicos, sociales y culturales o de segunda generación, según el mismo autor el disfrute de los derechos civiles y políticos será tanto mayor cuanto menor sea la intervención del Estado en ellos, mientras que en el segundo caso, exige que el Estado juegue un papel activo, responsable, redistribuidor, regulador, que provea de recursos y servicios necesarios para que los derechos económicos sociales y culturales puedan hacerse efectivos.

El problema radica en que estos derechos tienen su origen en un enfoque liberal e individualista de los derechos humanos, por tal razón rechazan la noción de derechos colectivos, el principal argumento que antepone los opositores, es que al tenerse los derechos individuales garantizados, no se tendría razón para implementar los derechos colectivos, esto también está insertado en las políticas indigenistas implementadas desde los Estados, que tienen dos objetivos: promover el desarrollo económico y social de los pueblos indígenas y, por otro lado, acelerar su integración a la sociedad nacional, por lo cual según Stavenhagen (1992) esto es parte del juego de la sociedad dominante definida en sus parámetros culturales por las clases gobernantes del país.



Por tanto, como menciona el autor se debe considerar que la importancia de los derechos de los pueblos indígenas radica en que todos los seres humanos no son entes abstractos que viven fuera de su tiempo, contexto y espacio, por lo que es necesario que la aplicación de sus derechos se manifieste en el marco contextual específico, es decir dentro de una colectividad, “esto se ilustra con mayor claridad en relación con las tierras y recursos de los pueblos indígenas” (Burger, 2014, p. 221).

En tanto Wolkmer (2010) desde el pluralismo jurídico, menciona que para construir una cultura política jurídica más democrática, es necesario pensar y forjar formas de producción del conocimiento que partan de la praxis democrática pluralista, en cuanto al derecho a la diferencia, a la identidad colectiva, a la autonomía, y la igualdad del acceso a derechos.

1.4.6. La normatividad internacional para la protección de los derechos de los pueblos indígenas

En el plano internacional existen una serie de instrumentos jurídicos, que tienen calidad de convenios, declaraciones, pactos y otros, que reconocen los derechos de los pueblos indígenas y se han ido desarrollado ampliamente, lo que ha permitido tomar decisiones expresas y concretas para reconocer el estatus de ellos, así como establecer y ampliar sus derechos como al autogobierno, a la autodeterminación, a la participación y de representación, así como reconocer sus derechos colectivos, incluso a establecer el derecho de “supervivencia cultural” de los pueblos indígenas (Gajardo, 2015).

En este plano hay dos instrumentos que son la base del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas: el Convenio 169 de la OIT, firmada en 1989 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUPI) el 2007.



La importancia del Convenio 169 radica en dos dimensiones, por un lado, es el documento jurídico que emite las bases para lograr la identificación de un colectivo como pueblo indígena, y por otro lado, su carácter vinculante lo hace de aplicación obligada para los países que firmaron el convenio.

Por otro lado, en 2007 la Asamblea General de las Naciones Unidas emite la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUPI), que ha significado un paso importante para que los derechos de los pueblos indígenas del mundo sean reconocidos, debido a que esta declaración ha sido elaborada y negociada por el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas durante los últimos 20 años (Stavenhagen, 2008). El autor sugiere que la DNUPI debe ser tomada como un mapa de acción para las políticas en derechos humanos, que los gobiernos, la sociedad civil y los propios pueblos indígenas deben adoptar, como medio para que sus derechos sean garantizados, protegidos o promovidos, aunque esta declaración no tiene carácter de vinculante, es importante que lo apliquen los organismos estatales.

Aparte de los instrumentos presentados, existen otros que involucran a los pueblos indígenas y en especial para los indígenas aislados, que han sido compilados por la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA, 2018). Estos son:

- Declaración Universal de Derechos Humanos (1948)
- Convención Internacional para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial
- (1965) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966)
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966)
- Declaración y Programa de Acción de Viena (1993)
- Programa de Acción por el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (2005)



- Declaración de Machu Picchu Sobre la Democracia de los Derechos de los pueblos Indígenas y la Lucha Contra la Pobreza (2011)
- Carta Andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos (2002)

En ese sentido, según Gómez Iza (2019) estos avances que se han logrado a nivel internacional, han hecho posible que los pueblos indígenas vean al derecho internacional contemporáneo y las organizaciones internacionales como:

“estrechos aliados en su lucha por el reconocimiento y en sus esfuerzos por tratar de poner fin a patrones históricos de subyugación, expropiación y asimilación cultural. Como parte de esta evolución, los pueblos indígenas se han convertido en sujetos de derecho ante el Derecho internacional, dejando de ser meros objetos de protección y cuidado” (p. 137)

1.4.7. La normatividad nacional para los pueblos indígenas

El marco normativo para los pueblos indígenas en el Perú se ha dado de manera paulatina, existen antecedentes de reclamos indígenas que han motivado su incorporación en la legislación.

Por ejemplo, en la constitución de 1920 toma en cuenta a los indígenas dentro de la legislación, en ella se reconoce la existencia legal de las Comunidades de Indígenas, por lo tanto esta disposición significa el “re-conocimiento de la Nación, es un primer peldaño para la admisión formal de los derechos indígenas como preexistentes al derecho estatal y de un conjunto de derechos constitucionalmente adquiridos desde la Constitución de 1828” (Ballón, 2010, p. 53) que son representados como derechos especiales para las comunidades indígenas, como el artículo 58, que reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y señala la condición de imprescriptibles, de esta manera el Estado peruano reconoce la existencia de las comunidades y tienen una condición permanente e indefinida (Chuecas, 2006).



Hacia finales de los años 60 e inicios de los 70 en el país se producen cambios políticos que inciden de manera directa en la situación de los pueblos indígenas, sobre todo desde la implantación del gobierno militar encabezado por Juan Velasco Alvarado. En 1979 se promulga el Decreto Ley N° 22175 Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva y su reglamento aprobado por Decreto Supremo N° 003-79-AA, que en esencia sería de crucial importancia para los indígenas especialmente de la selva peruana, un aspecto muy importante, es que dentro de esta Ley por primera vez se abre un camino para el reconocimiento de áreas territoriales para los pueblos indígenas en situación de aislamiento.

Posteriormente, se dieron otros cambios, como en la Constitución de 1993 en la que se destaca el reconocimiento de la identidad étnica como derecho fundamental de toda persona (art.2, inc.19); el reconocimiento de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario dentro del territorio comunal; sin embargo, las tierras comunales pierden su condición de inembargabilidad e inajenabilidad (Chuecas, 2006).

Según lo descrito en esta sección, en el Perú se han logrado avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, esto es muy importante porque los pueblos indígenas por su condición de peruanidad y por la vulnerabilidad en la que se encuentran tienen derecho a la protección del Estado (Ballón, 2010).

En el año 2006, el Congreso de la República aprueba la Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial - Ley N° 28736, es la Ley de mayor aplicación para asegurar la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento.



1.5.METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

1.5.1. Tipo y diseño de la investigación

La presente investigación se ha enmarcado dentro del paradigma cualitativo, de tipo descriptivo, uno de los pilares de este tipo de investigación es que permite recoger la perspectiva de los involucrados en la investigación, de este modo se puede llegar a comprender la mirada o el punto de vista del actor social, en ese sentido este paradigma le da valor a la concepción subjetiva del actor sobre el tema materia de investigación, en este caso ha sido sobre las políticas de protección de los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento.

Para llegar a buen puerto, se ha llevado un largo proceso de investigación de tipo etnográfico, basado en la recolección de datos entre 2017 y 2019, con temporadas de trabajo de campo de 20 días como promedio cada dos meses, donde se ha recopilado información de varios actores involucrados, esta forma quizá ha sido la mejor opción, pues cada vez que hemos conversado con los actores ya no se trataba de una investigación típica, donde el investigador llega, entrevista a los actores y se va, sino que en este contexto, la investigación se convierte en una conversación amena, abierta, distendida, donde el rol de investigador, además del rol de antropólogo que cumplía en esos momentos, en los círculos más de confianza el investigador pasaba simplemente a ser conocido y tratado como el “cumpa”, o “Nyambu”, todo este proceso se ha llevado mientras el autor de la investigación se desempeñaba como especialista social del Ministerio de Cultura, en ese sentido es gracias a esta labor que se ha logrado realizar la investigación

De modo que la etnografía ha jugado un rol neurálgico en esta investigación, proceso que ha discurrido en todo momento, ya sea tomando café en el Puesto de Control



y Vigilancia Nomole, uno de los lugares donde se concentran las actividades del Ministerio de Cultura, en la casa de algún comunero o fumando mapachos (tabaco) mientras conversamos con algún colega-entrevistado en las cálidas y estrelladas noches de la selva

1.5.2. Técnicas e instrumentos de investigación

Para alcanzar los objetivos de la investigación se ha recurrido a la aplicación de las técnicas de revisión documental y entrevistas semiestructuradas.

Para el primer objetivo, el análisis del marco normativo y la contextualización de las políticas de protección para los pueblos indígenas dentro de la estructura estatal, se ha recurrido al análisis documental y entrevistas semiestructuradas, realizado para contextualizar la información tanto en la esfera nacional e internacional, lo cual ha permitido llegar a tener un análisis muy agudo de las implicancias normativas y políticas de la protección para los pueblos indígenas en situación de aislamiento.

Para el segundo objetivo se ha utilizado la técnica de entrevistas semiestructuradas dirigida a los expertos en el tema, entre los que están antropólogos, agentes de protección, comuneros y líderes indígenas, lo que ha permitido obtener información de primera fuente, con lo que después de ha llegado a las conclusiones de la investigación.

1.5.3. Unidad de análisis

La unidad de análisis ha sido las políticas de protección para los pueblos indígenas en situación de aislamiento.

1.5.4. Unidad de estudio

Las unidades de estudios son dos: los mecanismos de protección para los pueblos indígenas en situación de aislamiento y los avances en la protección del pueblo Mashco Piro de Madre de Dios.



1.5.5. Unidad de observación

Principalmente son funcionarios y ex funcionarios públicos expertos en pueblos indígenas en situación de aislamiento como antropólogos, agentes de protección, líderes indígenas y comuneros.

1.5.6. Momentos de la investigación

La investigación se ha llevado en dos momentos, la primera ha sido la recolección de información de campo, lo cual ha implicado el desplazamiento a la zona donde se desarrollan directamente las acciones para la protección del pueblo Mashco Piro, durante ese proceso se ha realizado entrevistas a actores clave, en la segunda parte, se ha realizado la revisión y análisis documental, complementadas con entrevistas a expertos funcionarios y ex funcionarios del sector estatal, teniendo en cuenta el contexto de la pandemia del Covid-19, las entrevistas se han realizado vía telefónica o virtual.

1.5.7. Plan de análisis de procesamiento de datos

El análisis y procesamiento de los datos Recuperados se ha realizado mediante la triangulación y el cruce de la información o lo que Téllez (2007) llama la saturación teórica, que se pone de manifiesto cuando una información coincide entre uno o más entrevistados y no se llegan a nuevos datos que resulten significativos.



CAPÍTULO II

CARACTERIZACIÓN DEL ÁREA DE INVESTIGACIÓN

En este capítulo se describe las características del área de investigación, considerando el contexto ecológico, caracterizado por la presencia de una alta biodiversidad tanto de flora como de fauna, también, el contexto cultural caracterizado por la presencia de pueblos indígenas u originarios como los matsigenka y los yine, e institucional por la presencia de otros sectores del Estado que desarrollan sus actividades en la zona de nuestra investigación.

2.1. CARACTERIZACIÓN ECOLÓGICA Y CULTURAL

La investigación se realizó en dos contextos: el primero en la región Madre de Dios, la cual está ubicada en la zona sur de la Amazonia peruana, esta región tiene una población de 141 070 personas, de las cuales el 52,3 % son hombres y el 47,7 % mujeres, de ellos el 3,2 % se autoidentifica como indígena de la Amazonía (INEI, 2017) políticamente está dividida en tres provincias: Tambopata, Tahuamanu y Manu (ver figura 1), en esta última provincia está el lugar específico de la investigación, se ubica en los distritos de Manu y Fitzcarrald es la zona donde se ubica la población indígena conocidos como mashco piro, es además, donde el Ministerio de Cultura despliega su labor, tal como se detalla en la figura 2. El segundo espacio de investigación involucra a especialistas en el tema quienes se mueven entre las ciudades de Lima, Cusco y Madre de Dios.

2.2. CARACTERÍSTICAS ECOLÓGICAS

La provincia del Manu tiene 11 zonas de vida, producto de la relación existente entre factores como el clima y la vegetación, la biotemperatura, la precipitación y la humedad ambiental que conforman los factores climáticos fundamentales.



La zona se caracteriza por tener una zona de bosque muy húmedo, Premontano Tropical (bmh-PT), ubicado en la parte norte del Parque Nacional Manu y se extiende a lo largo de las cabeceras de los ríos Manu, Conteja, Pacarubia y Sarayacu, con una altitud entre los 200 y 400 msnm, mientras que el bosque muy húmedo Subtropical (bmh-S) se presenta principalmente en la margen izquierda del río Manu, desde los 200 hasta los 400 msnm.

La vegetación es la de un bosque con árboles emergentes de más de 45 metros, con presencia de especies forestales de interés comercial como Cedrela, Swentenia, Virola y Cinchona; abundan las palmeras como el aguaje, shapaja, ungurahui y ponas.

La biotemperatura media anual varía entre 20.2 y 23.4° C, y la precipitación anual fluctúa entre 1,500 y 3,000 mm.

2.2.1. Hidrografía

En la zona existen dos cuencas importantes: primero está el río alto Madre de Dios, que tiene su origen en la unión de los ríos Piñi piñi y Pilcopata, y el segundo es el río Manu, ambos ríos se unen aguas abajo y forman el río Madre de Dios que discurre hasta Bolivia llegando posteriormente a Brasil donde se une al río Amazonas.

2.3. ACTORES SOCIALES PRESENTES EN LA ZONA

La zona estudio presenta a varios actores, entre ellos las comunidades nativas e instituciones de Estado.

2.3.1. Comunidad nativa Shipetiari

Se ubica en la margen izquierda del río alto Madre de Dios, provincia y distrito de Manu, fue fundada en 1982, tiene un área total de 26,807 hectáreas, cuenta con título de propiedad N° 540 inscrito en los Registros Públicos, el título les fue otorgado el 20 de diciembre de 1996, sus actividades están orientadas al cultivo de yuca, plátano, maní,



maíz, piña, uncucha entre otros, asimismo a actividades tradicionales de caza y pesca mediante el uso de herramientas como la red, tarrafa o triqui, también realizan actividades económicas como el turismo rural comunitario y participan del Programa Bosques del Ministerio del Ambiente, limitan con el Parque Nacional del Manu, la comunidad cuenta con una posta de salud, escuelas de nivel inicial y primaria, están organizados mediante una junta directiva comunal que se cambia cada dos años, la totalidad de la población pertenece al pueblo Matsigenka.

2.3.2. Comunidad nativa Diamante

Está ubicada en la margen derecha del río Alto Madre de Dios, en la provincia de Manu distrito de Fitzcarrald, la población pertenecen a las etnias Yine, Matsigenka y unos pocos Wachipaire, la comunidad tiene 78 familias (330 habitantes), cuenta con título de propiedad N° 017-86, su territorio es colindante con la Reserva Comunal Amarakaeri, aguas arriba del río Madre de Dios, colinda con áreas tituladas privadas y aguas abajo con una área del Estado y también con la comunidad nativa Puerto Azul, cuenta con un puesto de salud, escuelas de nivel inicial, primaria y secundaria, están organizados mediante una junta directiva comunal que se cambia cada dos años, desarrollan actividades de turismo, conservación de bosques, mediante el Programa Bosques del Ministerio del Ambiente y otros proyectos, algunos comuneros trabajan como motoristas fluviales o en trabajos eventuales.

2.4. EL PARQUE NACIONAL DEL MANU

El Parque Nacional del Manu (PNM) se ubica al sur este del Perú, en el sector oriental de la Cordillera de los Andes y en el borde occidental de la cuenca amazónica, en los departamentos de Madre de Dios y Cusco, se estableció sobre una superficie de 1'532,806.00 ha. de acuerdo a su norma de creación (D.S. N° 0644-73-AG), luego se estableció la Zona Reservada del Manu mediante Resolución Suprema N° 151-80-

AADGFF la cual posteriormente es categorizada mediante D.S. N° 045-2002-AG, ampliando su extensión a 1'716,295.22 ha., siendo ésta su extensión legal vigente a la fecha. Según el Plan Maestro del Parque Nacional Manu 2014-2018, el área es considerada la zona con mayor biodiversidad de la Amazonía peruana, en 1977 es declarada como Reserva de Biosfera y en el año 1987 la UNESCO la ha declarado como Patrimonio Natural de la Humanidad (Parque Nacional Manu, 2013) ostenta la categoría de Reserva de Biosfera según las cuales son zonas de ecosistemas terrestres o costeros/marinos, o una combinación de ambos, reconocidos en el plano internacional como tales en el marco del programa El Hombre y la Biosfera de la Unesco, además, forma parte de la a la Red Mundial de Reservas de Biosfera.

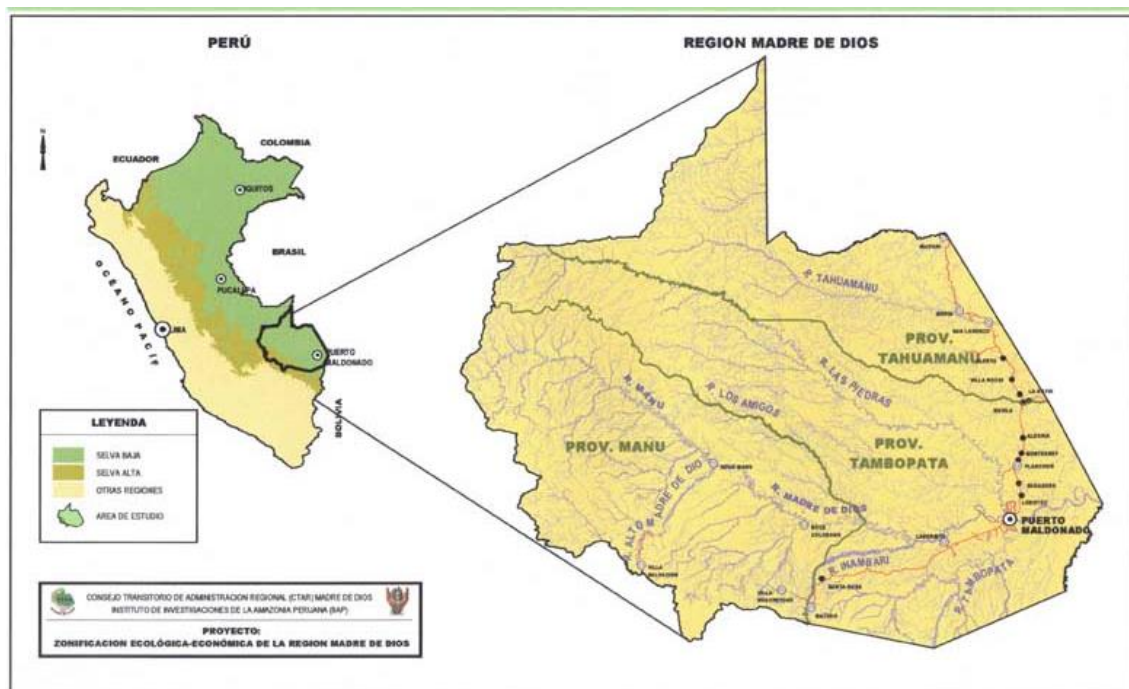


Figura 1. Mapa de ubicación de la Región Madre de Dios.

Fuente: <http://www.iiap.org.pe/Upload/Publicacion/zonificacion/mapa1.htm>

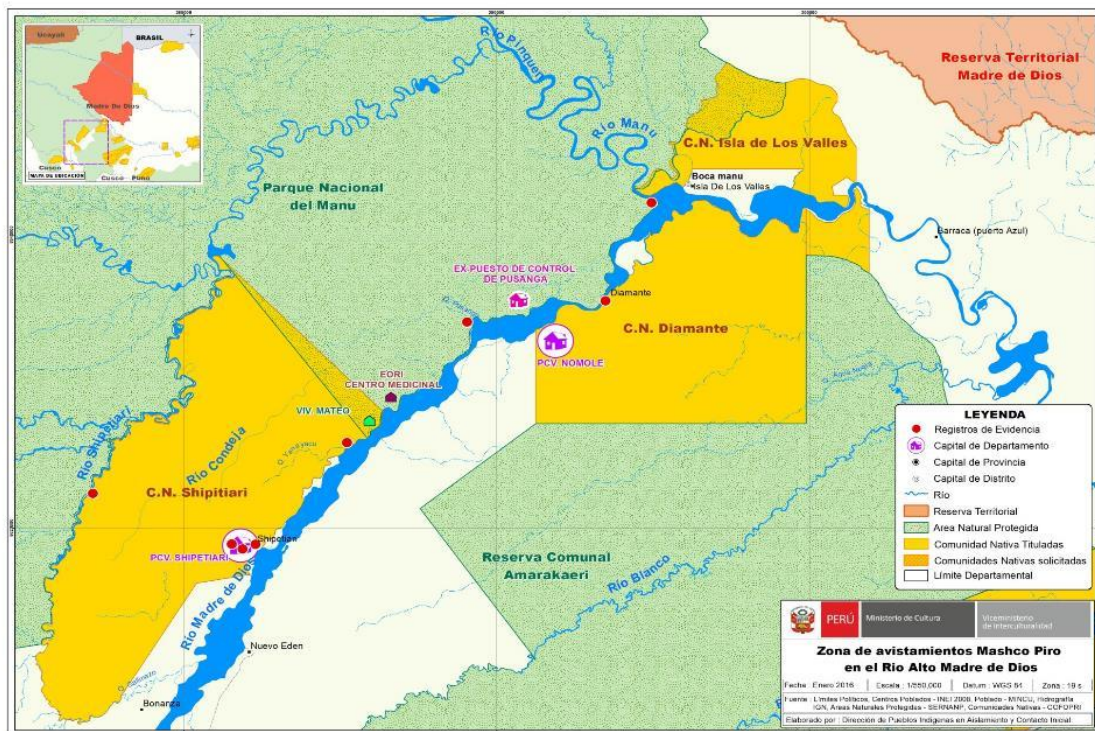


Figura 2. Mapa de ubicación de la zona de estudio.

Fuente: Ministerio de Cultura.

2.5. PROCESO DE OCUPACIÓN HUMANA DE LA CUENCA DEL MADRE DE DIOS

Existen diversas hipótesis sobre las fechas de ocupación humana de la Amazonía, algunos autores como Megger (1976) propone una ocupación de 11,000 años a.C. aunque refiere que las pruebas de radiocarbono arrojan como fechas como el año 980 a.C. referida a la presencia de alfareros tempranos, según Morales (2019) los estudios reciente de la Handbook of South American Archaeology, hacen innegable la existencia de cazadores y recolectores del pleistoceno final en el extenso territorio amazónico, de acuerdo al autor, existen importantes sitios líticos en el río Tapajós como la Cueva Du Sol, o los sitios de Santa Elena, Tocantines y Piedra Pintada, todos con fechados sobre los 11,000 años a. P. asimismo están el sitio de Doña Estela con fechas de más de 9,000 años a. P., el sitio de



Piedra Jurada con más de 23 fechados siendo uno de ellos de 32,000 a. P. y el sitio de Peña Roja con fechas de 9, 000 años a.C.

Las evidencias más antiguas que ofrecen indicios de la presencia humana en la cuenca del Madre de Dios consistirían en registros de fitolitos de flora identificados en núcleos de suelos tomados en un promontorio sobre el río Los Amigos, con una antigüedad entre 2341 a.C. y 947 d.C. realizado mediante análisis del isótopo radioactivo de carbono (C^{14}) a su vez, existen datos similares recogidos en muestras de suelos con carbono de origen humano asociados con pólenes de maíz (*Zea mays*) y de yuca (*Manihot esculenta*) en sedimentos del lago Gentry, a poca distancia al este de la carretera Interoceánica al norte de Puerto Maldonado. Las fechas C^{14} son de entre 1700 a.C. y 1500 d.C. para el maíz, y entre 400 a.C. y 1500 d.C. para la yuca (McMichael et al., 2012, Bush et al., 2007 como fue citado en Moore, 2020)

Por otra parte, García (2003), sostiene que las investigaciones arqueológicas en las cuencas adyacentes al río Madre de Dios han reportado evidencias de un proceso de cambio en la ocupación indígena, vinculado a cambios ocurridos entre el Ucayali y la Amazonia central, por lo que el proceso de desarrollo selvático (1000 ac-1000 d.c.) y los cambios en la cerámica que se habrían dado alrededor del 200 a.c. se relacionarían con migraciones poblacionales de la amazonia central.

En ese sentido, para Moore (2020) la amazonia occidental y especialmente las cuencas del Madre de Dios y Beni (Bolivia) es una región que se caracteriza no solo por la variedad natural, sino por la extraordinaria diversidad cultural.

Actualmente en la región Madre de Dios se reconocen a siete pueblos indígenas; Yine, Matsigenka, Harakbut, Ese Eja, Quichua Santarosino, Amahuca, Shipibo, dentro de esto se debe considerar que los últimos tres pueblos son producto de migraciones que



se dieron a partir de la época del caucho, asimismo, en los últimos veinte años se han dado procesos migratorios de otros pueblos como Ashaninka y Awajún.

2.6. LLEGANDO A LA ZONA DE INVESTIGACIÓN

Después de casi dos años de haber estado trabajando en la región Ucayali para el Ministerio de Cultura coordinando las Reservas Indígenas Murunahua e Isconahua, me trasladé a Madre de Dios (antes ya había estado en esta parte de la selva, pero en la zona del río Sonene), para ese entonces, mayo del 2017, era mi turno de trabajo de campo, para esto debía viajar a la zona del Alto Madre de Dios, una de mis funciones era monitorear la zona y debía quedarme aproximadamente veinte días, el viaje fue muy particular por lo largo del tramo, saliendo de Puerto Maldonado tuve que darme una vuelta por Cusco (en carro, fue un viaje “matado”) luego de viajar toda la noche, en Cusco me encontré con mi compañero de trabajo, a las 11 de la mañana salimos de viaje en una combi hacia la localidad de Villa Salvación, en el tramo Cusco - Paucartambo la pista está recientemente asfaltada, después, se continúa el viaje por una trocha carrozable, el camino es de subida hasta llegar a los cerca de cuatro mil metros de altura en el lugar llamado Ajanaco o Tres Cruces, es también donde el PNM tiene un PCV llamado Ajanaco, este camino tiene mucha historia ya que lo recorrían los antiguos pobladores, incluso antes de los incas y hoy en día es parada obligada para los que viajan hacia a la selva o al menos para los que lo hacen por primera vez.

Desde Ajanaco se empieza a descender por una serpenteante carretera afirmada hacia la selva baja, a lo largo del camino se pueden ver varios poblados, los principales o más resaltantes son: Patria, Pilcopata o Kosñipata, Atalaya y Villa Salvación.

Después de un viaje de 8 horas llegamos a Villa Salvación, capital de la provincia de Manu, donde pernoctamos y al día siguiente contratamos una camioneta 4x4 para que



nos lleve hasta “playa Shipetiari” o nuevo “Nuevo Edén” en un viaje de aproximadamente dos horas por una carretera afirmada, en la zona también se pueden ver varios poblados especialmente de colonos como Gamitana, Santa Cruz, luego se pasa por la comunidad nativa Shintuya del pueblo Arakbut, el poblado colono de Itahuania hasta llegar a Nuevo Edén donde se ubica el puerto fluvial llamado Shipetiari, este lugar es un punto de venta de productos de pan llevar y centro de acopio de los últimos cargamentos de madera que aún sale de estos lugares, desde el 2018, la sub región Manu ha continuado con la construcción de la carretera que pasa por la comunidad nativa Diamante hasta llegar al poblado de Boca Manu y algunos políticos tienen la ambición de “conectar” la carretera hasta el distrito de Madre de Dios.

Debo mencionar que la cuenca del río Alto Madre de Dios es territorio ancestral de pueblos como los Matsigenka, Yine y Arakbut, quienes actualmente viven en distribuidos en comunidades nativas.

En el puerto de playa Shipetiari nos esperaba el mítico bote “Yomako” para continuar el viaje hacia el PCV-Nomole, el emblemático lugar desde donde se monitorea la zona, donde convivimos por temporadas los antropólogos, agentes de protección y guardaparques, es el lugar donde se cuentan las historias y anécdotas más hermosas y también las más trágicas sobre los mashco piro y sus vecinos, y cada día se siguen tejiendo muchas historias más, historias que se mezclan con la vida de los mashco piro y la vida misma de la gente de esta zona.

Para entrar un poco en detalles, en la margen derecha del río Alto Madre de Dios se realizan algunas actividades económicas como el acopio y compra-venta de madera, pero solo las “corrientes” -como dicen los locales- sin gran valor, pero que en las ciudades de la sierra aún son utilizadas, las maderas “exóticas” ya hace mucho tiempo fueron arrasadas, en parte por las carreteras que las autoridades locales van abriendo y



cuyo principal objetivo parece ser terminar lo que queda de los recursos de la Amazonía y a su vez facilitar la nueva oleada de mineros ilegales a la zona de Colorado, aunque los políticos dirán que es para traer el “desarrollo” para las comunidades nativas de la zona, un viejo discurso de los políticos migrantes, de este modo, la última barrera que protegía al Parque Nacional del Manu – que está en la margen izquierda del río- parece que por fin están logrando que caiga.

Es precisamente en ese espacio del Parque Nacional del Manu, en el que habita el pueblo conocido como Mashco Piro, estos heroicos sobrevivientes de las etapas más incivilizadas de los hombres foráneos, ellos, son los sobrevivientes de esa cruenta etapa en la que los pueblos originarios de estas tierras, hoy llamados indígenas, sufrieron la más feroz persecución, tuvieron que afrontar la muerte de sus familias, y los sobrevivientes fueron arrinconados a los últimos refugios de la selva y en los últimos tiempos algunos de ellos fueron capturados incluso por sus propios “hermanos”, además de las acciones de otros. A pesar de todo eso, ellos están ahí, donde nacieron, luchando día a día para vivir en paz, en este espacio donde la presión externa es cada vez más implacable, en este espacio peruano donde a veces aun parece haber poco humanismo, pocas muestras de “civilización” para con los mascho piros.

Después de dos días de iniciar el viaje desde la ciudad de Puerto Maldonado, llegamos al PCV Nomole, aunque inicialmente fue construido por la organización indígena regional FENAMAD, ahora está bajo administración del Ministerio de Cultura, este es un lugar emblemático, pues fue donde se inició con la protección del pueblo Mashco Piro, la infraestructura está destinada para vivienda y espacio de trabajo del personal del Ministerio de Cultura y FENAMAD. Al momento de nuestra llegada era ya de tarde, pasadas las tres, el sol ya estaba bajando y el fresco y húmedo aroma de la zona nos daba la bienvenida.



En el momento que llegamos al puerto, los mashco piros estaban en la playa Puzanga que está al frente del PCV Nomole. Nosotros nos apresuramos a subir por la vieja escalera hacia las instalaciones y nos reunimos con el personal para las presentaciones formales, después, el responsable a cargo del PCV coordinó con el grupo de agentes de protección para ir al frente, mientras tanto, yo me encontraba acomodando mis cosas.

De pronto alguien preguntó:

- ¿Señor Max, usted va ir con nosotros...?

Yo respondí

- ¡Claro que si...!

Entonces, me apresuré a cambiarme de ropa, me puse una camisa, mi short y fui detrás del grupo, abordamos el pequeño bote a motor peque y cruzamos el rio para el encuentro con los mashco piros, cuando tuve el primer acercamiento hacia ellos, fue una situación especial, el paisaje, las personas, el mismo contexto, confieso que sentí miedo, un miedo frio que nunca había sentido, en mi interior las pulsaciones eran a mil pero debía mostrar serenidad, llegado el momento, los mashco piros me recibieron con un poco de extrañeza, al principio yo era el centro de atención, después de un rato sintieron más confianza, entonces tuve que ser “formalmente” presentado, cuando ellos en su lengua que está muy emparentada con el idioma Yine, preguntaron:

- ¿*Katnie, katnie?* (quien es, como me llama)

Los intérpretes –interlocutores, les explicaban;

- ¡*Él es mi hermano (nomolene), se llama Nyamburu, ha venido de lejos, no le hagas daño!* (gikep saletanno)



Los niños y las mujeres se acercaron hacia mí, me revisaron la cabeza como buscando si tenía algún bicho, levantaron mi camisa, revisaron mi cuerpo, me empezaron a preguntar:

- *¿De dónde vienes? ¿Tienes mujer?*
- *¿Cuántos hijos tienes? ¿Tú que cazas...?*

Les dije que *venía de lejos (wagiru)... y que me gustaba cazar mono (kina)*

Fue el inicio de una de las mayores experiencias de mi vida profesional y personal, aunque a largo de los años en mis trabajos de campo había tenido contacto con muchos pueblos, como shipibos, asheninkas, ashaninkas, amahuacas, yines, matsigenkas, mastanahua, nahuas, yaminahuas, ese ejas, huni kuin y otros, era la primera vez que me acercaba a un pueblo con estas características.

De ellos puedo decir que son personas bien conversadoras, alegres -aunque eso depende de la situación- pero en ese momento todo parecía tornarse normal, el grupo seguía su rutina; algunos varones desnudos y fuertemente marcados en su musculatura conversaban con los agentes, las mujeres ocupándose de sus cosas; llenando sus canastos tradicionales o capillejos con los plátanos que habíamos llevado, los niños jugando en medio de todos nosotros, y las niñas más grandes cuidando de los más pequeños.

Desde entonces, he ido intentado desamarrar esa compleja madeja que representa su cultura, poco a poco he conocido a la familia de Tkotko, la personalidad de Kamotolo, el carácter de las mujeres como Shawo, Kina y Yomako, las travesuras de los más pequeños como Geklo, Tengognu, las travesuras de los hermanos Kapshi y muchos otros.

Después de toda esta experiencia, me convertí en Nyamburu, nombre que me pusieron mis hermanos yines que trabajan como agentes de protección, según me explicaron es porque llevo el cabello largo y una barbilla (como el mono nocturno), y cada vez que he



tenido de conversar con los mashco piro, me piden que haga el rugido que hace este animal.

- Nyamburu (haz): - *Grrrrrr* (rugen, haciendo movimientos con las manos como si fueran garras)

Y yo respondo:

- *Grrrrrrrr* (lo grito con fuerza, para no decepcionarlos)



CAPÍTULO III

EXPOSICIÓN Y ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

En este capítulo se presenta la exposición y análisis de los resultados de la investigación, lo cual está dividido en dos partes, en la primera, se presenta una etnografía sobre el pueblo Mashco Piro y en la segunda se desarrollan los mecanismos de protección que el Estado peruano ha ido implementando a lo largo de los años, a su vez se presentan los avances que se han dado en la protección del mencionado pueblo.

3.1. LOS MASHCO PIRO DEL ALTO MADRE DE DIOS

Aunque la primera impresión podría hacernos creer que la historia del pueblo Mashco Piro es reciente, las investigaciones realizadas por muchos autores dan cuenta que hay una larga historia respecto a ellos y que consideramos es importante conocer.

3.1.1. Los Mashco Piro a través del tiempo

En la última década del siglo XIX la zona de los ríos Camisea, Mishahua y Manu es invadida por gente foránea dedicada a la extracción del caucho (Gow, 2011), quienes, al mando de Carlos Fermín Fitzcarrald, en 1893 cruzan el istmo entre los ríos Mishahua y Manu e incorporan al sistema capitalista a la región Madre de Dios, aunque la muerte de Fitzcarrald ocurrió pocos años después, Bernardino Tapia, que se había instalado en la boca del río Manu continuó con la explotación de las gomas.

Es durante esta etapa que se tienen las primeras noticias de la existencia de los mashco piro, aunque su origen no está del todo claro, Huertas (2002) recoge dos versiones: la primera es que serían descendientes de los yines que vinieron del Urubamba



durante la época de la explotación del caucho, de esa forma “habría nacido la raza conocida como Mashco Pira” (Cipriani, 1902, como fue citado en Huertas, 2002), la otra hipótesis es que ellos serían el “resultado de intercambios matrimoniales entre las etnias Yine y Harakmbut “ (sic) (p. 51) como consecuencia de la baja demográfica producida en ambos grupos debido a los enfrentamientos con los caucheros.

En la época del caucho, se producen las dislocaciones tribales (Lyon, 2003) en el que algunos grupos de indígenas son capturados y otros logran escapar a zonas de difícil acceso, los actuales mashco piro serian parte de ese pequeño grupo que logró escapar de las correrías, en consecuencia sostengo la hipótesis que este grupo no habría tenido contacto directo con los caucheros ni madereros, cuando la época del caucho acaba por 1912, la zona queda casi desierta, ahí es que ellos habrían tenido la posibilidad de recomponer su baja demográfica.

A partir de 1950, se da un proceso de migración de yines provenientes de las comunidades de Miaria y Puija de la zona de río Urubamba (Smith, 2003), cruzan hacia el río Manu y llegan al río Madre de Dios, inicialmente se asentaron en la margen izquierda del río alto Madre de Dios, en los años 70 fundan la comunidad Diamante, en ese tiempo ellos ya sabían de la existencia de grupos de indígenas viviendo en la zona del Manu, esto es importante porque en algunos momentos de la historia los yines cobran un especial protagonismo en las relaciones con los mashco piro.

Aunque aún no se puede determinar de manera fehaciente la configuración del territorio del pueblo Mashco Piro, se ha recopilado información con lo que se podría reconstruir una ocupación de la zona a través del tiempo, que va desde antes de la fundación de la comunidad nativa Shipetiari, para lo cual se presenta una breve historia de la comunidad nativa Shipetiari, basado en algunos testimonios de algunas personas de la zona.



Antiguamente en la zona donde actualmente está ubicada la comunidad nativa Shipetiari, había una hacienda llamada Cruz de Mayo que era propiedad de la familia Ortega según informaciones recogidas por López (2011) eran parte de alguna confesión religiosa de tipo israelita, en el área habían grandes extensiones de sembríos de canela, cacao, café, caña, y dentro de sus planes estaba la fabricación de aguardiente para la venta, pero al parecer con el tiempo hubo desencuentro con un socio extranjero, no pudieron pagar el préstamo para tal fin y terminaron por abandonar la zona.

Según la información proporcionada por un poblador de la zona, cuando él llega a la zona, primero se instala en la margen derecha del río alto Madre de Dios en lo que hoy es el terreno de la Familia Carpio -antes esta familia se había establecido en la margen izquierda del río alto Madre de Dios- indica que inicialmente en la zona no había nadie, debemos resaltar que, en los primeros años, nuestro entrevistado no conocía nada de los mashco piros, no sabía de su existencia.

Por otro lado, según la versión recogida de un antiguo poblador de la zona, menciona que él nació en lo que hoy es la comunidad de Shipetiari, ahí vivieron un buen tiempo junto a su familia y algunos familiares cercanos.

En esa zona del Pinquen hay bastantes chacras, nosotros lo hemos hecho, hasta arriba hemos hecho chacra, yo conozco toda esa zona [...] a nosotros nos ha sacado Shaco, nos ha dicho ¡vamos a vivir allá! donde ahora está el albergue Pankotsi, más abajo, ahí vivíamos, éramos una comunidad chiquita [...] siempre se veía huellas, nosotros sabíamos que había otros...pero nunca ha pasado nada [...] mirábamos la huella y cada uno seguía su camino. (varón de 65 años)

Por los años 80 llega a la zona un indígena matsigenka de la zona del Urubamba, él inicia la creación de la comunidad, con ayuda del padre Ignacio (de la misión de



Shintuya, de la orden de los dominicos), el antropólogo Tomas Moore, entre otros, tal como lo relata otro poblador de la zona:

[...] cuando se crea el Parque Nacional Manu, nos delimitan el terreno, ellos nos apoyan, ahí es que le dan a Miguel Achahuanca otro terreno, al frente, donde antes estaba yo. En ese tiempo solo había pocas familias en la comunidad, cuatro o cinco creo, después, Mateo ha ido al otro lado a traer a su familia, algunos primero han venido a predicar la palabra de Dios, nosotros primero le hemos hecho vivir en la isla, al frente de la comunidad, después nos han dicho, ¡queremos ser comuneros [...]! y nosotros hemos aceptado, ahora en la comunidad somos 35 familias. (varón de 65 años)

Sobre las noticias de los mashco piros, menciona que era poco lo que se sabía sobre ellos, ni siquiera él creía que existían tales personas:

En ese tiempo casi nadie sabía de los mashco piros, solo yo, cuando iba a mitayar veía sus huellas, los demás pensaban que eran gente de Diamante, hasta antes de ese momento ni yo sabía del mashco, hasta que lo vi frente a frente, pero antes era poco, ahora se ha aumentado, primero han aparecido en Puzanga, después en boca Yanayacu, en el centro medicinal Eori, ahí también no sabían quién robaba las cosas, decían; son de Diamante, se perdía hilo de tarrafa, machetes, ollas. (varón de 65 años)

Y en la actualidad comenta que en sus largas travesías que hace para visitar a unos paisanos suyos ha visto los campamentos de los mashco piros:

Cuando he ido a visitar a Iván, en un camino he visto su casa del mashco, en total he contado ocho casas, calculando serán ochenta personas, son hartos, en el lugar no hay ollas, nada de metal, lo que diferencia es que ellos no hacen su tarima, solo he visto (ramas) quebradas en el camino, están dentro del monte, no hay campo libre, allá ya debe ser la “madre” eso ya es dentro del parque. (varón de 65 años)



Aparte del testimonio de este antiguo poblador, se ha logrado recoger otros testimonios como de algunos pobladores de Boca Manu que concuerdan en la versión del testimonio anterior, de que más abajo de la hacienda Cruz de Mayo había otras personas instaladas, como en la quebrada Yanayacu, es precisamente de una de las personas que vivió por esos lugares y que ahora tiene su residencia en Boca Manu es que logró tomar su testimonio, confiesa que hubo un cierto grado de acercamiento de los mashco piro:

Los mashcos venían a veces comer, pero nunca ha habido conflicto, ¡todo era tranquilo [...]! (varón de 68 años)

Aguas más abajo, en la zona conocida como Puzanga, se instaló otra persona, la relación entre él y los mashco piros habría sido diferente, según lo que me contaban algunos amigos de la comunidad Diamante: en cierta ocasión, cuando este señor regresaba de su chacra, en el camino se encontró con un grupo de mashco piros, entonces él les dijo que se alejaran del camino, pero el grupo no respondió (esta persona no entendía, ni hablaba el idioma de los mashco piros), entonces debido al carácter temperamental que tenía esta persona (en realidad la gente local dice que era un viejo renegado y tacaño, incapaz de hacer un favor, aunque fuera una situación de emergencia) habría disparado y matado a tres o cuatro mashco piros, después de este hecho los mashco piros no volvieron aparecer en esos lugares, a raíz de ese episodio parecen haber empezado los cambios, tal como lo relata el poblador que ahora vive en Boca Manu:

¡Antes siempre estaba el mashco, cuando yo vivía ahí teníamos chacras grandes, también se sacaba madera, y de tiempo en tiempo el mashco venía, se acercaba a mi casa, miraba nomás, no llevaba nada, todos estaban desnudos, era tranquilo, miré como nosotros caminábamos lejos, ahí había trochas, del fondo se sacaba madera...! (varón de 68 años)



Esta ocupación de personas foráneas se dio antes de que se creara el Parque Nacional del Manu, luego de creado el parque y mediante acuerdos entre la jefatura del PNM y las personas que estaban asentadas en la margen izquierda se pasaron al lado derecho donde les dieron terrenos.

3.1.2 Una aproximación al origen de la palabra Mashco Piro

Para autores como Rummenhoeller (2007), Huertas (2002), Shepard (1996) y otros, la palabra “mashco piro” tendría un matiz denigrante y/o vulgar, debido a que este término está relacionado o significaría, “salvaje”, “incivilizado” o “Piro bravo” (Gow, 2011) otra versión es la propuesta por Huertas (2002), para quien la palabra Mashco vendría de un sufijo portugués; “mascadinho” porque aparentemente en sus excursiones a los campamentos caucheros los mascho piro buscaban un pequeño cuchillo que antes utilizaban los trabajadores que extraían el látex del caucho.

Lyon (2003) explica que la palabra Mashco, inicialmente habría sido usada para denominar a un grupo localizado en las cabeceras de los ríos Camisea y Mishahua, y aparentemente eran un bando piro (Yine) y fueron diversamente llamados como Masco, Mashco Piro, Piro, Mashco, en otro punto señala que la población actual sería una población híbrida Yine-Harakbut, según (Gow, 2011) ellos eran muy claramente los mashcos de hoy, además resalta que la palabra “mashco” existía en la legua conibo y significaría “pequeño, bajo de estatura”.

En los últimos años, la palabra mashco o mashco piro, se ha ido utilizando para denominar a un gran conjunto de indígenas aislados, especialmente para aquellos que habitan y se desplazan en una extensa área que abarca los parques nacionales Alto Purús, Manu, la Reserva Comunal Purús, la Reserva Territorial Madre de Dios, las Reservas



Indígenas Mashco Piro, Murunahua, y zonas aledañas como las concesiones forestales, comunidades nativas cercanas, hasta sobrepasar los límites entre Perú y Brasil.

En el caso del Manu, este término se habría expandido a partir de año 1978 (Rummenhoeller, 2013), cuando tres mujeres inicialmente conocidas como las “tres Marías” aparecieron cerca al PCV Pakitsa, al interior del PNM, algunos pobladores de la zona señalan que ellas se identificaban como “mashcos” esto habría sido confirmado por Motkhonto, una de las tres Marías, entrevistada por López (2011); sin embargo, esta definición parece haber sido influenciada en parte por los yines con quienes mantenían conversaciones y les transmitieron la idea de que ellas eran realmente “mashco”.

Algunos comuneros e intérpretes dan a entender que actualmente el grupo acepta el nombre “mashco piro” como una denominación para todo el grupo, pero debo aclarar que en todo el tiempo que llevo trabajando, nunca los he escuchado decir que efectivamente ellos se identifiquen de esa forma.

Haciendo una reflexión: ningún pueblo indígena se auto-identificaría como salvaje, debido a que la identidad de los pueblos indígenas se basa en su alteridad, con un fuerte etnocentrismo en contraposición a los demás; es decir algunos dicen: yo soy “matsigenka, que significa “la gente verdadera”, el “humano”, o los yines, que también en su idioma vendría a ser la “gente” el “humano”, esa es una forma de diferenciarse de los demás.

En tal sentido, al día de hoy, aún no se define la identidad del grupo, el nombre “Mashco Piro” corresponde a una denominación impuesta por la gente foránea, entonces, basados en la premisa del respeto hacia este pueblo, se utilizará este nombre solo con fines de estudio.



3.1.3. Idioma y filiación lingüística

Aunque no se han realizado estudios lingüísticos específicos, Shepard (1996), Huertas (2002), Ruemmenholler (2007), López (2011), Gow (2011) y principalmente Smith (2003, 2017) los definen como un grupo que habla una lengua parecida al yine, pero con una identidad propia y por tanto pertenecerían al grupo lingüístico Arawak.

Algunos intérpretes y/o traductores indígenas coinciden en manifestar que logran entender lo que hablan los mashco piro entre un 40% al 60% este porcentaje solo se atribuyen tres personas, los más experimentados, por otro lado, algunos yines mayores mencionan que el idioma que hablan, sería un “yine antiguo”, esto es muy probable debido que habría más de 100 años de separación entre ambos grupos y en ese tiempo la lengua de los mashco piro no habría sufrido mayores modificaciones debido a su situación de aislamiento.

Actualmente, se ha logrado observar que hay patrones que se van modificando en la lengua de los mashco piro, principalmente debido a la influencia que ejercen los intérpretes yines, hay un patrón de diálogos que se repite cada vez que conversamos con ellos, y se puede notar ciertos cambios, esto sería en gran medida por la necesidad que tienen los mashco piro de entender lo que los otros dicen y a su vez hacerse entender, una característica importante es que su pronunciación es nasalizada y cuando hablan de manera rápida, los intérpretes pierden la ilación y no los logran entender .

3.1.4. Cultura material

a) Collares

Tienen una gran destreza en la fabricación de collares, que generalmente están adornados con dientes de animales, algunos tienen formas simples y otros son especialmente vistosos, están hechos a partir de dos componentes; los dientes de monos



o algún otro animal como sajino (pecari Tacaju), huangana (tayassu pecari), sachavaca (tapirus terrestres) o jaguares (pantera onca), que ellos han cazado y consumido su carne, generalmente son aprovechados los dientes caninos para formar los collares, el otro elemento es el hilo o cuerquilla, las tradicionales son hechos de una fibra natural llamada shiari, que es el producto de la transformación de la corteza del árbol cético (cecropia ssp), aunque actualmente algunos de ellos los hacen con fibras de algodón extraídas de algunas prendas de vestir que en algún momento han conseguido en sus migraciones que hacen, aún no se puede afirmar si el uso de tamaños y formas es la expresión de jerarquía o un sistema de prestigio.

b) Arcos y flechas

El arco y las flechas son las herramientas más importantes en la vida de las sociedades indígenas amazónicas, especialmente las que viven en aislamiento, de la posesión de ambas armas depende el éxito de la caza de animales y por ende su supervivencia, en el plano social la posesión de estas armas es lo que determina que un varón mashco piro pueda pasar a tener un estatus de prestigio dentro del grupo, le permite ascender jerárquicamente y ganar el liderazgo.

Generalmente, cuando un varón ha tenido éxito en la caza tiene las manos aún manchadas de sangre, símbolo de que es realmente un buen cazador, cuando los varones cazan se sienten alegres, te cuentan cómo ha sido su faena de caza y en algunas ocasiones traen lo que han cazado para compartir. En cierta ocasión un varón llamado Kamotolo, mostrando sus manos con rastros de sangre decía:

- *¡Mira Nyamburu, yo soy cazador... yo siempre cazo...!*

La flecha- (kashiri)

Una flecha de los mashco piros se divide en tres partes, la primera es la punta, hecho a partir de la paca o gramineae (*Poaceae bambusifformes*) el cuerpo es de izana (*tuberosum ssp*) y por último la zona posterior, está adornada con plumas de animales que pueden ser de pavas (*penelope albipennis*), paujiles (*crax globulosa*), guacamayos (*aras ssp*) o águila arpía (*harpia harpyja*), las cuales son atadas con hilos de piña silvestre y pegadas con cera de abeja de monte. El tamaño depende para lo que este destinada, hay algunas que tienen una terminación pequeña, y otras con pacas más grandes, también depende del tamaño de la persona que la maneja, en algunos casos cuando la izana no es lo suficientemente grande se le adiciona un trozo de espintana que es una rama delgada que crece de manera masiva en el bosque.

El arco o ballesta

El arco es fabricado a partir del árbol de la chonta (*bactris gasipaes*), que recién extraída es blanda y fácil de moldear, a medida que va secando se va haciendo más dura, pero tienen una gran flexibilidad, la forma del arco consiste en la unión de dos trozos largos de chonta, atados con fibras o cuerdas de cetico shiari de modo que el arco sea resistente, el tamaño depende de la talla del arquero o del que la usa, puede tener entre un metro sesenta a dos metros. Tiene una cuerda que atraviesa de un extremo a otro, esta unión no es templada como otros arcos, cuando el arquero lanza la flecha adquiere gran velocidad y fuerza que puede atravesar sin problemas el cuerpo de un animal grande.

d) Cuchillo o Pegyri

Es una herramienta de vital importancia, se compone de dos partes, la parte de la punta tiene el diente de un animal que puede ser un picuro (*cuniculus paca*), ardilla (*sciurus vulgaris*) o añuje (*daciprocta ssp*), se escoge el diente de estos animales roedores porque tienen dos dientes principales que son fuertes y filudos. Este diente está sujetado



con hilos de fibra de shiari a un trozo de madera que mide unos treinta centímetros de largo que puede ser de espintana u otro tipo de madera resistente, es utilizada para afilar o sacar la punta de las flechas, es como una especie de “cutter sacapunta” que va formando la punta de una flecha de modo que le da la forma curva y el filo que se necesita.

e) Textilería.

El principal elemento que usan es la fibra vegetal del cetico (*cecropia ssp.*) o shiari, aún no se ha precisado la técnica de tejido, sin embargo, los instrumentos utilizados para tejer son maderas duras como la chonta y algunos huesos de animales, los principales elementos textiles que poseen son las fajas para cargar a los bebés, las pequeñas faldas o pampanillas que las mujeres utilizan para tapar sus zonas íntimas, y las pulseras o muñequeras que llevan los varones y que se describe con un poco más de detalle.

Las muñequeras son objetos de uso exclusivo del varón, lo empiezan a usar como a partir de los seis años, son tejidas en el mismo brazo del varón dejando en las terminaciones unas cintas o flecos que le dan mayor vistosidad, cumple dos funciones; por un lado, es utilizado como un objeto ornamental y por otro lado sirve como protección para el brazo, para amortiguar el golpe de la cuerda cuando disparan las flechas.

f) Ornamentos corporales.

Los varones llevan en la zona pélvica una sogá atada a la cintura con la que sujetan su órgano genital, además de eso en la parte de las piernas, debajo de la rodilla y a la altura de los tobillos llevan atadas unas soguillas o cuerdas más delgadas, por el lado de las mujeres, también llevan unas soguillas en la parte de los brazos, las muñecas, en las piernas, debajo de las rodillas y en la parte de los tobillos.



3.1.5. Alimentación

Su alimentación se basa en carne y vegetales, la carne de monte es de suma importancia, complementan su dieta con frutos y semillas que recolectan durante sus recorridos dentro del monte, es por eso que el grupo tiene buenas condiciones de salud, no se ha visto casos de obesidad o desnutrición generalizada. Los animales más consumidos y preferidos por ellos son los monos, como el coto mono (*Alouatta seniculus*) el mono maquisapa (*Ateles belzebuth*), que son los más grandes y algunos pequeños como pichicos (*Saguinus fuscicollis*) y musmuquis (*Aotus nancymae*). Los animales más grandes y que representan un gran aporte de proteínas son la sachavaca, las huanganas y el sajino, estos últimos pueden ser cazados solo ocasionalmente debido a que generalmente son solitarios y tienen una amplia distribución.

El otro grupo de animales que consumen son las tortugas de tierra conocidas como “motelo” (*Geochelone denticulata*) armadillos (*Prionomys maximus*) ardillas, osos hormigueros (*Myrmecophaga tridactyla*), añujes, picuros, respecto a las aves, en su mayoría son paujiles, pavas, patos, u otras aves más pequeñas, en este caso también se aprovechan los huevos de estas.

En época de verano amazónico, en los meses de julio y agosto caminan por las playas de arena en búsqueda de huevos de los nidos de las tortugas taricayas o “charapa” (*Podognemis unifilis*) su alimentación se complementa con los frutos o vallas que suelen recoger según la temporada, se ha logrado registrar que pueden consumir semillas como la del árbol de shihuahuaco, frutos como la shapaja, shimbillo, uvos, ungurave, entre otros.

En los últimos años el plátano, la yuca y la caña de azúcar, han cobrado una especial importancia en su dieta, en algunos casos nos han pedido que les llevemos maíz,



a raíz de esto creo que su alimentación puede haber mejorado debido a que ahora tienen una fuente constante de carbohidratos.

3.1.6. La enfermedad

Ellos asocian la enfermedad a una situación de desequilibrio, una influencia espiritual externa que no les permite ser cazadores y por tanto su situación dentro del grupo es de desprestigio y por tanto podrían ser excluidos en tanto no aportan al grupo ni pueden auto sostenerse, a ese estado de salud ellos llaman “samenchi” que en la traducción del idioma Yine sería “alma”.

3.1.7. Actividades tradicionales

a) La caza

La caza es su principal actividad, sobre todo de los varones, y ocupa un gran porcentaje de su tiempo, la eficacia de la caza es alta, pero los intervalos de caza se dan entre uno y tres días en promedio, mucho depende de la temporada y el estado de gordura de los animales, la caza es una actividad colectiva si se trata de animales grandes como la sachavaca o huanganas o puede ser solo entre dos personas o familiar si se trata de algún tipo de mono o aves, les gusta compartir sus experiencias de caza, por eso algunas veces nos cuentan lo que han cazado, quien lo ha cazado y como los han cocinado y casi siempre nos traen algunos trozos de carne, un día trajeron el cuero de oso bandera... y nos dijeron:

- *¡Hemos cazado oso bandera...aquí está, come, come...!*

Otro día, un varón llamado Knayi, venía corriendo del monte, corría alegre, cuando llegó a donde nosotros estábamos, nos dijo:

- *¡Mira hemos cazado jaguar...!*



b) Recolección.

La recolección es una actividad compartida entre varones y mujeres, es un importante componente dentro de las actividades cotidianas, ellos recogen desde semillas hasta frutos, son recogidos con gran habilidad por todos los integrantes. Caza y recolección son dos actividades que se complementan, mientras los varones cazan, los niños y mujeres recorren la zona recolectando. Los he visto comiendo semillas de Shihuahuco, shapaja, uvos, ungurahui, y algunos huayos (como lo llaman los locales) algunos de estos también son usados para sus adornos.

Un día que salieron a la playa, las niñas cargaban un pequeño canasto que es conocido como capillejo, dentro de este había frutos de shapaja (*attalea speciosa*), se acercaron a nosotros y empezaron a repartirnos, lo recibimos con mucha amabilidad, entonces me dijeron:

- *¡Come, tienes que comer...!*

Yo asentí comer, en anteriores ocasiones ya había probado ese fruto, así que me dispuse a sacarle con la mano la dura cascara que la cubre, Mriri, una de las niñas me vio y le dijo a su mama.

- *¡Mira, Nyamburu no sabe comer...!*

Se rieron las dos, en eso la niña me quito la shapaja y con los dientes le saco la cascara, me lo devolvió y me dijo que ahora si podía comerlo, es un fruto de pulpa color naranja y dulce.

3.1.8. Vivienda

Las viviendas que construye este pueblo serian de varios tipos, dependiendo del lugar y la estacionalidad en la que se mueven, entre ellos tenemos los campamentos temporales, los asentamientos estructurados semipermanente, los escondites de caza, y los



asentamientos permanentes o estables, generalmente están contruidos de materiales como hojas de shapaja, palos de topa y algunas fibras utilizadas como cuerdas, para tener una mejor idea presento la descripción de una vivienda semipermanente que se logró observar en una ocasión y forman parte de mis apuntes de campo del año 2018.

Algunos comuneros me solían contar que habían encontrado la “casa de los mashco piro”, en un lugar alejado de la comunidad, un lugar donde además del asentamiento, decían que aún estaban algunas cosas de los mashco piro como las ollas, prendas de vestir y otros.

Un comunero empezó explicándome que había tarimas donde dormían, un espacio donde estaba ubicada su candela o ahumadero, otro espacio donde solían amontonar su yuca, plátano, además del lugar donde solían juntar la leña seca y las ollas. Otro comunero también me dijo que había otros dos y quizá hasta tres lugares similares del que me hablaba y mientras conversábamos, su esposa nos servía sendas tazas de masato, esa mañana la pasamos conversando un buen rato, después del masato nos sirvió un chilcano de carachama, después de comer, pasamos otro buen rato más conversando y tomando masato, de repente uno de los comuneros se levanta y me dice:

¡Ya, vamos, te voy a mostrar el lugar, ya mañana voy a acabar de hacer mi chacra...!

Entonces salimos hacia el lugar, sabía que sería una larga caminata, yo tenía los zapatos de campo, pero no botas, uno de ellos me vio y decidió prestarme las suyas, iniciamos el camino partiendo de la última casa de la comunidad [...] seguimos por un camino tradicional que ellos tienen [...] a la mitad del camino cortamos hacia la izquierda, en ese espacio ya no existen trochas ni caminos [...].

La distribución del campamento se dividía en tres espacios rectangulares, formando una especie de media luna, todos tenían vista a la quebrada, el piso con base de troncos, que los comuneros le dicen tarima, según lo que me dijeron algunos comuneros, cuando encontraron el campamento, el techo aún tenía hojas frescas de las palmeras yarina y



shapaja, y que estaban colocados en fila haciendo un techo sujetado por palos largos y delgados atados a los árboles a este tipo de techo se conoce como estilo de media agua[...], dentro de eso hay una especie de patio común que comparten, en el mismo lugar están sus ahumaderos donde preparan sus alimentos.

3.1.9. Organización social

Aun no se tienen estudios que expliquen en tipo de organización social que tiene este pueblo, hay patrones que nos pueden permitir deslizar que el componente principal son las familias nucleares, de otro lado, se ha logrado observar que existen liderazgos locales o de banda, que generalmente son los padres de una familia nuclear, estos líderes se caracterizan por ser jóvenes, pueden tener de dos a más hijos, los varones mayores que pasan la etapa de adultos no influyen mucho en las decisiones del grupo, el grupo de los adolescentes y los niños siguen las decisiones de los mayores o jefes de familia, la mujer también juega un rol importante dentro de la estructura social, ella puede llegar a decidir sobre las acciones a realizar dentro o fuera del monte.

3.1.10. Los Mashco piro en el río Manu a partir de los años 70

A partir de fines de los años 70 la presencia de algunos integrantes del pueblo Mashco Piro se hacía más visible para la mayoría de la población de la zona, uno de esos acontecimientos es la aparición de tres mujeres, a las que posteriormente las denominaron como las “tres Marías” aproximadamente por 1983, estas tres mujeres: madre y sus dos hijas aparecieron en las orillas del río Manu, algunas versiones dicen que aparecieron en la quebrada Panagua, estas mujeres llevaban pocas cosas, apenas una especie de corona y una faldilla de hojas, nadie sabía de donde habían llegado, ni las razones de su aparición en la zona, según lo que cuentan algunos guardaparques –sobre todo los más antiguos- inicialmente ellas no sabían hacer fuego, por eso durante un tiempo se difundió la noticia



de que ellas comían la carne cruda, cuando algunas personas se les acercaban, las mujeres siempre les decían “shitshi” (fuego), querían fuego.

Algo de esa historia contó un hermano indígena del pueblo Yine, que en sus años mozos había trabajado como guardaparque y hoy es uno de los agentes de protección del PCV Nomole.

¡Cuando yo trabajaba para el PNM, el puesto de control era en la comunidad Tayakome, pero después construyen el puesto de control Pakitsa -más abajo de la comunidad- ahí nos hemos trasladado, entonces un día con mi compañero hemos acordado para hacer el patrullaje, decimos: ¡vamos a ir por la playa para mirar a la tortuga charapa; entonces estamos caminando por la playa, era una playa tremenda, hacia fuerte sol, habíamos caminado regular y después sentimos que alguien nos sigue, le digo a mi compañero ¡parece que alguien nos está siguiteando! mi compañero dice, ¡ya, vamos a caminar más rápido! entonces seguimos avanzando, yo ya estaba cansado, entonces escucho: ¡shiu, shiu! dice como ave, más me he asustado, entonces en la playa como en una alturita primero veo como una corona, después veo otro, me doy cuenta entonces: ¡ya ha llegado el mashco; me digo, de ahí salen las señoras, eran las tres marías, entonces me dice, ¡shitshi, shitshi!, entonces a mi compa le digo, ¡dale ya fosforo[...]!
(varón de 63 años)

Estas mujeres vivieron un buen tiempo frente al PCV Pakitza, lograron instalar unas casuchas rusticas hechas de hojas de yarina y shapaja, se alimentaban de lo que cazaban y los frutos que recogían, claro, también había quienes les daban ropas, comida y otras cosas y a lo largo de ese tiempo muchas personas como investigadores, ecologistas, guardaparques, turistas, comuneros las veían unos con curiosidad otros con exotismo.



Entablaron buenas relaciones con algunos guardaparques y principalmente con un comunero llamado Alberto “Shaco” Flores, tiempo después, y ha pedido o por la intervención de Shaco se fueron a vivir a la comunidad Diamante, ahí les pusieron sus nombres: Nato, Bety y Norma, no se adaptaron a ese espacio, la madre murió y las dos hijas se trasladaron a la comunidad de Shipetiari, la mayor, Bety, entablo una relación con Iván Itonara, un matsigenka de las cabeceras del río Piñi piñi, Iván tenía un hijo; Víctor, este se juntó con Norma, los primeros no tuvieron hijos.

Al poco, tiempo Norma y Víctor tuvieron dos hijos, un varón y una mujer, el mayor de ellos creció y fue atraído por los madereros, cuando tenía unos doce años salió de la comunidad y se fue a trabajar con ellos, nunca más volvió a la comunidad, ni a ver a sus padres hasta el día de hoy, algunos comuneros que lo conocen dicen que lo ven por Itahuania o Atalaya, pero no quiere saber nada ni de sus padres ni de la historia de la que es parte.

Por otro lado, la niña que tuvieron murió ahogada una tarde que la familia salió a pescar, después de la pesca tenían pensado visitar a Shaco, en medio camino los agarró una terrible lluvia acompañada de una gran creciente, la frágil balsa que los sostenía sucumbió, Víctor como pudo nadó hacia la orilla y llegó a la casa de Shaco, Norma y su hija fueron arrastradas por la corriente, ella al final se agarró de una rama, saltó a tierra firme y se salvó, quedaron con el corazón destrozado, no pudieron tener más hijos.

Tiempo después, Víctor un día trabajaba en la construcción del albergue de la comunidad, de repente se cayó de lo alto de una escalera y murió, Norma quedó sola, se quedó viviendo en la comunidad por unos años más, para ese tiempo aprendió a hablar los idiomas matsigenka y yine, con todo eso no entendía o no se sentía parte de este tipo de sociedad.



Por otro lado, Iván y Betty siempre prefirieron vivir lejos, aunque vivieron un buen tiempo en Shipetiari, no pudieron acostumbrarse a ese estilo de vida, siempre preferían la tranquilidad que les da el bosque: cazar, pescar, comer, sin ningún apuro externo, sin la necesidad de depender del dinero ni de la caridad o desprecio de los demás, un día decidieron irse, tomaron sus pocas cosas y se fueron a vivir dentro del bosque, primero vivían en las inmediaciones del río Pinken, pero sentían que era molestados por sus propios paisanos y se fueron más lejos a una quebrada que está a tres días de camino. Norma no soportó la soledad, pasado un tiempo ella también se volvió al bosque para acompañar a Iván y Betty, en el mes de abril del 2019 un poblador que los conocía fue a visitarlos, me comentó que sus tres paisanos envejecen solos:

No pueden cazar como antes, tienen una pequeña chacra de yuca, pescan lo que se puede, al frente de ellos, pasando el río dicen que están los mashco, lo saben porque ellos escuchan sus puqueos [...] (varón de 66 años)

En los años que se ha ido tejiendo esta historia de relaciones o contactos con los mashco piro, ha habido personas que ha jugado un rol determinante, una de esas personas es conocida como “Shaco” o “papá Shaco” para los más cercanos, en algunos momentos él se convierte en el protagonista principal de la historia, debido a que fue una de las pocas personas que llegó a tener algún tipo de relación sostenida con los mashco piro cuando estos aun no salían a las playas del río alto Madre de Dios.

Shaco era un hombre matsigenka, desde hace muchos años vivía en la comunidad nativa Diamante, tenía fama de ser un buen caminante, los que lo conocían cuentan que le gustaba adentrarse en el monte durante semanas, se iba a cazar a pescar, luego de estas incursiones regresaba con carne de monte y bastante pescado seco.



Aparentemente esto se había convertido en una práctica común, cada temporada que se adentraba al bosque, iba también a buscar al grupo de mashco piros, su principal ruta de acceso era un camino que conducía hacia el río Pinken, cada uno de estos trayectos que realizaba duraba en promedio unas dos semanas y en algunas ocasiones solía salir en la comunidad de Tayakome, es decir cruzaba desde el río Alto Madre de Dios hasta el río Manu, un indígena yine que lo conocía y había compartido momentos con shaco me contó parte de esa historia:

Él dice que se iba en busca de ellos, los mashco, solito, calato, solo en calzoncillo, entonces al momento del encuentro dice es así: el mashco viene por acá –por el camino de la izquierda- y el otro –Shaco- se cruza por acá- lado derecho- y Shaco le habla al mashco y le entrega en su mano mismo el machete, y le dice ¡vamos a mi casa...!, le invita dice, entonces en tres días ya estaba gritando –el mashco- al frente, vienen al tercer día, entonces por eso Shaco me dice ¡yo tengo la culpa por traerlo! (varón indígena del pueblo Yine, 44 años)

Otro aspecto a destacar es que shaco había sido el primero en entablar un diálogo fluido con las “Tres Marías” en ese intercambio de conversaciones y mediante las caminatas que solía hacer, habría tenido contacto con el resto del grupo mashco piro, poco a poco habría ido ganándose la confianza del grupo hasta el punto de ser aceptado dentro del grupo.

Pero esta aceptación habría tenido algunas condicionantes, a cambio de esta amistad Shaco habría prometido ciertas concesiones, como llevarles herramientas de metal, principalmente machetes y ollas, también los habría introducido en la costumbre del uso de la ropa e influyó muchísimo en la forma de relacionarse con otros, tanto así que el grupo habría empezado a adoptar nuevas palabras del idioma Yine.



Tiempo después, habría percibido cierta hostilidad en las relaciones, como medida de precaución habría decidido ya no entrar al bosque para conversar con ellos, aunque también las autoridades competentes en el tema le habían pedido formalmente que dejara de hablar con los Mashco Piro, debido a la alta vulnerabilidad del grupo frente a las enfermedades, parte de este testimonio fue contado por un funcionario que labora en el Ministerio de Cultura.

[...] me habla sobre tres jóvenes, me dice ¡hay tres jóvenes que no me quieren para nada, me dice que son tres jóvenes, parece que cuando los de Diamante han raptado a un mashco piro –hace unos años- uno de ellos le ha reconocido, ahí había un niño, ese le ha reconocido, entonces por eso no querían saber para nada de él, Shaco no dijo por machete, o por olla nada, siempre había esos tres mashcos que no le querían [...] (varón de 45 años)

Una mañana del mes de noviembre del año 2011, mientras Shaco sacaba yuca de su chacra ubicada en una isla del río alto Madre de Dios, aparentemente uno de los mashco piro mato a Shaco de un certero flechazo, le disparó directo al corazón, después de eso, los mashco piro no volvieron a salir a las playas en mucho tiempo. Una versión de primera mano de esos sucesos es parte de la entrevista recogida de un antropólogo y guía de turismo que trabajaba en el sector turismo en la zona del Manu.

En el 2011, yo trabajaba en turismo, era guía, un día antes yo estaba en Boca Manu, y ese día estaba subiendo en un bote que iba para Atalaya, yo iba en la aparte de adelante, cuando estamos llegando a la zona donde vivía Shaco, veo a su yerno, lo veo desesperado, levanta los brazos llamándonos, entonces yo le digo al motorista que nos acerquemos, y cuando lo veo me dice; ¡han matado a Shaco! yo me quedo sorprendido y no sabía que decir, entonces reacciono, le pregunto ¿dónde está? ¡allá adentro! me dice, le ayudamos a cruzar a su familia al otro lado.

De Itahuania llamé al jefe del PNM, él estaba en Lima, para informar sobre lo sucedido, en Mascuitania hice un reporte al jefe de la estación, además de esos yo no sabía a quién más reportar, me acorde de una amiga que había estado trabajando para FENAMAD y le escribí un mensaje con información sobre lo ocurrido. No sé qué acciones inmediatas se habrán tomado. Pero sé que después vino la fiscalía, la policía, incluso me citaron para un testimonio, pero no lo hicieron oficialmente.
(varón de 58 años)



Figura 3. Grupo de mashco piros en las orillas del río alto Madre de Dios.

3.2. MECANISMOS DE PROTECCIÓN PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN SITUACIÓN DE AISLAMIENTO EN EL PERÚ

En esta parte se presenta lo relacionado a la normativa que se ha ido implementando a lo largo del tiempo para garantizar la protección de los pueblos indígenas en aislamiento, dentro de esto, existe un marco institucional que precede al



marco normativo propiamente dicho, esto es importante porque nos permite tener una visión más amplia del tema, en ese sentido primero se presenta el marco institucional y luego se desarrolla el marco normativo.

Debemos precisar que parte del marco normativo peruano surge en parte inspirada en la normatividad internacional de organismos como la OIT bajo el convenio 169, la aplicación de este convenio es importante porque al tener rango de ley su aplicación en el Perú es obligatoria, la normativa que se ha emitido a la fecha tiene muy en cuenta la importancia de este convenio, que aunque no menciona de manera explícita a los pueblos indígenas en situación de aislamiento, el hecho de ser parte de un pueblos indígena su aplicación es obligatoria, otro de los organismos es la Organización de las Naciones Unidas y los Lineamientos regionales amazónicos de protección de pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial emitido por la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA)

3.2.1. Análisis del marco institucional del Estado para los asuntos indígenas

Según la base de datos del Ministerio de Cultura, actualmente en el Perú hay 55 pueblos indígenas, de las cuales cuatro son andinas y 44 amazónicas, que hablan 48 lenguas, según el censo del 2017, el 25,8% se autoidentificó como parte de la población indígena u originaria, es decir en total son 5, 984708 personas y representan el 25.8% de la población nacional, esto sin duda no había sido visibilizado en años anteriores.

A partir de 1821, cuando el Perú entra a la etapa republicana, los indígenas seguían siendo excluidos de las políticas públicas, que estaba enteramente dominada por la sociedad criolla, de modo que la emergencia del nuevo Estado sentaba sus bases bajo la misma lógica de la explotación del indio, en ese sentido, la institucionalidad respecto a la cuestión indígena como política estatal ha ido dándose de manera ambivalente o en el



mejor de los casos acorde a la coyuntura, esto se ha dado principalmente con la creación de organismos públicos encargados de llevar adelante las políticas públicas para los pueblos indígenas.

Casi una centuria después, bajo el gobierno de Augusto B. Leguía se promulga la Constitución Política de 1920, Ballón (2004) menciona que en ella se reconocen ciertos derechos indígenas, en ese sentido se crean instituciones que tenían la función de ocuparse de los asuntos indígenas, para eso, en el año 1921 se creó la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento el cual promovió el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, y al año siguiente el Patronato de la Raza Indígena, que dependía del Ministerio de Fomento y este debía proporcionar un marco legal para la atención de los reclamos de las comunidades (Abanto, 2011).

En 1935, la Dirección de Asuntos Indígenas pasa a formar parte del Ministerio de Salud Pública, Trabajo y Provisión Social, en 1942 se estableció que la Dirección de Trabajo y Asuntos Indígenas pase a ser parte del Ministerio de Justicia y Trabajo, luego en 1949 se creó el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, en 1965 se modifica el nombre por Ministerio de Trabajo y Comunidades, en 1969 mediante Decreto Ley N° 17524, Ley Orgánica del Ministerio del Trabajo, se estableció la Dirección General de Integración Indígena.

Frente a la creación de estas instituciones bajo la política de “protección del indio”, “[...] se mantenía la visión sobre el indio como un ser inferior que necesitaba de la acción tutelar de las instituciones y autoridades” (Gonzales, 2011, p. 133)



Posteriormente, en 1981 el Instituto Indigenista Peruano pasa a ser un organismo público descentralizado adscrito al Ministerio de Trabajo y Promoción Social y en 1986 fue adscrita al Viceministerio de Promoción Social, en 1990 el Instituto Indigenista Peruano se integra a la Dirección General de Comunidades Campesinas y Nativas del Ministerio de Trabajo y Promoción Social, luego en 1992 pasa al Ministerio de Agricultura, un año después era un órgano dependiente del Viceministerio de Agricultura, en 1996 pasa a ser parte del Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano (Promudeh), y en su lugar se instauró la Unidad de Programas para Poblaciones Indígenas (UPPI), dependiente de la Oficina de Desarrollo Productivo, que a su vez integraba la Gerencia de Desarrollo Humano.

En 1998, se estableció la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI) como órgano de coordinación del Promudeh, para trabajar los temas relacionados a los pueblos indígenas (Alza y Zambrano, 2014), esta institución sería la primera que dentro de sus objetivos intenta iniciar la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento, tal como lo relata un antropólogo que había formado parte del aparato de la SETAI:

La protección de los pueblos indígenas en aislamiento desde el Estado en algo se empieza -aunque muy poco y con cosas muy puntuales - en la SETAI, ahí se tenía la secretaría que veía todos los asuntos indígenas, en ese tiempo éramos un equipo pequeño apenas siete personas, la SETAI se forma en el gobierno de Fujimori y está hasta el 2001. (Varón de 60 años)

Luego, en el 2001 durante el gobierno del presidente Alejandro Toledo se crea La Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA)



que era un organismo que dependía de la Presidencia del Consejo de Ministros; sin embargo, tendría una corta duración, pues solo estuvo activa hasta el 2003 (Abanto, 2011) debido a las duras críticas de la que fue objeto, sobre todo porque en los primeros años estuvo presidida por la entonces primera dama Eliane Karp, además de denuncias públicas sobre supuestos malos manejos del presupuesto (Alza y Zambrano, 2014).

Posteriormente, en el 2005 se crea el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) en reemplazando de la CONAPA, inicialmente como Organismo Técnico Descentralizado, el INDEPA tenía la responsabilidad de implementar el régimen especial transectorial de protección de los derechos de los Pueblos Indígenas que se encuentren en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial. En el 2009 se dio un grave conflicto entre el Estado y las organizaciones indígenas que se denominó el Baguazo, en las que el INDEPA tuvo nula participación y fue blanco de duras críticas (Alza y Zambrano, 2014) el Mimdes declaró su reorganización por 60 días al INDEPA.

El 10 de febrero de 2010, mediante Decreto Supremo N° 022-2010-PCM, el INDEPA fue adscrita a la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) bajo la categoría de Organismo Público Técnico Especializado, una observación a la labor del INDEPA fue que no había podido cumplir con lo establecido en el artículo 33 del Convenio 169 de la OIT, respecto a la obligación que tiene el Poder Ejecutivo de garantizar que el órgano responsable de las políticas nacionales encargado de la afirmación de los derechos y desarrollo con identidad de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuano, disponga de mecanismos para el cabal desempeño de sus funciones (Huertas, 2010^a, como se citó en Huertas, 2010b) en el mismo 2010 el INDEPA quedó adscrito al recientemente creado



Ministerio de Cultura, dentro del cual dejó de ser un Organismo Público Técnico Especializado y se convirtió en una Unidad Ejecutora.

Por otro lado, las organizaciones civiles y los organismos internacionales jugaron un importante rol como impulsores de la protección de los derechos indígenas, estas organizaciones civiles y algunos organismos internacionales generaban espacios de discusión para tratar la problemática indígena. Según Berraondo (2007) debido a la delicada situación de los pueblos indígenas en aislamiento de ese tiempo, organizaciones de la sociedad civil como AIDSESEP, la Unión Mundial de la Conservación y otros, mostraron preocupación por la protección de los pueblos indígenas en aislamiento, en ese sentido se forma la Alianza Internacional para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados y en 2005 publican la Declaración de Belém con una serie de exigencias a los Estados y organizaciones internacionales como medidas de protección, de igual manera la Declaración de Quito de la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala de 2004 exigía el respeto irrestricto a los territorios de los pueblos y nacionalidades indígenas, en especial de los aislados.

3.2.2. El Ministerio de Cultura como ente rector en la protección de los derechos de los pueblos indígenas

Durante el gobierno del presidente Alan García, mediante Decreto Ley N° 29565 del 22 julio de 2010, se crea el Ministerio de Cultura en reemplazo lo que hasta ese año había sido el Instituto Nacional de Cultura (INC), en ese sentido el Ministerio de Cultura (MC) se convierte en el ente rector en materia de interculturalidad e inclusión de los pueblos indígenas u originarios y el órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo.

Según el Rol de Organización y Funciones (ROF, 2013) el Viceministerio de Interculturalidad (VMI) es el responsable de formular políticas, programas y proyectos



que promuevan la interculturalidad como principio rector para fomentar y garantizar los derechos y el desarrollo integral de los grupos culturalmente diversos del país, y construir una ciudadanía que reconozca, respete y se enriquezca de la interacción con la diversidad cultural. Entre sus funciones y objetivos se incluye la capacidad y responsabilidad de generar mecanismos para difundir la práctica intercultural y para evitar cualquier tipo de exclusión y discriminación.

A su vez, el VMI es el ente rector del Régimen Especial Transectorial (RET) responsable de articular las políticas públicas para la protección de los PIACI, en directa coordinación con otros sectores del Poder Ejecutivo como Salud, Agricultura, Energía y Minas, Ambiente, entre otros, así como con la sociedad civil (Ministerio de Cultura, 2016), para lo cual, dentro del VMI se tienen dos direcciones; Dirección General de Ciudadanía Intercultural (DGCI) y la Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas (DGPI), bajo esta última se ubica la Dirección de Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (DACI) que es el órgano de línea, responsable de conducir las acciones de su protección y respeto de sus derechos tiene las siguientes funciones:

- Concertar y promover acciones dirigidas a proteger la vida y la salud de los pueblos en situación de aislamiento y/o contacto inicial, desarrollando prioritariamente acciones y políticas preventivas, dada su posible vulnerabilidad frente a las enfermedades transmisibles, a través de planes y programas concertados, en coordinación con las entidades del Ministerio de Salud y de los gobiernos regionales.



- Promover mecanismos que garanticen el respeto de los pueblos en situación de aislamiento y/o contacto inicial, a su decisión en torno a la forma y el proceso de su relación con el resto de la sociedad nacional y con el Estado.
- Concertar y promover acciones para la protección de su cultura y sus modos tradicionales de vida, de los pueblos en situación de aislamiento y/o contacto inicial, reconociendo la particular relación espiritual de estos pueblos con su hábitat, como elemento constitutivo de su identidad.
- Concertar y promover acciones para garantizar el libre acceso y uso extensivo de sus tierras y los recursos naturales de los pueblos en situación de aislamiento y/o contacto inicial para sus actividades tradicionales de subsistencia.
- Concertar y promover acciones para el establecimiento de reservas indígenas, las que se determinaran sobre la base de las áreas que ocupan los pueblos en situación de aislamiento y/o contacto inicial y a las que hayan tenido acceso tradicional, hasta que decidan su titulación de forma voluntaria.
- Ejercer la secretaría Técnica de la Comisión Multisectorial de PIACI creada por Ley 28736.
- Elaborar, proponer las normas, directivas y lineamientos en el marco de sus competencias.
- Coordinar con otras entidades del sector público y privado, nacional e internacional, en asuntos vinculados al ámbito de su competencia.
- Promover a la Dirección General la suscripción de convenios de colaboración Interinstitucional nacionales e internacionales dentro del ámbito de su competencia.

- Identificar y proponer a la Dirección General las iniciativas de proyectos de financiamiento de cooperación nacional e internacional relacionados al ámbito de su competencia.
- Emitir opinión técnica y recomendaciones en materia de su competencia.
- Las demás funciones que le encargue el Titular de la Dirección General de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Con el cambio de gobierno, las cosas se fueron acentuando para organizar la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento, como fue la creación del Ministerio de Cultura como ente rector en la protección de los derechos de los pueblos indígenas, desde entonces se ha ido estableciendo un sistema de protección que ha permitido la formación de una estructura de trabajo como lo muestra el siguiente gráfico

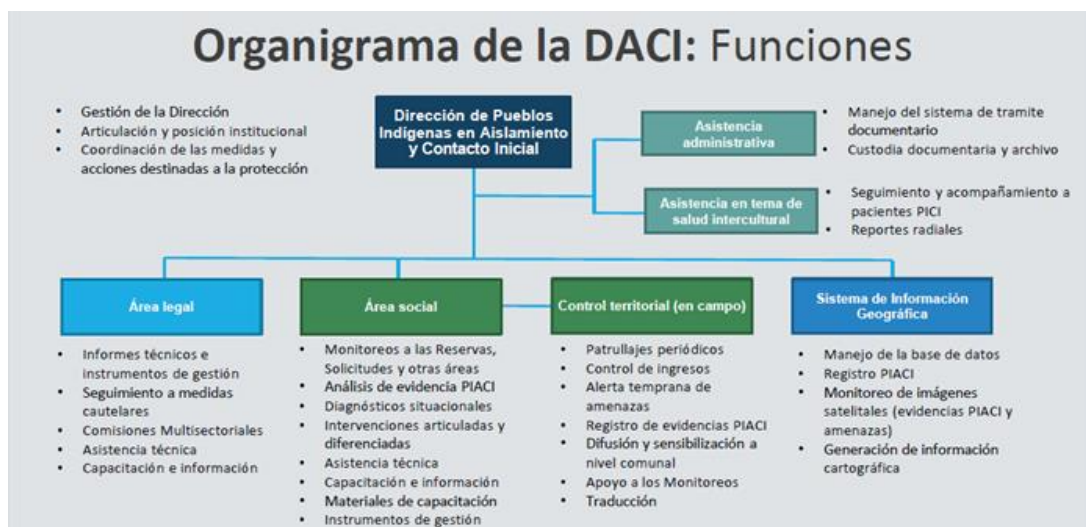


Figura 4. *Organigrama de la Dirección de Pueblos Indígenas en Aislamiento y*
Fuente: Ministerio de Cultura, 2018



3.2.3. Marco Normativo Nacional para la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento

El marco normativo para la protección de los pueblos indígenas en aislamiento se ha ido dando de manera paulatina, en un primer momento, no se distingue la categoría de indígenas de las comunidades nativas y los indígenas en aislamiento, desde la óptica del Estado todos los pueblos tenían una misma situación, es por eso que hasta el 2005 la normativa no hace referencia a los pueblos indígenas en situación de aislamiento.

a) Antecedentes del marco normativo nacional para los pueblos indígenas

En el Perú se tiene un marco normativo que antecede a la normatividad que se tiene actualmente, en ese sentido, Ballón (2010) reconoce que el actual Estado-nación se ha formado sobre la base de “[...] una realidad política moderna bajo cuya apariencia o pretensión de homogeneidad, suele ocultarse profundos problemas de historias culturales fracturadas o artificialmente ensamblada.” (p. 37), en ese sentido para (Chuecas, 2006) el ordenamiento jurídico en materia indígena se remonta a la Ley de Indias o Leyes de Burgos que reconocía la libertad de los indios, al mismo tiempo que se acuñan los conceptos de inajenabilidad e imprescriptibilidad de los territorios indígenas, aunque esto no garantizaba el pleno cumplimiento de estos derechos, por lo que los pretendidos derechos indígenas continuaron siendo negados.

Entrados en la etapa republicana se vienen a dar cambios constitucionales que buscan construir un Estado-nación único y cuyo principal estandarte son las constituciones, sin embargo, esta tiene una serie de particularidades, para Pierre Rosanvallon (1999), “el constitucionalismo peruano está muy influenciado por la visión criolla sobre el indio en la génesis de la representación política y del sufragio” (como fue citado por Gamboa, 2017, p. 124) las Constituciones como el Estatuto Provisional del



Estado de 1821, el Reglamento Gubernativo Provisional de 1822 y las Bases para la Constitución Política de la República Peruana de 1822 no mencionan a los pueblos indígenas, la Constitución de 1823 da acceso a alguna propiedad (art. 17), en 1824, Simón Bolívar decreta que los indígenas podían vender las tierras que poseían, dispone el fraccionamiento de las tierras comunales y restablece el tributo indígena (Chuecas, 2006), la Constitución de 1826 condiciona que el voto sea para quienes saben leer y escribir, las posteriores como las del 1828 y 1834, así como la Constituciones de la Confederación de 1836, la Ley Fundamental de Santa Cruz de 1837 y la Constitución de 1839 reconocen a los pueblos de peruanos (que eran los pueblos indígenas) y permite el ejercicio al derecho a elegir y ser elegido únicamente a los que pagan el tributo indígena, esta es la etapa lo que (Gamboa, 2017) llama el “primer Constitucionalismo Liberal”.

Para el segundo Constitucionalismo Liberal, la Constitución de 1856 exigió requisitos de educación, tener propiedad u oficio para acceder al voto, las de 1860 y 1867 (Reformas), el Estatuto Provisorio de Piérola de 1879, el Estatuto Provisorio de 1883 y el Estatuto Legal de 1895 continúan la tradición liberal y criolla de reconocer a los pueblos indígenas como personas que deben ser evangelizadas, el Estatuto Electoral de 1895 restringe el derecho a voto solo a los alfabetos, en lo concerniente a la posesión de tierras Chuecas, (2006) menciona que el gobierno de Ramón Castilla, mediante la Ley N° 1220 establece que las tierras de los nativos fueran automáticamente incorporadas como tierras de dominio del Estado, porque no habían sido legítimamente adquiridas conforme al Código Civil o conforme a la Primera Ley Orgánica de Tierras de Montaña de 1898, además estableció privilegios en favor de aquellos que explotaron el caucho y en la práctica significó que los adjudicatarios se consideraban dueños absolutos y perpetuos de la tierra y de todo cuanto ser viviente había en ellas: plantas, animales y personas: (los propios indígenas).



A partir de la Constitución de 1920, llamado por Gamboa (2017) el Constitucionalismo Social, da la impresión de que toma en cuenta a los indígenas, según Ballón (2010) la nación reconoce – aunque a regañadientes- la existencia legal de las Comunidades de Indígenas y la ley declara los derechos que les corresponden, este “reconocimiento” de la nación es un primer paso que los derechos indígenas sean reconocidos como preexistentes al derecho estatal, además los hace parte de un conjunto de derechos constitucionalmente adquiridos, posteriormente se seguirían reconociendo algunos derechos como en el Estatuto Provisorio de 1930, el Estatuto Provisorio de Samanez Ocampo de 1931, la Constitución de 1933 y el Estatuto Provisorio de 1948.

Bajo el Estatuto Provisorio de Velasco Alvarado se da la Ley de Reforma Agraria (Decreto Ley N° 17716) en ella las “tribus selvícolas” y continuaron siendo vistas como salvajes (Chuecas, 2006) en 1974 se da la Ley N° 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las regiones de Selva y Ceja de Selva, en ella ya se toma en cuenta a las “tribus selvícolas” y las denomina comunidades nativas, además se reconoció su existencia legal y personería jurídica.

La Constitución de 1978, termina por recoger varios de los derechos de los pueblos indígenas, especialmente el derecho a elegir y ser elegido (Gamboa, 2017) en cuanto al territorio reconoce los derechos de propiedad comunal para las comunidades indígenas, después denominadas comunidades campesinas y nativas mediante la emisión de la Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario (N° 22175), dentro de esta Ley por primera vez se abre un camino para el reconocimiento de áreas territoriales para los pueblos indígenas en situación de aislamiento, en ese sentido esta ley, en su Segunda Disposición Transitoria establece que para la demarcación del territorio de las Comunidades Nativas cuando se encuentren en situación de contacto inicial y esporádico con los demás integrantes de la comunidad nacional, se determinará un área territorial

provisional de acuerdo a sus modos tradicionales de aprovechamiento de los recursos naturales, hasta que se defina una de la situaciones siguientes, reguladas en el artículo 10° incisos a) y b) cuando hayan adquirido carácter sedentario, la superficie que actualmente ocupan para desarrollar sus actividades agropecuarias, de recolección, caza y pesca; y, cuando realicen migraciones estacionales, la totalidad de la superficie donde se establecen al efectuarlas y c) cuando posean tierras en cantidad insuficiente se les adjudicará el área que requieran para la satisfacción de las necesidades de su población. (Barrios, 2015, p. 12)

Entre 1997 y 2003, bajo la categoría de Reserva Territorial, amparada en la segunda disposición transitoria del Decreto Ley N° 2217 de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario, el Estado reconoció cinco territorios a favor de pueblos indígenas en aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial, como se observa en la siguiente tabla.

Tabla 1. Reservas Indígenas y Territoriales reconocidas por el Estado peruano

N°	Reserva Indígena y/o Territorial	Norma de creación	Norma de categorización	PIACI	Región	Área Legal (Has.)
1	Reserva (Territorial) Indígena Isconahua	RDR 201-98-CTARU/DRA	Decreto Supremo N° 007-2016-MC	Isconahua, en situación de aislamiento y en contacto inicial	Ucayali	298,487.71
2	Reserva (Territorial) Indígena Murunahua	RDR 189-97-CTARU/DRA	Decreto Supremo N° 007-2016-MC	Murunahua, Chitonahua y Mashco Piro en situación de aislamiento; y Amahuaca en contacto inicial	Ucayali	470,305.89
3	Reserva (Territorial) Indígena Mashco Piro	RDR 190-97-CTARU/DRA	Decreto Supremo N° 007-2016-MC	Mashco Piro y Mastanahua en situación de aislamiento	Ucayali	816,057.06
4	Reserva Territorial Kugapakori Nahua Nanti y otros	Decreto Supremo N° 028-2003-AG	Pendiente	Yora (Nahua), en situación de contacto inicial.	Ucayali	456,672.73
				Machiguenga (Nanti y Kirineri), en situación de aislamiento y contacto inicial	Cusco	
5	Reserva Territorial Madre de Dios	Resolución Ministerial N° 427-2002-AG	En proceso.	Mashco Piro, en situación de aislamiento	Madre de Dios	829,941

Fuente: Elaborado en base a la información del Ministerio de Cultura, 2017.



Posteriormente, se dieron otros cambios, como en la Constitución -de corte neoliberal- de 1993, en la que, por un lado se dictamina el reconocimiento de la identidad étnica como derecho fundamental de toda persona (art.2, inc.19), el reconocimiento de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario dentro del territorio comunal (Chuecas, 2006), a su vez las tierras comunales perdieron su carácter proteccionista debido a que esta Constitución les retiró la calidad de inembargabilidad e inajenabilidad (Gamboa, 2017).

Como hemos visto, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sobre todo en las primeras constituciones ha estado enfocado en el reconocimiento de su derecho al voto, la constitución del 79 les permite el acceso al territorio y la búsqueda de ser reconocidos como sujetos de derechos como, a la participación, a la personería jurídica y, por último, se ha dado el reconocimiento de su identidad étnica y cultural.

Luego del Decreto Ley N° 22175, que permitió el establecimiento de áreas territoriales provisionales para los PIACI, no hubo más avances respecto a la protección de los pueblos indígenas en aislamiento y como tal no había argumentos legales para que el Estado pueda establecer una política de protección y en ese sentido no existía una institución que se ocupe de estos temas.

En 2003, la AIDSESEP, impulsa una iniciativa para la implementación de una legislación específica para la protección de pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial, debido a que la organización estaba comenzando a implementar su Programa de Protección a favor de estos pueblos (Huertas, 2010), esta propuesta se denominaba “Régimen Especial para la protección de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial” que fue presentada el 2004 al Congreso de la República como iniciativa legislativa.



En 2005, la Presidencia del Consejo de Ministros emitió el Decreto Supremo 024-2005-PCM, que formaba la Comisión Multisectorial en el que participaban organismos del sector estatal que dentro de sus funciones tenían que ver con la cuestión indígena, también la integraban organizaciones indígenas representativas de nivel nacional, el objetivo era elaborar una ley de protección para los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial (Ministerio de Cultura, 2016).

b) La Ley N° 28736, Ley para la Protección de los Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial

En mayo de 2006 el Congreso de la República, aprueba la Ley N° 28736 “Ley para la Protección de los Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial” también conocida como la Ley PIACI y en el año 2007 mediante Decreto Supremo N° 008-2007-MIMDES se aprueba su reglamento.

Según esta ley, el Estado peruano asume las siguientes obligaciones para con los PIACI:

- Proteger su vida y su salud desarrollando prioritariamente acciones y políticas preventivas, dada su posible vulnerabilidad frente a las enfermedades transmisibles.
- Respetar su decisión en torno a la forma y el proceso de relacionamiento con el resto de la sociedad nacional y con el Estado.
- Proteger su cultura y sus modos tradicionales de vida, reconociendo la particular relación espiritual de estos pueblos con su hábitat, como elemento constitutivo de su identidad.
- Reconocer su derecho a poseer las tierras que ocupan, restringiendo el ingreso de foráneos a las mismas.



- Garantizar el libre acceso y uso extensivo de sus tierras y los recursos naturales para sus actividades tradicionales de subsistencia.
- Establecer Reservas Indígenas, las que se determinarán sobre la base de las áreas que ocupan y a las que hayan tenido acceso tradicional, hasta que decidan su titulación en forma voluntaria.

Sin embargo, las organizaciones indígenas, organizaciones de derechos humanos y otros sectores encontraron serias contradicciones y vacíos en la ley (Huertas, 2010), si bien se reconoce la protección de los derechos de estos pueblos, también presentan aspectos preocupantes que, así como se despejaron dudas se generaron otras (Barrios, 2015), por ejemplo, lo que se establecía en el artículo 2:

Tierras delimitadas por el Estado peruano, de intangibilidad transitoria, a favor de los pueblos indígenas en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, y en tanto mantengan tal situación, para proteger sus derechos, su hábitat y las condiciones que aseguren su existencia e integridad como pueblos”, (Art. 2. Ley 28736).

En ese sentido, la autora se pregunta ¿qué implica la intangibilidad transitoria?, una respuesta a esta cuestión viene de la misma ley, en la que indica que una vez que estos pueblos adopten el sedentarismo, tendrían que pasar por el mismo proceso de reconocimiento de las comunidades nativas, es decir una reconfiguración del territorio que actualmente ocupan, en ese sentido el Estado da por sentado que estos pueblos si o si pasaran por un proceso de sedentarización.

Otra observación muy seria, según menciona Maritza Quispe (2019) es sobre el artículo 4 literal “d” de la ley PIACI, que si bien reconoce a estos pueblos el derecho a



poseer las tierras que ocupan, no se les reconoce el derecho de la propiedad de su territorio a estos pueblos.

Sin embargo, cuando habla sobre el derecho de propiedad que tienen sobre sus tierras les exigen una condición “el sedentarismo” [...] la propiedad de las poblaciones sobre las tierras que poseen se garantiza cuando adopten el sedentarismo como modo de vida”. (p. 7)

Por lo que, según la autora contradice lo señalado en el Convenio 169 de la OIT, en el Artículo 14.1 en el que menciona que deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan.

Otro punto criticado de esta ley es lo referente al sentido de la excepción sobre la naturaleza de las Reservas Territoriales o Indígenas que no gozan de la intangibilidad de la que gozan por ejemplo las Áreas Naturales Protegidas (ANP) que son de carácter estricto como los parques nacionales, santuarios nacionales y santuarios históricos, por causa del literal C del párrafo 5 (Soria, 2017).

c) No se otorgarán derechos que impliquen el aprovechamiento de recursos naturales, salvo el que con fines de subsistencia realicen los pueblos que las habiten y aquellos que permitan su aprovechamiento mediante métodos que no afecten los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, y siempre que lo permita el correspondiente estudio ambiental. En caso de ubicarse un recurso natural susceptible de aprovechamiento cuya explotación resulte de necesidad pública para el Estado, se procederá de acuerdo a Ley. (Ley N° 28736)

En ese sentido esto sería una clara muestra de que la puerta está “abierta” para que actividades extractivas como los hidrocarburos puedan realizarse en zonas donde habitan



y desarrollan su cultura los pueblos indígenas en aislamiento, pues según la lógica del Estado debe anteponerse el “interés nacional” sobre la vida de estas poblaciones, dejando de lado la intangibilidad que la precedía.

En una entrevista realizada a un especialista en el tema de pueblos indígenas que fue parte de este proceso explica algunos aspectos poco conocidos del proceso de la elaboración de la ley:

En el 2006, el gobierno convoca para la elaboración de la norma, nosotros apoyábamos a los pueblos indígenas en general, dentro de ellos a AIDSESEP[...] y ellos nos apoyaban para presentar las propuestas de reservas, por ejemplo: en el 2003 demarcamos las propuestas de reservas de Napo-Tigre, Yavari-Tapiche, Yavari-Mirin, pero esto era más por interés mío para trabajar con pueblos indígenas aislados, por eso siempre digo para trabajar con pueblos indígenas en aislamiento hay que tener fe, no sabes que se va esperar de los indígenas aislados o de parte del Estado y el tiempo te da la razón.

En principio, la norma no era lo que ahora es, en ese tiempo hubo una reuniones entre el Estado, y las empresas del sector hidrocarburos, en la última reunión hicieron las modificaciones [...]ahí apareció esto de la intangibilidad que ponía de que por interés nacional la intangibilidad quedaba de lado, y que podían entrar a las reservas si se daba el caso y que cada diez años se tenía que revisar la existencia de los PIACI, todo eso lo pusieron en ese contexto, pero la salvedad fue que ahí ya no podían decir que no había aislados, pero le pusieron barreras como para facilitar la desintegración de las reservas el espíritu de la norma se hizo para poner en duda los territorios de los indígenas en aislamiento.

Entonces en una reunión final en AISEDEP, nos preguntamos ¿qué hacemos? y había dos cosas; si decíamos que no, no iba a ver la norma, o decimos que sí, sabiendo que la ley tiene esos problemas, esa era la gran disyuntiva, creo que al final fue una buena



decisión (aprobar la norma), con la esperanza de que por lo menos la norma se iría modificando. Pero con el tiempo no se hizo ninguna modificación de parte de las organizaciones indígenas. (varón de 60 años)

Aunque el Ministerio de Cultura menciona que para realizar actividades dentro de las reservas se debe contar con opinión técnica vinculante en el plano social de los estudios de impacto ambiental, y que esto se daría a través del Viceministerio de Interculturalidad, sin embargo, muchas organizaciones defensoras de los derechos humanos y de la naturaleza mencionan que hay un evidente debilitamiento del Ministerio de Cultura a través de las modificatorias que ha tenido la Ley 28736, como la modificatoria del año 2016, tal como lo ha venido difundiendo la Organización No Gubernamental (ONG) Derecho Ambiente y Recursos Naturales (DAR)¹.

c) El Régimen Especial Transectorial de protección de los PIACI

Dentro de la ley PIACI también se establece que el rol de la protección debe llevarse de manera coordinada con otros sectores, principalmente del sector estatal, en ese sentido el Régimen Especial Transectorial (RET) es un conjunto de políticas públicas que deben ser articuladas, coordinadas y supervisadas por el Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad (Art. 7 de la Ley 28736 y Artículos 04, 05 y 08 del Reglamento). En ese sentido el rol que tiene el ente rector es el de evaluar, planificar y supervisar las medidas y acciones destinadas a la protección de los PIACI, para ello debe coordinar con diversos sectores del Ejecutivo, y los otros niveles de gobierno (nacional, regional y local) y con la sociedad civil.

¹ DAR, es una organización no gubernamental que trabaja en la amazonia peruana y se enfoca en temas legales, sobre todo en defensa de la naturaleza y los pueblos indígenas, <https://www.dar.org.pe/uncategorized/reducen-estandares-de-proteccion-a-pueblos-indigenas-mas-vulnerables-del-peru/>



A partir del 2014 se ha ido implementando una serie de instrumentos jurídicos destinados a fortalecer los mecanismos de protección de los pueblos indígenas en aislamiento, esto se ha reflejado en diversos documentos jurídicos partiendo desde la Constitución Política del Perú, al día de hoy se tienen leyes, decretos supremos, decretos legislativos, resoluciones ministeriales, ordenanzas regionales y otros, que han sido emitidos desde el ente rector y desde otros sectores del Estado de nivel nacional y regional, sin embargo, también se consideran parte de esta normativa a constitución Política del Perú de 1993.

d) Constitución Política del Perú de 1993

Es el principal documento jurídico del Estado y contiene la base del ordenamiento jurídico nacional, por lo que está encima de toda ley nacional, en él se organizan los poderes e instituciones políticas, establece y norma los derechos y libertades de los ciudadanos peruanos, sus normas son inviolables y de cumplimiento obligatorio, en él se señalan el reconocimiento de derechos fundamentales de las personas, asimismo el documento emana el reconocimiento y protección y de la pluralidad étnica y cultural de la Nación y por respeto a la identidad cultural de los pueblos indígenas, si bien es cierto reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derechos individuales y colectivos, no hace mención hacia los pueblos indígenas en aislamiento o en contacto inicial de manera directa.

e) Normativas complementarias para la protección de los pueblos indígenas en aislamiento

A partir del 2014, se ha desarrollado un marco normativo directamente vinculado a la protección de los pueblos indígenas en aislamiento, este marco normativo ha

implicado la emisión de decretos supremos, resoluciones ministeriales, leyes y otros, desde el Ministerio de cultura u otros sectores del Estado.

Tabla 2. Normativas legales complementarias para la protección los pueblos indígenas en aislamiento

Decretos supremos	Decreto Supremo N.º 001-2014-MC.	Que declara el reconocimiento de los PIACI ubicados en las Reservas Territoriales denominadas: “Madre de Dios” ubicada en el departamento de Madre de Dios; “Isconahua”, “Murunahua” y “Mashco Piro” ubicadas en el departamento de Ucayali y la Reserva Territorial “Kugapakori, Nahua, Nanti y otros”, ubicada en los departamentos de Ucayali y Cusco.
	Decreto Supremo N.º 007-2016-MC.	Decreto reconoce la existencia de los pueblos Mastanahua, Chitonahua, Isconahua, Mashco Piro, Murunahua y un (01) Pueblo Indígena en situación de aislamiento cuya pertenencia étnica no se ha podido identificar.
Resoluciones Ministeriales.	Resolución Ministerial N.º 240-2015-MC	Que aprueba el “Protocolo de Actuación ante el Hallazgo, Avistamiento o Contacto con Pueblos Indígenas en Aislamiento y para el Relacionamiento con Pueblos Indígenas en Situación de Contacto Inicial”, el cual tiene por finalidad evitar o reducir los riesgos sobrevinientes a una situación de hallazgo, avistamiento o contacto con un PIA o ante una situación de relacionamiento con un PICI.
	Resolución Ministerial N.º 362-2016-MC,	Dado en octubre del 2016, mediante el cual se creó el Grupo de Trabajo para la protección de los derechos de los indígenas mashco piro del río alto Madre de Dios, con el fin de estimular la intersectorialidad en la atención de esta problemática, según Soria (2017) a pesar de la esta emisión de esta resolución no se dieron muchos avances.
Decretos Legislativos.	Decreto Legislativo 1374 y su Reglamento que establece el Régimen Sancionador por incumplimiento de Ley N.º 28736.	Según esta norma se regula las actividades de fiscalización que comprenden la verificación del cumplimiento de las disposiciones establecidas en la Ley N.º 28736, su Reglamento, el Decreto Legislativo N.º 1374 y demás disposiciones sobre la materia; a través de actos y diligencias de investigación, supervisión, control o inspección, además se incluye el dictado de medidas administrativas.
Leyes de otros sectores (Ministerio de Agricultura)	Ley de Áreas Naturales Protegidas del 2001, Decreto Supremo N.º 038-2001-AG	Regula disposiciones relacionadas a los PIACI que habitan o se desplazan en las Áreas Naturales Protegidas (ANPs) que en la actualidad forman parte del Ministerio del Ambiente, entre las cuales destacan: que los dispositivos de creación de ANPs salvaguardan los derechos de propiedad y otros derechos adquiridos antes de la creación de las ANPs,
	Ley N.º 29763, Ley Forestal y de Fauna Silvestre (2011)	Esta ley contiene disposiciones relacionadas con la protección de los PIACI, entre ellas establece la elaboración de Planes de Contingencia para concesiones forestales con títulos habilitantes ubicados en zonas las Reservas Territoriales y/o Indígenas
Ordenanzas regionales	Ordenanza Regional N.º 006-2011-GRMDD/CR 201.	Emitida que crea y conforma la Comisión Especial para la protección y defensa de los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Región Madre de Dios.



	Ordenanza Regional 032-2010	Declara de interés público regional la protección de pueblos indígenas aislados en la Región Madre de Dios, esta ordenanza se dio hace aproximadamente diez años.
--	-----------------------------	---

f) Guías y Normas Técnicas en salud

Según el Ministerio de Cultura, la protección de los pueblos indígenas también requiere de la difusión de medidas de prevención de salud en caso de avistamiento o contacto con pueblos indígenas en aislamiento, las mismas que tienen por objetivo promover, coordinar, monitorear acciones en beneficio de los pueblos indígenas y que permita disminuir la brecha sanitaria existente. En ese sentido otro avance importante que se ha logrado a nivel normativo ha sido la elaboración de una normativa de salud específica para estos pueblos, principalmente orientada a sectores del Estado que pueden llegar a interactuar con estos pueblos.

Estos documentos son denominadas Guías y Normas Técnicas en Salud para la atención de los pueblos indígenas, todo esto como parte de una Estrategia Sanitaria Nacional de Salud para los Pueblos Indígenas, estas Normas y Guías Técnicas reconocen y resaltan la importancia del trabajo preventivo y de sensibilización con las poblaciones en el entorno adyacente o colindante a zonas con presencia de pueblos indígenas en aislamiento.

Tabla 3. Guías y normas en salud para los pueblos indígenas en aislamiento

Norma o Guía técnica	Documento de promulgación	Concepto.
Guía Técnica de Relacionamiento para casos de interacción con indígenas en aislamiento o en contacto reciente.	Resolución Ministerial N° 797-2007-MINSA	Orientada a prevenir situaciones que atenten contra la salud y la vida tanto de los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto reciente, así como del equipo de salud y otras personas ante la posible interacción fortuita, violenta o no en ella se prescribe el comportamiento adecuado cuando suceda un evento de este tipo, esto se realizara mediante decisiones enmarcadas en el respeto a la cultura y al derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas.
Guía Técnica de Atención de salud a indígenas en contacto reciente y en contacto inicial en riesgo de alta morbilidad.	Resolución Ministerial N° 798-2007-MINSA	Tiene la finalidad de disminuir los efectos negativos en la salud de los pueblos indígenas en contacto reciente y pueblos indígenas en contacto inicial, mediante acciones oportunas y eficaces con calidad humana y técnica dentro del respeto a su cultura y autodeterminación.
Norma Técnica de Salud, Prevención, Contingencia ante el contacto y mitigación de riesgos para la salud en escenarios con presencia de indígenas en aislamiento y en contacto Reciente.	Resolución Ministerial N° 799-2007-MINSA,	el principal objetivo de esta Norma es la de proteger la salud de los indígenas en situación de aislamiento y preparar al personal de salud para actuar en caso suceda algún avistamiento o contacto, y se implemente acciones oportunas y eficaces con calidad humana y técnica de respeto a su cultura y autodeterminación.

Por otro lado, el 26 de mayo de 2020 la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, Ambiente y Ecología del congreso, discutió el Proyecto de Ley 4044/2018-CR, Ley que Modifica la Ley 28736, Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial, y establece salvaguardas para garantizar su vida e integridad frente al Covid-19, sobre todo la modificatoria del literal C del artículo 5, para que se dictamine la intangibilidad de los territorios ocupados por pueblos indígenas en situación de aislamiento, el cual luego de las discusiones internas, la comisión por mayoría aprobó el texto sustitutorio y hasta la fecha (21/06/2020) estaba para su discusión y aprobación en el pleno del congreso.



Si bien es cierto que el proyecto de ley busca asegurar la intangibilidad del territorio de los PIACI, hay algunos puntos como la propuesta de creación de Zonas de Amortiguamiento, una figura que existe en la ley de Áreas Naturales Protegidas, pero su aplicabilidad se define por otros criterios, en el caso de las reservas indígenas y territoriales algunas de estas limitan con comunidades nativas o con áreas naturales protegidas y lo cual haría más complicada la aplicación de este artículo.

3.2.4. Avances en la Protección del Pueblo Mashco Piro de Madre de Dios

Antes de entrar en detalle sobre los avances que se han logrado en la protección del pueblo Mashco Piro, es importante tener en cuenta ciertos aspectos como los principios rectores sobre los que se rigen la protección de los pueblos indígenas en aislamiento y a su vez tener en cuenta las amenazas a los que están expuestos.

a) Principios rectores para la protección de pueblos indígenas en situación de aislamiento

Según el Protocolo de Actuación ante el Hallazgo, Avistamiento o Contacto con Pueblos Indígenas en Aislamiento y para el Relacionamiento con Pueblos Indígenas en Situación de Contacto Inicial, aprobado mediante la Resolución Ministerial N° 240-2015-MC, la protección de los pueblos indígenas en aislamiento se basa en una serie de principios que se deben tomar en cuenta a la hora emprender su protección, son seis los principios rectores:

Principio Pro Homine

Implica la aplicación de aquella norma, medida, estrategia o acción, que sea más favorable al ser humano y que garantice de la manera más efectiva posible los derechos humanos y los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución Política del Perú.

Principio de no contacto



Quienes en el desarrollo de sus actividades públicas o privadas se encuentren en zonas próximas a las Reservas Territoriales y/o Indígenas o zonas con presencia de pueblos indígenas en situación de aislamiento, deberán evitar el contacto, dada su situación de particular vulnerabilidad, al no haber desarrollado una respuesta inmunológica adecuada ante el contacto con poblaciones externas.

Principio de prevención

Cualquiera que desarrolle actividades en las zonas próximas a las Reservas Territoriales y/o Indígenas, dentro de ellas o en zonas con presencia de PIACI, deberá implementar acciones tendientes a evitar y/o mitigar cualquier impacto o afectación que pudiera llegar a producirse a la vida o salud de dichos pueblos.

Principio de autodeterminación

Consiste en el respeto y garantía a las decisiones de los PIACI en relación a su situación de aislamiento, de contacto inicial y de cambiar su situación actual. El respeto a este principio conlleva a la toma de medidas efectivas para evitar que personas ajenas o las acciones de estas puedan afectar o influir, ya sea accidental o intencionalmente a los PIACI. En el caso que se buscara el contacto, se deberá tomar medidas específicas que permitan actuar en el respeto al principio de la autodeterminación, y atendiendo toda situación de riesgo.

Principio de vulnerabilidad

La actuación o desarrollo de cualquier actividad se efectúa considerando que los derechos de los PIACI se encuentran expuestos a una situación de vulnerabilidad frente a cualquier contacto. Las conductas y procedimientos que se implementen frente a las contingencias deberán considerar en todo momento dicha situación de vulnerabilidad.

Principio de acción sin daño



Principio aplicable en materia de salud a los pueblos indígenas en situación de contacto inicial; conlleva tanto la garantía del derecho a la vida como el establecimiento de medidas que permitan obtener el mayor nivel posible de salud.

b) Vulnerabilidades de los pueblos indígenas en aislamiento

Según el Estado, existen una serie de vulnerabilidades y amenazas a las que están expuestos los pueblos indígenas en situación de aislamiento, por lo tanto, muchos de ellos están en serio peligro de desaparecer, en ese sentido, el Estado peruano debe proteger a estos pueblos por estos dos motivos: son altamente vulnerables y están expuestos a amenazas, una de las principales razones es porque no han desarrollado las respuestas inmunológicas que resultan necesarias para sobrellevar contacto con patógenos externos y enfermedades comunes para la sociedad mayoritaria, en ese sentido, estas vulnerabilidades se traducen en:

Social y Cultural

Esta vulnerabilidad hace referencia a las interrupciones que se pueden originar dentro de los sistemas sociales y culturales de los PIACI, de producirse un relacionamiento con foráneos. Se plantea que dichos eventos pueden causar desmoralización y desarticulación, al alterar sus patrones de conducta y estilos de vida. Además, conflictos intra e interétnicos son altamente posibles al considerar los procesos de reajuste, entre los que se encuentran posibles movilizaciones a otros territorios que pueden estar ocupados por otros grupos PIACI culturalmente diferenciados, con los que se podría desatar conflicto, así como por comunidades nativas u otras poblaciones asentadas en áreas cercanas a sus territorios.

Territorial

Los territorios de los PIACI cuentan con variados y valiosos recursos naturales, lo que hace que estén permanentemente sujetos al riesgo de ser invadidos por quienes buscan



aprovecharlos. Además del riesgo que implica la presencia de personas foráneas en sus territorios, la explotación de sus recursos naturales constituye una vulnerabilidad pues involucra una disminución de la biodiversidad y de los elementos utilizados por dichas poblaciones para su subsistencia y el ejercicio de su cultura y sociedad, involucrando también un riesgo para su nutrición y su salud.

Sanitaria e Inmunológica

Debido a su situación de aislamiento, los PIACI no han desarrollado la respuesta inmunológica necesaria para enfrentar patógenos externos. Es así que enfermedades que son consideradas “simples” por la sociedad mayoritaria, constituyen para estas poblaciones un alto factor de riesgo, requiriendo se evite cualquier situación que pueda implicar un contagio de este tipo de enfermedades. A su vez, debido a que se encuentran en zonas remotas y aisladas, estas poblaciones están en riesgo de producirse un eventual contagio de estas enfermedades, la atención no se realice de manera suficientemente oportuna y eficaz a fin de evitar pérdidas humanas y mayores contagios.

Demográfica

Los PIACI son grupos conformados por poblaciones pequeñas. Alteraciones demográficas y dislocaciones poblacionales tienen el potencial de perturbar los roles sociales de sus miembros y pueden fácilmente acabar en situaciones de despoblación y desmembramiento familiar, dando lugar a un desequilibrio poblacional que podría conducir a la extinción de estos grupos (Huertas, 2012, como se citó en Ipince, N., Portugal, N., Torres, L., & Prieto, L. 2016, p 31-33)

A la par de estas vulnerabilidades descritas, consideramos que desde el Estado se omite -conscientemente o no- la vulnerabilidad política, esto se refiere a la poca capacidad que tienen estos pueblos o el mismo ente rector en la importancia de que los



pueblos indígenas en aislamiento sean visibilizados en las políticas públicas de otros sectores del Estado, en procesos como la emisión de leyes y/o iniciativas de otros sectores, por ejemplo en los proyectos de carreteras que son una de las amenazas más fuertes, mientras no se visibilice su situación de manera explícita se seguirán dando iniciativas de ese tipo sin el mayor reparo, afectándolos de manera directa o indirecta y ya se tiene antecedentes de otras disposiciones, algunas de ellas tan simples como una zonificación para fines de turismo en ANPs en territorio de indígenas aislados que no se ha logrado cambiar, esto habla aun de la debilidad política que se cierne en torno a las políticas dirigidas a los pueblos indígenas en aislamiento, por tanto esta debe ser considerada como la mayor vulnerabilidad de estos pueblos, pues es el mismo Estado a la vez que auspicia su protección, los otros sectores los suprimen.

3.2.5. Las primeras acciones del Estado en el alto Madre de Dios

En este apartado se desarrollan los avances que se han dado para la protección del pueblo Mashco Piro que habita en el Alto Madre de Dios, este pueblo en los últimos diez años ha cobrado notoriedad a nivel nacional e internacional, aunque dentro de ese proceso se han dado muchos episodios trágicos, el Ministerio de Cultura ha ido implementado una serie de mecanismos para proteger a los integrantes de este pueblo, sin embargo, eso se ha dado de manera más integral a partir del 2015, a raíz de que la situación en la zona era crítica.

Según López (2011) y Rummenhoeller (2013) a mediados de junio de 2011, cuando se tenían las primeras noticias de los Mashco Piro, la Jefatura del PNM, informó al SERNANP, INDEPA, GOREMAD y a la FENAMAD, mediante informe N° 023 2011-SERNANP-JPNM, sin embargo, se debe destacar que en la zona ya se estaban realizando algunas acciones en torno a la situación, sobre todo bajo el liderazgo de la organización indígena FENAMAD, en la que también participaban el INDEPA, la Gerencia de



Desarrollo Social, la Dirección de Salud de Madre de Dios y el Consejo Regional, debido a que el contexto ya era diferente, uno de nuestros entrevistados que en esos años trabaja en la zona, nos describe la situación de ese momento:

Sobre la presencia de los mashco piro ya se hablaba en ese tiempo, yo los vi como un mes antes de que pase lo de Shaco, íbamos con dos ingleses, eran dos profesores de botánica y es en ese tiempo que yo veo a los mashco piro, caminaban por las orillas del río y le pregunto a Nicolas, ¿tú le entiendes a ellos? Me contesta: si, me dice que ellos hablan el idioma yine, ahí es cuando yo tengo la certeza de que eran los mashco piro, y le seguí preguntando ¿qué quieren, que te dicen? El me respondió, ¡dicen que quieren cruzar para acá...! (Varón de 58 años)

Teniendo en cuenta esa situación, instituciones como la micro Red de Salud de Salvación y la jefatura del PNM comenzaron con algunas acciones, como campañas de vacunación contra la influenza en la población colona y nativa del área próxima a donde se veía a los mashco piro, se decretó preventivamente la alerta amarilla en las postas de salud cercanas al área crítica, frente a una eventual epidemia de salud, por otra parte, la jefatura del PNM se comprometió a realizar monitoreos permanentes del sector, además de las inspecciones oculares que en ese momento se consideraron necesarias.

Producto de estas coordinaciones institucionales a nivel regional, se promulgó la Ordenanza Regional 006-2011-GRMDD/CR que declaraba temporalmente como Zona de Tránsito Fluvial Restringido el sector denominado Yanayacu, además, según López (2011) se acuerda realizar una campaña de sensibilización con las comunidades nativas, caseríos, municipalidades, empresas de turismo y población de la zona en general, además de otras acciones, como la coordinación con las autoridades de salud para la activación de un mecanismo de alerta frente a posibles contagios de enfermedades epidémicas,



realizar campañas de vacunación de poblaciones circundantes contra la influenza (gripe común) monitoreo y vigilancia permanente del sector por parte de los guardaparques del PNM y campañas de difusión televisiva a nivel regional.

En esos años la presencia del INDEPA era esporádica, las acciones eran puntuales, se limitaban a monitoreos que abarcaban más allá del Alto Madre de Dios, tal como lo relata el testimonio de un exfuncionario público que ha trabajado en la zona:

La primera entrada es en el 2010, al río Piñi Piñi (límite de las regiones Madre de Dios y Cusco) y se continúa en el 2011 y 2012, cuando ya estaba el VMI entra a la zona una antropóloga que estaba coordinando el tema PIACI. (varón de 60 años).

En 2012, la FENAMAD construye un PCV llamado “Mashco” y contrata a algunos agentes de protección (Rummenhoeller, 2013), de otro lado, hasta 2011 el INDEPA aún tenía un perfil bastante bajo en la región, solo a raíz de los graves incidentes en el Alto Madre de Dios es que empezó a tener un poco de presencia en la zona buscando insertarse en el contexto, en alianza con otras instituciones, para la protección de los mashco piros, en ese contexto la organización indígena FENAMAD asume la protección en la zona, un ex trabajador de la FENAMAD que logramos entrevistar nos relata la situación de ese entonces:

Después de lo que ha pasado con Shaco, nosotros ya hemos estado en la zona permanente, pero no había el puesto Mashco, nosotros lo hemos construido, el primer agente que ha quedado ahí ha sido Raúl Vargas, segundo ya quedo Daniel (papa de Romel) nosotros ya somos reemplazo de Daniel. Todos los agentes de Monte Salvado hemos construido el puesto de control Mashco.

Antes de construir el puesto más abajito era nuestro campamento, dos meses hemos estado trabajando, casi sin alimentos, solamente con pescado. La plata parece que era



tres mil soles nomas, con tres mil soles hemos construido el puesto, nosotros de Monte Salvado.

No había nadie del Estado, yo he estado ahí hasta el 2013, nos turnábamos [...] mayormente esa era la gente de acá², después de eso los diamantinos nos dicen ¡porque vienen la gente de Monte Salvado [...] porque no contratan de aquí [...]! pero era porque ellos no quieren trabajar, ese trabajo ha sido hasta 2014. (varón de 44 años)

Lo mencionado por el ex funcionario de la FENAMAD va en la misma línea que un antropólogo que en el 2015 trabajaba para el Ministerio de Cultura, al que le pregunté sobre las acciones que había tomado en ese entonces el INDEPA cuando pasa lo de Shaco

Nosotros ya sabíamos la situación de Shaco, después de que las cosas en la Reserva Territorial Kugapakori Nanhua Nanti, se tranquilizaron había otro problema: el del Alto Madre de Dios, cuando pasa eso, entra una colega, en ese tiempo se hacía dos o tres monitoreos al año, en realidad hasta el 2012 se entraba muy pocas veces. (varón de 60 años)

3.2.6. ¡Aquello era casi una feria...! La exposición de los Mashco Piro entre el 2011 y 2015

Después de lo ocurrido en 2011 con Shaco aparentemente algunas cosas se habían calmado en el alto Madre de Dios, sin embargo, la realidad era distinta, pues es esta la etapa de mayor exposición de los integrantes del pueblo Mashco piro hacia el mundo exterior, tal como indican los datos del Ministerio de Cultura (2015), de la Defensoría del Pueblo (2016) los videos propalados en la plataforma digital YouTube, en los titulares de los periódicos, los testimonios de personas de Boca Manu recogidos por López (2011) o

² La entrevista fue en su comunidad llamada Monte Salvado.



la emisión de informes de canales de televisión que fueron a la zona a “conocer” a los mashco piro, además de las cientos de fotografías propalados por turistas, comuneros, periodistas, confesiones religiosas, que cada tanto daban a conocer sobre esta “aparición de los no contactados”, uno de nuestros entrevistados que en ese tiempo se desempeñaba en el sector turismo, nos explica la situación de la zona.

Después de lo ocurrido con Shaco, el Estado no apareció en la zona, si habrán entrado, habrá sido relativo, además esa vez no se tomó ninguna restricción, solo los funcionarios del Parque Nacional Manu, dijeron que no se podían publicar fotos, pero se mantenía como un tema más discreto no se hablaba mucho. Lo que se hablaba tanto tiempo se hizo tangible y con salidas constantes de los mashco piros. (varón de 58 años)

Así como las publicaciones que se hicieron, es también importante describir los mensajes y las actitudes que mostraban los que habían grabado y difundido estos videos, algunos de ellos son dignos de admiración de una sociedad “civilizada” como diría una periodista de televisión antes emitir una noticia de los mashco piro, y ejemplos hay varios, en un video se escucha que alguien dice; “están buenos para civilizarlos [...] en otro video se escucha: ha recogido la gaseosa[...] en otro video se escucha voces de turistas hablando en el idioma inglés y al mismo tiempo el sonido de los flashes de sus cámaras de fotos resuenan mientras dos mashco piros confundidos miran la escena, en otro video se ve a unos “religiosos” alcanzándoles agua, mientras uno de ellos se saca una “selfie” con una de las niñas, en otro video se aprecia la llegada de un bote a la zona y el “hermano” llega a entregarles ropa (de segundo uso) a los “no alcanzados”, mientras el traductor les dice “no les maltrates”, nuestro entrevistado que laboraba en el sector turismo, y que hoy trabaja en el Ministerio de Cultura me llegó a contar que incluso algunos madereros se habían acercado a ellos y les habían dado cerveza



y otras acciones:

[...] en mis investigaciones descubrí que desde el 2010 la alcaldesa en Boca Manu, iba todos los domingos a conversar con los mashco piro, y muchos comuneros también iban y se conocían y no es que nosotros por primera vez conversamos con ellos, les llevaban plátano, les daban ropa, hasta creo que quisieron bautizar a los mashcos y luego está el ingreso de los evangelistas. (varón de 58 años)

Para el 2014, el Ministerio de Cultura ya estaba trabajando de manera constante en la zona, pero las actividades se combinaban entre la ciudad de Puerto Maldonado y la atención a otras cuencas como la del río Las Piedras, es poco tiempo antes de que ocurra el hecho trágico en la comunidad de Shipetiari, que una comisión del Ministerio de Cultura llega a la zona, así lo hace saber un trabajador del Ministerio de Cultura:

Yo entro al Ministerio de Cultura el 2014, entonces con una comisión entramos al alto Madre de Dios, un día que estamos bajando por el río, ahí le hemos encontrado a uno de los mashco, ahí es donde yo recién he podido hablar con ellos, ellos me dicen; ¡ven, ven, rápido ven [...]!, bah quien se va ir le digo, jajajaja (me he reído) no nos hemos acercado. (varón de 44 años)

Lo mismo es lo que describen dos de nuestros entrevistados, uno de ellos que en ese tiempo laboraba en el Ministerio de Cultura y el otro que aún trabaja en la institución:

En realidad, cuando se empezó a trabajar de manera más fuerte fue en el año 2013 cuando yo dejo de ver la Reserva Territorial Murunahua y la Reserva Territorial Kugapakori Nahua y Nanti, y paso a trabajar a Madre de Dios, antes apoyaba en algunas cosas, pero estaba más metido en las otras. Yo entro a la zona en agosto del 2013, sacamos un fondo para cubrir los gastos, nos reunimos con Fenamad, hicimos un monitoreo, ahí ya salían los mashco piro a Yanayacu, la gente nos mostraba las zonas



donde salían, el puesto de control y vigilancia (lo que es ahora Nomole) ya estaba. (varón de 60 años)

Yo entro al Ministerio de Cultura en el 2014, inicialmente estaba en Puerto Maldonado, era hacer varias cosas, atender a la población de Monte Salvado, otras coordinaciones y aparece el problema de los mashco piro y nos vamos a Shipetiari, ahí empezamos a coordinar con la comunidad, se hicieron talleres, se empiezan a trabajar los protocolos, era un taller grande donde participa la Sociedad Zoológica de Francfort, FENAMAD, guardaparques del PNM, eso se hace en el albergue Pankotsi de Shipetiari, ahí empezamos a trabajar con los matsigenkas, pero era una situación complicada porque había personas que tenían intereses personales, como presiones para entrar a trabajar para el Ministerio de Cultura[...] Sobre el trabajo que hacíamos, no era presencia continua en esos momentos, llegábamos por diez, doce días y nos retirábamos. Hasta que por las cosas que iban pasando me quede en el Alto Madre de Dios. (varón de 58 años)

Un hecho a destacar es que, en ese tiempo, era temporada de campaña para las elecciones regionales, en los archivos personales de uno de los entrevistados vi una foto, en que uno de los mashco piro, llevaba puesto un polo de color verde de un partido político regional, sin quererlo y sin saberlo, se convirtió en un simpatizante más, según me contó, esa foto es del 2014 y la sacó la primera vez que entraron a la zona.

3.2.7. La crisis en 2015 a raíz de los sucesos en la comunidad nativa Shipetiari

En el 2015, se dio un hecho lamentable: una persona resultó muerta producto de un confuso incidente entre indígenas de la comunidad nativa Shipetiari y los mashco piro, este hecho es considerado como la cumbre de la crisis y que llevó a replantear el trabajo que venía haciendo el Ministerio de Cultura, en ese sentido, para tener una mejor comprensión del contexto se presenta una breve descripción de los hechos.



La mañana del primero de mayo, casi toda la población de la comunidad de Shipetiari había sido convocada para apoyar en la limpieza del bosque (apertura de la vegetación) para abrir la carretera que iba a llegar a la orilla del río alto Madre de Dios, en el lugar que se conoce como “playa shipetiari” o nuevo “Nuevo Edén” en la comunidad habían quedado unos pocos comuneros, entre ellos estaba la víctima que hace poco había llegado de visita, pues estudiaba en un instituto en Cusco y cada cierto tiempo llegaba a visitar a sus padres y hermanos

Debemos destacar que la situación en la zona ya era de tensión, en ese sentido, se dieron una serie de factores tanto internos como externos, según la versión que cuentan muchas personas y que han sido publicadas en revistas como la National Geographic (2015), informes del Ministerio de Cultura (2015) y otros, los mashco piros ya habían aparecido en la comunidad en anteriores oportunidades, en una ocasión, una de las comuneras se encontró casi cara a cara con ellos, pero logró escapar sin que la hirieran.

El otro aspecto, es que había una desconexión entre la perspectiva de una persona que no vivía de manera permanente en la comunidad y los mashco piros que toda su vida habían recorrido esas zonas, ellos siempre han estado dentro de los límites de la comunidad o podríamos decir la comunidad de Shipetiari se ha instalado dentro de su territorio, en todo caso la segunda acepción parece más certera.

El día del suceso, algunos comuneros habían visto a los mashco piros dentro de la comunidad, y según comentaron algunas personas que estuvieron en la zona, dos comuneros decidieron seguir sus huellas, entonces, al parecer cuando los mashco piros se sintieron amenazados, habrían decidido caminar fuera de la trocha, y como estrategia se habrían escondido dentro de la maleza del bosque, entre unos troncos gruesos, mientras observaban a quienes los perseguían, y en un determinado momento uno de ellos habría decidido disparar una flecha justo en el momento en que la víctima se agachó para recoger



una mandarina que se le había caído al suelo, cuando se levanta le cae la flecha directo al corazón, lamentablemente no pudo correr o buscar ayuda, cayó al piso lentamente, al rato su paisano le dio alcance, la victima habría alcanzado a decirle; ¡ya me ha flechado el mashco [...] entonces su paisano habría regresado a la comunidad a dar la fatal noticia.

Al conocer la noticia, un grupo de matsigenkas habrían salido en búsqueda de los mashco piros, pasaron una quebrada y llegaron donde habría sido el campamento casi permanente de los mashco piros, quienes al verse descubiertos tuvieron que huir de la zona, habrían tomado algunas flechas, algunas prendas y se adentraron al bosque, algunos testigos dicen que como defensa los mashco piros les habrían lanzado flechas y los comuneros respondieron con lo que tenían, hasta ahora no se ha logrado saber cuál fue el final, pero fue un día muy triste para ambos grupos.

El 2017 fui a ver ese pequeño campamento, el cual está siendo ocultado por el crecimiento de la flora, transformando el paisaje creado por los mashco piros, en el mismo paisaje de la naturaleza, mudo testigo de un enfrentamiento entre dos pueblos, sin ningún tipo de rivalidad, solo por el hecho de defender a los suyos.

Hasta aquí hemos intentado explicar el contexto en el ocurrieron los hechos en la comunidad nativa Shipetiari que vendría a ser el punto cumbre de la crisis que se desataba en la zona, y como veremos más adelante, las acciones que se realizan están íntimamente ligadas, sobre todo la presencia del Ministerio de Cultura, que se establece de manera permanente en la zona a raíz de estos hechos lamentables, en ese sentido, en el 2015 se puede notar que la situación en el Alto Madre de Dios estaba a punto del desborde, y era urgente tomar medidas al respecto.

Debemos dejar en claro la perspectiva de que la presencia de los indígenas mashco piros sería la principal razón de que hayan pasado esos hechos debe dejarse de lado, para



entender a cabalidad el contexto es preciso que se amplié el panorama y buscar las aristas que han influido en este panorama.

En primer lugar, en la zona habían diferentes actores que habrían influido directamente en la situación actual de los mashco piros, uno de los puntos críticos es que en la comunidad nativa Shipetiari, en ese tiempo se estaba dando la actividad de la extracción de la madera, y no era por la directa decisión de la comunidad, sino que era porque se daba un típico patrón de explotación; uno o unos madereros “endulzan” a los comuneros entregándoles “generosamente” motores peque, combustible, como adelanto a cambio de sacar la madera de la comunidad, al momento de pagar por lo extraído se aplica la vieja táctica de regatear al mínimo el precio del pie de las tablas de madera con el pretexto de que han hecho grandes gastos en la extracción, generándose con esto una cadena que casi siempre los que pierden son los indígenas, en ese contexto, el ruido de las motosierras, los campamentos de los madereros y las cosas que hay en esos lugares habría sido una fuente atractiva para los mashco piros para poder conseguir algunos objetos externos, especialmente objetos de metal como machetes, cuchillos y otros, por lo que poco a poco los habría llevado a adentrarse a la comunidad, y donde además los comuneros tienen sus chacras, debido a que el tener sus chacras al costado de sus viviendas es un típico patrón matsigenka.

Por otro lado, la actividad del turismo de naturaleza estaba en pleno auge, especialmente para los que entraban al Parque Nacional del Manu y en parte gracias a una campaña que “vende” a los turistas la idea de llegar a un paraíso “virgen” un “edén” que solo espera por ellos, además, parte de las atracciones - aunque no publicitadas explícitamente- prometían un posible “avistamiento de indígenas aislados” tal como lo demuestran los videos descritos líneas arriba y eso se daba hasta hace poco, muchas veces cuando he estado en Nomole he visto a “profesionales” del turismo, intentar bajar la



velocidad de las embarcaciones para tomar fotografías de este grupo y literalmente en ese momento no podía hacer nada, lo único era mostrarle el irrespeto al que recurrían y decirles a sus clientes que lo que está haciendo su “anfitrión” traspasa las fronteras éticas y respeto hacia el otro, en ese tiempo aún no se había publicado el Decreto Legislativo 1374, que establece el régimen sancionador por incumplimiento de las disposiciones de la ley N° 28736, Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en situación de Aislamiento y en situación de Contacto Inicial, afortunadamente hasta el 2020 dicho Decreto Legislativo ha tenido grandes avances como aprobación de los lineamientos para la aplicación de la metodología para el cálculo de multas a imponer por la comisión de infracciones.

Por otro lado, varias confesiones religiosas entraron a una “lucha contra el tiempo” por intentar “ganar las almas de estos “incivilizados” por una parte, una confesión religiosa sentaba su posición respecto al tema mediante entrevistas radiales y publicaciones en su revista haciendo alusión que era imperante contactar a los mashco piro, mientras que para otra confesión religiosa encabezados por su líder, en un reportaje emitido por el programa de televisión Panorama decían tener la misión de que este pueblo debía conocer la palabra de Dios.

Estos hechos fueron los que marcaron el punto de quiebre en la forma de intervención que se hacía hasta ese momento y a partir de ahí se implementaría la nueva estrategia adoptada por el Ministerio de Cultura.

3.2.8. El rol del Ministerio de Cultura en el alto Madre de Dios tras la crisis de 2015

Según Prieto (2018) si bien es cierto el Ministerio de Cultura desde su creación en 2010, asume la rectoría en materia de protección de pueblos en aislamiento y contacto inicial, es en 2013 cuando se aprueba el Reglamento de Organización y Funciones (ROF)



del Ministerio de Cultura que se crea la Dirección de Pueblos en Aislamiento y Contacto Inicial (DACI) en reemplazo del INDEPA, aunque destaca que desde 2011 el Ministerio de Cultura comienza a hacerle el seguimiento al caso –de las apariciones de indígenas mashco piro- y a realizar las primeras visitas a la zona del Alto Madre de Dios con la finalidad de conocer in situ lo que venía sucediendo en la zona. Sin embargo, se trataba de acciones puntuales o solo de monitoreo o presencia esporádica de los especialistas, con evidentes carencias logísticas para cumplir su trabajo, tal como es relatado por un ex funcionario del Ministerio de Cultura:

Antes de ese hecho (muerte del comunero), nosotros ya habíamos trabajado fuerte con Shipetiari habíamos hechos talleres, teníamos un Plan de Contingencia, habíamos llevado comisiones para detener a los evangélicos, eso fue entre mediados del 2014 al 2015 y ahí si trabajamos bien...cuando pasa esa muerte todavía no teníamos nada (de logística) todo lo tenía que contratar con la empresa Puma tours en Atalaya, entonces entrábamos cada dos o tres meses para monitoreos. (varón de 60 años).

Luego de lo ocurrido en la comunidad de Shipetiari, se tomaron una serie de acciones por parte del Ministerio de Cultura y la organización indígena FENAMAD pero que no siempre fueron bien recibidas por la comunidad, eso era comprensible pues estaban dolidos, la situación era crítica, sobre ese tema le pregunté a uno de los entrevistados ¿cuándo pasa ese hecho en Shipetiari, cambia el panorama?

Si, cambia, pero ya era movido todo en la zona, de esa muerte nos echan la culpa a nosotros como un fracaso de nuestro trabajo, pero finalmente era un error de ellos que no hicieron caso a los planes de contingencia. A los dos días de lo ocurrido nosotros estábamos ahí en la comunidad con la directora de la Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas [...]escuchamos a la comunidad, pero nos botaron, pero el mensaje era que nosotros no íbamos a dejar de trabajar en la zona. (varón de 60 años)



En esa misma línea, un funcionario del Ministerio de Cultura, explica la misma situación:

Ese hecho ocurre el primero de mayo e inmediatamente nos fuimos a la zona, y con las autoridades de Salvación se conversó sobre la situación, y al día siguiente nos fuimos a la comunidad y a las justas pudimos dormir una noche en la posta, porque la comunidad literalmente nos botó, retornamos a Salvación y dijimos: ahí está el albergue de Yanayacu y ahí al frente era donde estaban saliendo los mashcos, entonces yo decidí regresar a Yanayacu (varón de 58 años)

Asimismo, otro funcionario que se desempeña como especialista indígena nos explica que él tuvo directa participación en estrechar nuevamente los lazos de diálogo con la población de Shipetiari.

En el 2015 nosotros ya hemos estado en Yanayacu, Fenamad alquilaba el albergue Dorado, lo que pasa con el puesto Mashco que estaba en la comunidad Diamante, es que cuando el presidente era Abram, que es cusqueño, él dice ¡no sirve el puesto...! y por eso nos botan del puesto Mashco, y el padre dominico –de Shintuya- estaba jodiendo, por eso digo que ese no es cura sino enfermedad, ha incentivado para sacarnos del puesto [...]

Cuando pasa ese hecho en Shipetiari yo estaba en la zona, pero yo bajo para Puerto Maldonado, al día siguiente pasa lo de Shipetiari [...] días antes ya había entrado FENAMAD con su equipo técnico y también otros del Ministerio de Cultura, a todos ellos la comunidad les han botado. Entonces, nosotros entramos a la comunidad [...]

Ahí recién hemos empezado a hablar con la comunidad, Henry que era el presidente, me dice ¡como indígena a indígena no podemos votarles!; Yo ya le iba a amenazarle: “que llegue nomas tu gente a mi comunidad...” iba a decirle, pero estaban asados, yo he estado ahí quince días. Después, hemos hecho reunión, les digo ¡que quieren, si van a estar así nadie les va hacer caso, y porque le han botado a ministerio y FENAMAD [...]!,



jes que ellos ya están acostumbrados, solo cuando hay problemas vienen...! me dicen, y yo les digo ¡pero ahí los hubieran agarrado, solucióname, si no me solucionas ya te quedas aquí, le hubieran dicho, para que le botan! les digo, ¡ahh ese había sido no, hubiéramos agarrado a Waldo...! Recién dicen, y mal han hecho les digo, ahora ellos ya no quieren saber nada. De ahí, los funcionarios de cultura habían regresado después de 20 días o un mes creo a hacer una reunión, ahí es cuando les dicen de todo en la comunidad. (varón de 44 años)

3.2.9. El Plan de Atención Especial para los indígenas Mashco Piro presentes en el alto Madre de Dios

Luego de lo ocurrido en la comunidad Shipetiari en mayo de 2015, la respuesta del Ministerio de Cultura fue la presentación e implementación del “Plan de Atención Especial para Indígenas Mashco Piro presentes en las playas del Alto Madre de Dios”, refrendado mediante Resolución Ministerial N° 258-2015-MC, de fecha 05 de agosto del 2015, vale decir, esto se dio casi 65 días después de ocurridos los hechos, el Plan buscaba atender esta situación de emergencia de la zona y su aplicación debía ser inmediata, el Plan estaba compuesto de dos ejes:

- Prevención, capacitación y respuesta ante contingencias dirigidas sobre todo con el personal del Ministerio de Cultura, FENAMAD y las comunidades vecinas, para evitar “encuentros no controlados”
- Respuesta ante comunicación iniciada por indígenas Mashco Piro, dirigido a las comunicaciones con los mashco piro, en el que garantizaría las condiciones controladas para conocer sus necesidades, características de su población, estado de salud, y conocer los motivos de sus ingresos a las comunidades.



El sustento teórico del Plan se basaba en las “necesidades” y “cambios en la economía” de los mashco piros, dejando entrever que apenas podían sobrevivir en una situación como esa, no tocaba un análisis de los aspectos de fondo como: la territorialidad histórica de este pueblo, las dinámicas de cambio en las sociedades y sobre todo, que estas acciones (de salir a las playas) eran o debían entenderse como una decisión política del grupo influenciadas por gente foránea, en ese sentido se volvía a caer en el viejo paradigma colonial de la inferioridad de estos pueblos.

Para las organizaciones indígenas y otros actores el segundo eje del Plan era polémico, en ese mismo sentido, para un especialista en pueblos indígenas, esta acción no era la recomendada, no estaba acuerdo con esa acción y debido a eso, durante el tiempo de aplicación del Plan se alejó de la zona y lo relata así:

El tema ahí es que se equivocan en el enfoque, en el Perú nunca se había trabajado este tipo de casos, donde se ha empezado a trabajar cosas de indígenas aislados ha sido con las organizaciones de derechos humanos, que no pasa en otras zonas, donde empiezan antropólogos que finalmente son ajenos a esos temas, y en esos tiempos se trabajó (en otras zonas) con las organizaciones indígenas que es fuerte con temas por ejemplo del territorio y otras cosas, en ese entonces, el que era viceministro o quienes eran encargados de la dirección responsable no sabían nada del tema y miran hacia Brasil, donde se hacen las cosas de manera diferente, eso era un desconocimiento total y todos decían ¿qué están haciendo?-. Es entonces donde traen a “expertos”, pensando que iban a ser prestigiosos, pero fue, al contrario, eso fue un impacto fuerte para el Estado. (varón de 60 años)

Sin embargo, un especialista funcionario del Ministerio de Cultura, tiene una postura diferente, no solo respecto al Plan sino al trabajo que se venía realizando.



Hubo un acuerdo que se trabajó con los directores previamente, se había acordado conversar con el mashco, el mensaje era decirles que no maten gente, entonces, fue un relacionamiento autorizado por la dirección, pero se tuvo una discusión previa con el equipo, la posición de él siempre era diferente y no estaba de acuerdo con ese tipo de trabajo, pero ahí se valoró otro tipo de situación; la violencia, porque no sabíamos que iba a pasar, entonces urgía una conversación, había muchos reportes de aparición de los mashco puros en otros lugares, entonces había que iniciar el dialogo, el día que paso eso yo tenía el telefono satelital y ese día que se hizo el relacionamiento reporté el hecho.
(varón de 58 años)

Como preludeo a la emisión del Plan, el Ministerio de Cultura fue blanco de críticas debido a que la viceministra de Interculturalidad de ese entonces en una entrevista para la agencia de noticias Andina (16/07/2015), mencionaba que se iniciaría el “contacto controlado” sobre esto cayó un aluvión de críticas, organizaciones indígenas, defensoras de los derechos humanos, ONGs, y la prensa escrita y televisiva mostraban titulares como “Perú busca contactar por primera vez con tribu aislada en selva amazónica”, la organización indígena nacional AIDASEP, y con mayor firmeza la FENAMAD, sacaron un comunicado mostrando su total rechazo al contacto “controlado” de indígenas en aislamiento por considerarlo “inadecuado” y “peligroso”.

Sin embargo, el Plan se puso en marcha, esta acción es interpretada por una especialista en el tema de pueblos indígenas en aislamiento -a quien logramos entrevistar como- parte de un proceso que viene desde hace un tiempo dentro del Ministerio de Cultura, específicamente en el tema de pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial, y menciona:



Yo creo que en ese tiempo las cosas (en el Ministerio de Cultura) estaban como más o menos delineadas, ya había una estructura de trabajo, pero esta estructura de trabajo se ha ido haciendo más en el camino, por ejemplo, la ley PIACI es bien general y súper cortita, te dice sobre la protección, sobre cómo se hace la categorización y otros temas, pero no te dice como se debe hacer el trabajo de la protección en sí, cual es la metodología de trabajo, eso yo creo que lo han ido implementando las personas que han estado trabajando en el tema, [...] entonces eso te dice que no necesariamente sigues lo que dice la ley al pie de la letra, si no, es una interpretación de esta porque la situación te lo pide. (mujer de 35 años)

En ese sentido, expresa su opinión respecto a la actuación del Ministerio de Cultura en la zona del Alto Madre de Dios y la manera en la que se abordó la problemática de los mashco piros.

Yo siento que al inicio, cuando estuvieron las personas a cargo se tomaron decisiones fuertes, considerando el contexto político porque el tema del contacto con pueblos en aislamiento es muy controversial, pero creo fue una respuesta adecuada para la emergencia, tomando en cuenta la situación, porque no imagino que hubiera pasado si no sacaban el Plan, quizá los mashco piro hubieran estado por otro lado, yo creo que las cosas fueron bien llevadas, entonces en ese contexto considero que se llega a un punto que se debe dar mayor tiempo a los especialistas, para un mayor análisis. (mujer de 35 años)

El 2016 la Defensoría del Pueblo publicó un informe y un video reportaje sobre la situación del pueblo Mashco Piro del Alto Madre de Dios, en dicho informe la Defensoría del Pueblo señala que el Plan de Protección ha recibido algunas críticas de



algunos actores locales y especialistas debido a los impactos sociales que se puedan generar, asimismo cuestiona la falta de planificación y presupuesto para su sostenibilidad.

3.2.10. Los ejes estratégicos de trabajo del Ministerio de Cultura para garantizar la protección de los Mashco Piro del Alto Madre de Dios

El Ministerio de Cultura ha establecido dos principales ejes estratégicos, con la finalidad de poder cumplir con su función de protección del pueblo Mashco Piro, por un lado, está la de proteger a la población indígena en aislamiento, así como a la población de las comunidades nativas de Shipetiari y Diamante, mediante el control territorial, y por otro lado está la articulación interinstitucional mediante el Régimen Espacial Transectorial, estas medidas se concretizan mediante el trabajo de que se viene realizando en la zona, esto forma parte de la política de protección del Ministerio de Cultura.

a) El control territorial

Esta estrategia se materializa mediante la organización de patrullajes, monitoreos y vigilancia permanente en la zona del Alto Madre de Dios, representa uno de los aspectos vitales para asegurar la protección de este pueblo, para que esto se lleve a cabo son muy importantes dos factores clave: el personal que vienen a ser los agentes de protección, los especialistas sociales y la logística necesaria para la operatividad de las actividades como los puestos de control y vigilancia.

b) Los agentes de protección

Los agentes de protección son el personal de campo que permanece de manera continua en los puestos de control, tiene la particularidad de que todos son indígenas. En el caso del alto Madre de Dios, la mayoría son del pueblo Yine y Matsigenka de las comunidades de Diamante y Shipetiari, ellos trabajan en un sistema de 22 días de trabajo por ocho de descanso, esto se cumple manera rígida en el PCV Nomole, en el PCV Merigi



es mucho más flexible porque está dentro de la comunidad y los agentes de protección duermen en sus casas, según la opinión de una de los especialistas en el tema, ellos son el factor central que hace posible la protección del pueblo Mashco Piro.

Son la base del trabajo, y tengo la opinión de que por lo menos los agentes deben ser el espejo de Sernanp, tener ese perfil, ese liderazgo, que en una situación de emergencia puedan tomar buenas decisiones, que su trabajo sea más especializado, y tenemos buenos prospectos, porque ahí se valora los conocimientos, pero eso debe ser reconocido, eso puede ser una línea de carrera y ahí se debe trabajar mucho, porque lo que ellos hacen es un trabajo extraordinario, pero nadie los conoce, además que los agentes de protección de Nomole son diferentes a los de Monte Salvado, entonces es un trabajo súper especializado, y nosotros debemos valorarlos más. (mujer de 35 años)

La importancia de contar con agentes de protección de indígenas es porque ellos poseen las mejores habilidades en campo para realizar actividades importantes como los patrullajes, además, tienen la capacidad de analizar evidencias, rastros o algunos detalles más precisos, por ejemplo, determinar si las huellas de una persona pertenecen a indígenas aislados o a alguna persona de la comunidad, aparte que conocen muy bien los espacios territoriales de la zona debido a que casi toda su vida han vivido en estos lugares, en ese sentido, un funcionario del Ministerio de Cultura, expresa su opinión sobre los agentes de protección:

Para eso se ha formado a los agentes de protección, ya tienen otra disciplina, comprenden el trabajo, se les ha dado una especialidad, y se ve en ellos la voluntad de aprender, la constancia, y ha sido duro seleccionar al personal, porque muchos han pasado y cuantos lo han tomado en serio, es atípico porque estás trabajando con comuneros, como asumen esa nueva posición dentro de la comunidad, entonces ha sido un trabajo bien constante con los agentes de protección, capacitarlos, que tengan esa

visión de trabajo y se ha logrado y hemos sido apreciados, nos han valorado por el trabajo. (varón de 58 años)



Figura 5. Agentes de protección y especialistas sociales durante un taller de capacitación.

c) El rol de los especialistas sociales

Actualmente, dentro de la estructura de la DACI, existe la figura del especialista social, y el 90% de ellos son antropólogos, tienen la responsabilidad de articular el trabajo a nivel interinstitucional y operativo, esto implica que se debe combinar el trabajo de campo con el trabajo en las capitales de las regiones como Lima, Puerto Maldonado y Cusco.

Las tareas comprenden realizar coordinaciones para la articulación interinstitucional con las autoridades locales y regionales para organizar acciones que



ayuden a la protección de los indígenas en aislamiento, así como para la realización de otras actividades como charlas de capacitación a funcionarios y autoridades locales, a estudiantes de instituciones educativas a la población de las comunidades nativas y otros.

También son los responsables de coordinar con sectores estratégicos como: Salud, Educación, Fiscalía de la Nación, municipalidades distritales y provinciales, con los programas sociales como Pensión 65, Cuna Más, Qaliwarma y otros, ya sea en actividades conjuntas o en la facilitación de logística y personal para que ellos puedan cumplir con sus funciones en las comunidades nativas aledañas, aparte de eso, los especialistas sociales deben asegurarse de mantener una relación muy cercana con las comunidades nativas, cada tanto, mientras el especialista está en campo se reúne con la población para llegar a acuerdos, recoger las inquietudes y propuestas que puedan tener, así como para evaluar el trabajo que vienen haciendo los agentes de protección.

En el tema operativo, los especialistas sociales son responsables de organizar y planificar las actividades de monitoreos, patrullajes, sistematizar información sobre los mashco piro, para a partir de esto proponer estrategias que conduzcan a la mejora del trabajo que se viene desarrollando, tal experiencia es relatada por un funcionario del Ministerio de Cultura.

Esta experiencia es sui generis, por la forma y esta voluntad de iniciar un relacionamiento considerando todos los aspectos socioculturales de este grupo, y lo cuidados que debemos tener por las vulnerabilidades a las que están expuestos, en todas las limitaciones que hemos podido tener, las carencias de logística, herramientas, pero se ha logrado un entendimiento, esto podría decir que es el inicio de los inicios de una etnología más grande[...] la voluntad de trabajar con el pueblo Mashco Piro va más allá de eso, ya no es solo tu trabajo profesional, es algo más humano, entenderlos como



personas, llegar a apreciarlos, buscar sus lógicas de razón, de pensamiento, como construyen su conocimiento, pero nos falta mucho.

Familiarmente ha tenido sus impactos, yo siempre he trabajado en campo, pero eran viajes cortos, ahora este trabajo te consume más tiempo, tiene otra connotación porque no es solo tu presencia en campo, hay que elaborar otras cosas, realizar análisis, producir conocimiento, y la familia se ha visto afectada en algunos momentos, a veces para otros el trabajo del antropólogo es como una utopía, eso de vivir en el campo como en Nomole, que es un centro multicultural donde tienes a los yines, matsigenkas, y de otros pueblos como nosotros los andinos, españoles, brasileros y muchos otros que llegaron a este lugar. (varón de 58 años)

La misma opinión comparte una ex funcionaria del Ministerio de Cultura que trabajó en la zona:

Yo creo que los especialistas de campo son importantes porque te dan la posibilidad de tener una visión amplia de esos temas, y te da la posibilidad de pensar más en eso, yo creo que eso es lo que nos falta, hacer más análisis y con mayor tiempo, para ir planificando que cosas se deber ir proponiendo, porque en realidad la situación de la zona es bien delicada. El tema del Alto Madre de Dios es apasionante pero difícil, compleja. (mujer de 35 años)

d) Los puestos de control y vigilancia

Los PCV emulan a una figura que tiene el SERNANP, estas son infraestructuras que albergan al personal que trabaja en la protección de los indígenas en aislamiento, actualmente en el alto Madre de Dios se tiene tres puestos de control y vigilancia: Megiri (ardilla, en idioma matsigenka) ubicado en la comunidad nativa Shipetiari, Nomole (hermano, en idioma yine) ubicado a una hora en los límites de la comunidad nativa Diamante, y el puesto de control Yopri (paucar, en idioma yine) recientemente construido



en la comunidad nativa Diamante, los dos primeros no son propiedad del Estado, la infraestructura pertenece a las comunidades y el Ministerio de Cultura paga un alquiler de forma mensual.

Para todos los profesionales que ha pasado por el PCV Nomole, ha representado una gran experiencia, un lugar central donde se ha iniciado el trabajo de protección de los indígenas mashco piro, tal como lo relata un funcionario del Ministerio de Cultura que viene laborando en la zona

Nomole ha sido una experiencia para entender las culturas de la zona, más allá de eso, se trata de entender a las personas, y que ellos se entiendan también, porque antes como comunidades cada uno seguía sus propias dinámicas, y esporádicamente se encontraban en un partido de fútbol, el hecho de que hayan convivido -en Nomole- agentes de protección yines y matsigenkas les ha llevado a otro entendimiento, de respetar sus costumbres, hasta la forma de comer, eso es algo muy interesante porque no se han rechazado, se han aceptado, tu comes así, yo como así, entonces probare tu comida, su sentido del humor, su sinceridad, su franqueza, todo eso nos ha permitido conocernos más y fortalecer a nuestro equipo. (varón de 58 años)



Figura 6. Puesto de Control y vigilancia Nomole, en el Alto Madre de Dios.

3.2.11. Articulación de medidas y mecanismos para la protección de los Mashco Piro dentro del Régimen Especial Transectorial

Como se ha mencionado líneas arriba, el Ministerio de Cultura empezó a tener presencia de manera constante en la zona a partir del 2015, en ese sentido se hicieron varios esfuerzos en realizar acciones coordinadas con otros sectores del Estado y de la sociedad civil, debido a que según la Ley 28736, el rol que asume el Ministerio de Cultura es de articular las políticas de protección con otros sectores del Estado y las organizaciones indígenas y otros sectores de la sociedad civil, por lo que para la protección de los mashco piro hay instituciones que han jugado un rol muy importante, ya sea participando directamente en la protección o apoyando en diversos aspectos, que al final permiten fortalecer el trabajo de protección. En las siguientes páginas se dan a conocer el rol que cumplen dichas instituciones.

a) El rol de las organizaciones indígenas



Una de las organizaciones indígenas que ha luchado por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas de las región Madre de Dios es la FENAMAD, quienes llevan más de 30 años de lucha continua en pro de la conservación de la naturaleza, el respeto de los derechos de los pueblos indígenas y a partir del año 2000 han iniciado un arduo trabajo de protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial, en el año 2015 firmaron un convenio con el Ministerio de Cultura y fue ratificado en el 2018, por lo cual el trabajo de protección se realiza de manera conjunta, actualmente en los PCV Nomole y Megiri del Alto Madre de Dios hay agentes de protección contratados por la organización indígena, además apoyan de manera constante con algunos bienes para la implementación de los PCV.

b) El rol de las Organizaciones No Gubernamentales

A lo largo del trabajo el Ministerio de Cultura ha firmado convenios con sectores como la Sociedad Zoológica de Fráncfort (FZS), una organización de origen alemán que viene desarrollando un trabajo de más de 30 años en apoyo a la conservación de la naturaleza, en el año 2017 el Ministerio de Cultura y la FZS firmaron un convenio de cooperación institucional, actualmente se viene trabajando bajo el proyecto “Paisajes” este convenio de basa en el apoyo logístico y operativo, muchas de las acciones que se han emprendido –especialmente en el Alto Madre de Dios- han sido con apoyo de esta organización.

c) El rol de otros sectores del Estado

Otra de las estrategias que ha seguido el Ministerio de Cultura ha sido la suscripción de convenios de cooperación interinstitucional con algunos sectores del Estado y organizaciones de la sociedad civil, dentro del sector estatal ha firmado



convenios de cooperación con el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP) para áreas específicas como los Parques Nacionales Manu y Alto Purús.

Uno de los ejemplos de la materialización de este trabajo es la presencia de un guardaparque en el PCV Nomole, que participa de manera activa en las actividades junto al resto del personal del PCV.

3.2.12. Un difícil escenario: las amenazas y la aparición de nuevos actores

Un análisis de la situación actual, arroja que la zona presenta un complicado panorama, a medida que pasa el tiempo se vuelve más difícil de predecir cual será el escenario en el futuro, dentro de ese escenario se han ido dando una serie de hechos que si bien es cierto en algunos casos puede resultar beneficioso para algunos, para los demás, especialmente para el pueblo Mashco Piro, representa una gran amenaza, entre estas amenazas se tiene:

a) Las carreteras

Con la consigna del desarrollo como estandarte, las autoridades locales han iniciado la construcción de la carretera, que como un enemigo silencioso ha ido penetrando en esta parte de la selva, primero fue hasta el poblado de Itahuania, después llegó hasta Nuevo Edén, el año 2020 llegó a la comunidad nativa Diamante y para mediados del 2021 se proyecta que estará al frente de la localidad de Boca Manu, y de ahí a hacia la localidad de Colorado una zona minera en la que la naturaleza ha sido totalmente arrasada.

b) El narcotráfico

Esta actividad viene avanzando de manera peligrosa en la zona del Alto Madre de Dios, esta realidad ha sido plasmada en un documental realizado por la SZF en el 2019, para los que viven en la zona es común escuchar el vuelo de avionetas cada día, de dos a



tres veces por día pasan como pájaros gigantes por los cielos del Alto Madre de Dios, en el 2018, mientras hacía trabajo de campo, a la hora del desayuno escuchamos una fuerte explosión, era una intervención de la policía a narcotraficantes de la zona, eso había sucedido a tan solo una hora de distancia del PCV Nomole.

c) Las actividades económicas

Aunque el turismo es una actividad que genera puestos de trabajo a la gente local, hay una seria contradicción entre las políticas de protección de las ANP y las políticas de protección de los indígenas aislados, en el caso del Alto Madre de Dios, en una zona donde se tiene presencia de indígenas en aislamiento también existen centro de acogida a turistas al interior del PNM.

d) La Migración andina

En los últimos 20 años la zona del Manu ha tenido una fuerte migración andina, esto se puede ver en los caseríos y centros poblados que se han ido formando a lo largo de la carretera desde la localidad de Villa Salvación hasta los límites de la comunidad nativa Diamante estas aéreas están ocupadas en su totalidad y la migración crece año tras año.

e) La Minería ilegal

Uno de los grandes problemas que viene afrontando la amazonia es el avance incontenible de la minería ilegal, cada año se reporta un franco crecimiento de esta actividad ilegal, cada año miles de hectáreas son deforestadas, avanzando de manera peligrosa a zonas donde viven indígenas en aislamiento, en ese sentido la posición del Estado para afrontar estos problemas aun es débil.



3.2.13. El trabajo de protección del pueblo Mashco Piro desde la mirada de los actores directos

Durante el tiempo que se viene desarrollando el trabajo de protección del pueblo Mashco Piro, se han tenido que realizar una serie de acciones que conduzcan a mejorar su protección, pero también a visibilizar esta problemática ante las autoridades locales y regionales, esto para los especialistas sociales ha representado el trabajo más difícil de hacer, a pesar de eso consideran que se han dado avances, aunque también reconocen que falta mucho por hacer, debido a la complejidad del tema y el mismo contexto de la zona, tal como lo relata una ex funcionaria que trabajó en el Ministerio de Cultura.

El tema del Alto Madre de Dios es apasionante pero difícil, compleja, yo creo que dentro de todo los eventos que pasaron en su momento se tomaron las decisiones adecuadas, pero desde mi punto de vista -hasta que yo estaba- llegamos a una situación que ya no sabíamos que hacer de ahí en adelante, estábamos en estudios, análisis, interpretar un poco más, pero que al final se esperaba que cada especialista haga un análisis más profundo de la situación, y yo creo que en ese tema uno de los que más sabe de los mashco piro eres tú, porque haces el esfuerzo de pensar, de sistematizar, sobre eso yo creo que es la tarea principal del Ministerio de Cultura, pero dada la gran responsabilidad que tienen los especialistas, no da tiempo para que puedan dedicarse a esas cosas, porque hay muchas otras cosas en las que tienes que enfocarte, como los temas administrativos, las emergencias en otros lados como en Ucayali, en la Reserva Indígena Mashco Piro, en ese sentido yo creo que debe haber un equipo más especializado solamente en el Alto Madre de Dios. (mujer de 35 años)

Para un profesional del Ministerio de Cultura y que ha dedicado su vida a trabajar en el Manu, esta experiencia de trabajo ha significado mucho esfuerzo institucional y



familiar, sin embargo, resalta que sí hay avances en la protección de los indígenas mashco piro y lo relata así:

Nuestra presencia ahí ya es constante, ya saben de qué estamos hablando, de alguna forma, el manejo que tenemos ahí es que el Ministerio de Cultura se ha vuelto un elemento importante en la zona, por las coordinaciones que hacemos, nos conocen las autoridades de Salvación, el juez, los fiscales, los de salud, y toda la población, por los apoyos interinstitucionales que brindamos, los trabajos que se hacen con otras instituciones del Estado y también somos reconocidos por las ONGs, ahora el reto es como continuamos con estas relaciones, y también los temas de implementación porque tú mismo sabes que en tantos años no se ha hecho nada por nuestros equipos o con el mismo puesto de control Nomole. (varón de 58 años)

La misma perspectiva tiene respecto a la articulación interinstitucional que se debe realizar en la zona, sobre todo con las autoridades locales.

Esto tiene que ver más con la percepción de la persona, ahí es un trabajo muy fino y de articulación, yo creo que nosotros logramos un avance, por ejemplo el trabajo en el Manu con las autoridades de Salvación, como el subprefecto, la fiscalía y otros al final es un tema de personas, tú tienes que estar atrás de eso y ahí debería haber alguien dedicado a eso, que haga relaciones publicas porque es difícil llevarte bien con todas las personas y estar detrás de eso, al pendiente, en las coordinaciones en Puerto Maldonado, no es algo que las autoridades sepan y este dentro de sus funciones, entonces les falta muchísimo para comprender el tema PIACI, ahí tiene que entrar el Ministerio de Cultura y empezar a explicarles, como por ejemplo con los profesionales de salud que llegan a la zona.(varón de 58 años)

Muchas de las acciones que actualmente despliega la DACI, las hace dentro de sus funciones que le compete como dirección de línea; sin embargo, los expertos



coinciden en que esto resulta inconveniente debido a las fuertes limitaciones que se tiene como dirección y la fuerte la dependencia de la opinión de las direcciones generales. En ese sentido al preguntar a una exfuncionaria del Ministerio de Cultura sobre qué debería hacer el Ministerio de Cultura en ese contexto, respondió:

Yo recuerdo que cuando Salvador del Solar era ministro de Cultura ya estaba aprobado que la DACI pase a ser una dirección general dentro del Ministerio de Cultura, porque ahora como esta, como dirección de línea no pesa mucho, cuando en verdad deberíamos ser como SERNANP, a opinión mía debería tener una institución aparte, tipo FUNAI, porque aunque es un tema indígena, tiene varias partes, es un mundo aparte porque tu gestionas áreas, uno o varios territorios, protección, difusión, y tienes que tener a otras personas para que vean el tema administrativo, además se debe instalar oficinas regionales más articuladas, con logística, etc.

Eso le daría más impulso a la protección, porque si tú preguntas a alguien del Ministerio de Cultura, por ejemplo, que es un agente de protección no sé si te van a responder, pero eso ya pasa por un tema presupuestal de decisión del Estado.

Además, para trabajar con otras instituciones necesitas otra estrategia, pero necesitas diseñarla, pensarla, porque si tu propones trabajar con la policía u otros, ellos no conocen nada del tema, por eso es necesario darles la pauta de ese contexto, en ese sentido el Ministerio de Cultura tiene que poner a trabajar esa estrategia, ahorita se está como tratando de contener la situación. (mujer de 35 años)

Otro de los aspectos a resaltar es que entre el 2017 al 2018 los especialistas sociales han participado en eventos internacionales de intercambio de experiencias, en el 2017 participaron un intercambio de experiencias sobre la protección de los indígenas aislados en la localidad de Leticia (Colombia) En mayo del 2018, un equipo del Ministerio



de Cultura participó a la ciudad de Río Branco para intercambiar experiencias con los especialistas de la FUNAI, luego, en octubre del 2018, un equipo del Ministerio de Cultura, fue a la ciudad de Río de Janeiro en Brasil, para participar en un evento internacional sobre indígenas en aislamiento, organizado por el Museo Nacional de la Universidade Federal de Río de Janeiro, la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Fundación Kone, ahí se expuso la situación en el Alto Madre de Dios, así como los avances de la protección que se venía realizando hasta la fecha.



CONCLUSIONES

1. La implementación de las políticas de protección para los pueblos indígenas en aislamiento en el Perú se han dado a partir de 2005, con la emisión del Decreto Ley N° 28736, Ley para la Protección de los Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y/o Contacto Inicial, y su reglamento en el 2006, que viene a ser la normativa más importante que permite implementar el trabajo de protección, a partir de la emisión de esta Ley, el Ministerio de Cultura ha ido implementado una serie de normativas complementarias como Decretos Supremos, Resoluciones Ministeriales, y otros , asimismo, otros sectores como el Ministerio de Agricultura, Ministerio del Ambiente y el gobierno regional de Madre de Dios han emitido normativa relacionada a la protección de los indígenas en aislamiento, sin embargo, consideramos que la actual legislación aún no garantiza que la protección de los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento pueda darse de manera óptima, debido a que aún existen vacíos legales como en los artículos 2,4 y otros en la Ley 28736 cuyas propuestas de modificatoria presentadas aún no han sido discutidas en el pleno del Congreso de la República.
2. A partir de 2015, el Ministerio de Cultura ha logrado avances en la protección del pueblo indígena Mashco Piro del Alto Madre de Dios, con la implementación del Plan de Atención Especial para Indígenas Mashco Piro presentes en las playas del Alto Madre de Dios”, y las estrategias de protección territorial, lo que ha implicado la instalación de tres Puestos de Control y Vigilancia, adquisición de logística, contratación de personal especializado como los agentes de protección y especialistas sociales, quienes han jugado un rol protagónico en la implementación de esta estrategia, además de la estrategia de articulación de medidas y mecanismos dentro del Régimen Especial Transectorial con los otros sectores del Estado como Parque



Nacional del Manu y la organización indígenas regional FENAMAD, se ha logrado garantizar la protección del Pueblo Mashco Piro y a su vez generar un ambiente de tranquilidad en las comunidades nativas de la zona, sin embargo la presencia de amenazas como el narcotráfico, la minería ilegal y la apertura de carreteras en zonas cercanas al territorio de los pueblos indígenas en aislamiento debe conducir a mejorar las estrategias de protección de estos pueblos.



RECOMENDACIONES

1. En base a los resultados de la investigación, se recomienda que se inicie nuevas investigaciones en aspectos relacionados a la perspectiva que tiene la población local respecto al trabajo que viene desarrollando el Ministerio de Cultura en la protección del pueblo Mashco Piro, asimismo se recomienda establecer estudios de análisis de las políticas de protección para los pueblos indígenas en aislamiento en países como Brasil, Colombia, Ecuador o Bolivia, cuestiones que no han sido tocadas en la presente tesis, esto con la finalidad de comprender a fondo el tema de la protección de los indígenas en aislamiento que aún existen en la amazonia de Sudamérica.
2. Otro de los temas en los que se recomienda iniciar investigaciones es respecto a la percepción o mirada que tienen las autoridades regionales y locales respecto a la importancia de la protección de los pueblos indígenas en aislamiento en zonas donde se tienen Reservas Indígenas y Territoriales, pues muchos de los planes de desarrollo que se implementan no toman en cuenta la existencia de estos pueblos y la importancia de su protección.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abanto, A. (2011). La institucionalidad indígena en el Perú. *Argumentos*(3), 1-8.
Recuperado de http://www.revistargumentos.org.pe/la_institucionalidad_indigena_en_el_peru.
- Aguirre, Y. (2007). La política del INDEPA. En A. Parellada (Ed.), *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonia y el Gran Chaco*. p. 88-101. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Alza, C., & Zambrano, G. (2014). Pueblos indígenas y establecimiento de agenda: cambios en la estructura organizacional en el Estado peruano (2000-2011).
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. (2017). *Situación de los Pueblos en Aislamiento y Contacto Inicial de la Amzonia Peruana*. Lima.
- Ballón, F. (2004). *Manual del derecho de los pueblos indígenas: doctrina, principios y normas*. Lima: Defensoria del Pueblo.
- Barrios, R. (2015). *Estudio legal de la reserva Territorial Madre de Dios en su proceso de adecuación a Reserva Indígena Madre de Dios*. Lima: WWF.
- Berraondo, M. (2007). Buscando la protección: pueblos en aislamiento frente al reto de los derechos. En A. Pallerada (Ed.), *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonia y el Gran Chaco*. p. 18-39. Copenhague: Tarea Asociación Gráfica Educativa. Recuperado de https://www.iwgia.org/images/publications/0313_PUEBLOS_INDIGENAS_EN_AISLAMIENTO.pdf



- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en America: una categoría de la situación colonial. *Anales de antropología*, IX, p. 105-124.
doi:<http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23077>
- Burger, J. (2014). La protección de los pueblos indígenas en el sistema internacional. En J. Beltrao, J. Monteiro de Brito, I. Gómez, E. Pajares, F. Paredes, & Y. Zuñiga (Edits.), *Derechos Humanos de los grupos vulnerables*. p. 213-240. Barcelona: Red de Derechos Humanos y Educación Superior.
- Caleffi, P. (2003). O que ser indio hoje? A questao indigena na America Latina/Brasil no ininio do siglo XXI. *Diálogos Latinoamericanos*, 7, p. 20-42. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=162/16200702>
- Castillo, L. (2005). El Estado-Nación pluriétnico y multicultural colombiano: La lucha por el territorio en la reimaginación de la nación y la reivindicación de la identidad étnica de negros e indígenas. *Tesis doctoral*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Chirif, A. (2012). Imaginario e imágenes de la época del caucho (introducción). En Centro Cultural Inca Garcilaso, CAAAP, IWGIA, & Organización de los Estados Americanos (Edits.). Lima. Recuperado de <https://www.caaap.org.pe/Libros/LIBRO-IMAGINARIO-E-IMAGENES.pdf>
- Chuecas, A. (2006). El derecho de los pueblos indígenas y comunidades nativas en el contexto histórico del Perú. *Boletín de estudios amazónicos*(4), p. 28-35.
- Clark, C., Lev, M., & Beier, C. (2005). *Los Mashco Piro de la región Purús: Factores que afectan a su bienestar y autodeterminación en un mundo que cambia*. Lima: Proyecto Cabeceras. Recuperado de http://www.cabeceras.org/cabeceras_mashcopiro_2005.pdf



- Da Matta, R. (1976). Quanto costa ser indio no Brasil? consideracoes sobre o problema de identidade etnica. (S. Schwartzman, Ed.) *DADOS*, p. 33-54.
- De Sousa, B. (2019). Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. *JSTOR*, p. 243-278.
doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rkj7.14>
- Defensoria de Pueblo (Productor). (2016). *Proteccion de los derechos del pueblo Mashco Piro en aislamiento* [Película]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=-2ioLwjBFhI>
- Defensoria del Pueblo. (2006). *Pueblos indigenas en aislamiento y contacto inicial: Informe defensorial 101*. Lima: Defensoria del Pueblo.
- Defensoria del Pueblo. (2016). *Informe N° 004-2016-DP/AMASPPI-PPI*. Lima.
- Degregori, C. I., & Sandoval, P. (2007). La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso. *Revista Colombiana de Antropología*, p. 299-334. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015277010.pdf>
- Freire, J. (2016). Cinco ideias equivocadas sobre os indios. *Revista ensaios e pesquisa em educacao, 01*.
doi:https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2534828/mod_resource/content/1/Cinco%20ideias%20equivocadas%20sobre%20o%20indio%20.pdf
- Fundacao Nacional do Indio. (14 de julio de 2014). www.funai.br. Recuperado de <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2884-nota-da-funai>
- Gajardo, J. (2015). Pueblos indigenas. *Eunomía: Revista de cultura de la legalidad*, p. 232-239.



- Gallois, D. T. (1994). De arreidos a aislados: Perspectivas de autonomía para os povos indígenas recém contatados. (D. Benzi, Ed.) *Indios no Brasil*, p. 121-134.
- Gamboa, C. (2017). Tensiones entre la visión de desarrollo y conservación de las políticas públicas y los derechos de los pueblos indígenas: pueblos indígenas y políticas sobre conservación y extracción en los andes amazónicos. *Tesis doctoral*. Lima: UNMSM.
- García, A. (2003). Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional. En B. Huertas, & A. García (Edits.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios* (p. 11-18). Lima: Tarea gráfica educativa.
- Gómez Isa, F. (2019). La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: un hito en el proceso de reconocimiento de los derechos indígenas. *Revista Española de Derecho internacional*, p. 119-138. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.17103/redi.7>
- Gonzales, O. (2011). El instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer. En L. Giraud, & J. Martín-Sánchez (Edits.), *La ambivalente historia del Indigenismo, campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*, p. 133-158 Lima: IEP. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/235448734>
- Gow, P. (2011). Me deixa em paz: Un relato etnográfico preliminar sobre o aislamiento voluntario dos Mashco. *Revista de Antropología, USP*, 54(1), p. 10-46.
- Hernando, A., Beserra, E., Politis, G., Cantarino, E., & Gonzales, A. (2013). Historia reciente e situação atual dos Awá-Guaja. En *Estudios sobre os Awá: Cacadores-coletores em transição*, p. 25-45. San Luis-Maranhão: IWGIA/EDUFMA.



- Herrera, E. (2015). *Consultoria social para la realización de estudios adicionales de categorización para la actual Reserva Territorial Madre de Dios y la propuesta de un Plan de Protección. Estudio antropológico.* . Lima: WWF.
- Huertas , B. (2010). *Los Pueblos indigenas en aislamiento. Su lucha por la supervivencia y la libertad.* Lima: IWGIA.
- Huertas, B. (2010). *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos indigenas en situación de aislamiento, contacto esporadico y contacto incial de la amazonia peruana.* Lima: Instituto de Promoción Estudios Sociales (IPES) Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Huertas, B. (2014). *Informe de actualización sobre la situación de la Reserva Territorial Murunahua y los pueblos que la habitan.* Lima: Pro Purus/UPPER Amazon.
- Ipince, N., Portugal, N., Torres, L., & Prieto, L. (2016). *Los Pueblos en Aislamiento y Contacto Inicial de la Amazonia Peruana: Mecanismos para la proteccion de sus derechos.* Lima: Ministerio de Cultura/International Resources Group/Engility.
- Kegler, A., & Beck, S. (Productores). (2019). *Fibre del oro en el Perú, el valor de la biodiversidad* [Película]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6PZw8TOPol8>
- Lopez, A. (2011). *Informe sobre contingencia Mashcopiro en el PNM.* Lima: Version PDF.
- Lyon, P. (2003). Dislocacion tribal y clasificaciones linguisticas en la zona del rio Madre de Dios. En B. Huertas, & A. García (Edits.), *Los Pueblos indigenas de*



Madre de Dios, historia, etnografía y coyuntura, p. 36-57. Lima: Tarea Gráfica Educativa.

Mahecha, D., & Franky, C. (2012). Los Nukak, el último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia. En J. Proaño, & C. Franky (Edits.), *Los pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*, p. 202-236. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA/Instituto de Promoción Estudios Sociales, IPES.

Martínez de Bringas, A. (2003). La conquista de América: momento originario en la construcción del sujeto colonial. En *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*, p. 15-22. Bilbao: Universidad de Deusto.

Martínez de Bringas, A. (2006). Los pueblos indígenas ante la construcción de los procesos multiculturales. Inserciones en los bosques de la biodiversidad. En M. Berraondo (Ed.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, p. 64-85. Bilbao: Universidad de Deusto.

Martínez, J. (1987). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Nueva York: Naciones Unidas.

Marzal, M. (1998). *Historia de la antropología. primera parte: Antropología Indigenista* (Vol. 1). Quito: Abya Yaya/Universidad Politécnica Salesiana.

Meggiers, B. (1976). *Amazonia, hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI Editores.

Melo, E., & Carvalho Alves, R. (2015). Indios Isolados o en situación de aislamiento; una mirada geográfica. Recuperado de <https://docplayer.es/36849807-Indios-aislados-o-en-situacion-de-aislamiento-una-mirada-geografica.html>



- Milanez, F. (2018). Rexistencia nas fronteiras do capitalismo/colonialismo: a ecologia politica do aislamiento e da soberania. . *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*.(16), p. 164-175.
doi:<https://digitalcommons.trinity/vol16/iss1/15>
- Ministerio de Cultura. (2019). Los Pueblos Indigenas en situacion de Aislamiento y Contacto Inicial en el Perú. *Materiales de capacitación Cartilla 1*. Lima.
- Ministerio de Cultura. (2020). *Informe N° 000003-2020-DACI-AVC/MC*. Lima.
- Moore, T. (2020). Madre de Dios en la antigüedad. En M. Chavarria, K. Rummenholler, & T. Moore (Edits.), *Madre de Dios: Refugio de pueblos originarios*, p. 24-119. Lima.
- Morales, D. (2019). Investigaciones arqueologicas en el sitio de el Zapotal, Loreto-Perú. *Tesis para optar el titulo de Magister en Arqueologia*. Perú: PUCP.
- Naciones Unidas. (2013). Los pueblos indigenas y el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas. *Folleto informativo N° 9 Rev. 2*.
- Organización del Tratado de Cooperación Amazónica. (2018). *Marco Estrategico para la protección de los pueblos indigenas en aislamiento voluntaria y contacto inicial, compendio de las activiades realizadas en la fase I,(2011-2014) y la fase II (2016-2018)*. Brasilia: OTCA.
- Prieto, L. (2018). *Informe final de consultoria: sistematización de información y análisis de la intervención del Ministerio de Cultura en el alto Madre de Dios, puesto de control Nomole y Megiri*. Lima: No publicado.



- Quispe, M. (19 de setiembre de 2019). <https://www.servindi.org>. Recuperado el 01 de enero de 2020, de <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/11/09/2019/los-piaci-y-su-derecho-lapropiedad->
- Rivas, A. (2017). Los pueblos indigenas aislados del Yasuní, Amazonia de Ecuador: Una estrategia de protección integral y de educacion ambiental . *Tesis doctoral* . Madrid: Universidad Autonoma de Madrid.
- Rivera , E. (2017). ¿Mestizos, Quechuas o Aymaras? dudas y reafirmaciones para una autoidentificación étnico-cultural. *Antropología: revista de investigación, análisis y debate*(4), p. 47-55.
doi:http://casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Rivera.php
- Rummenhoeller, K. (2007). Los pueblos indigenas en aislamiento y contacto inicial: Algunas reflexiones conceptuales. En A. Parellada (Ed.), *Pueblos indigenas en aislamiento voluntario y contacto inicial de la Amazonia y el Gran Chaco*, p. 60-65. Lima: IWGIA.
- Sanchez-Parga, J. (2013). *Que significa ser indigena para el indigena. Mas allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.
- Shepard Jr., G. (1996). *Informe 1. Los grupos indígenas aislados del río Piedras*. No publicado.
- Shepard Jr., G., & Izquierdo, C. (2003). Los Yora/Yaminahua. En B. Huertas, & A. García (Edits.), *Los pueblos indigenas de Madre de Dios: historia, etnografica y coyuntura*, p. 144-155. Lima: Tarea Grafica Educativa.



- Smith, A. (2003). Del ser Piro y el ser Yine: Apuntes sobre la identidad y territorialidad del pueblo indígena Yine. En B. Huertas , & A. García (Edits.), *Los Pueblos Indigenas de Madre de Dios*, p. 127-143. Lima: Tarea Grafica Educativa.
- Smith, A. (2017). Yineru plaji, voces del pueblo indígena Yine, Tradición oral Yine. Cusco. Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco-Ministerio de Cultura, Sub dirección de Industrias Culturales y Artes-Fondo Editorial.
- Soria, C. (2017). Realidad y desafío de la legislación de protección de pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial dentro de las Áreas Naturales Protegidas. En E. Ráez (Ed.), *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA XVII, Mesa temática: derechos ancestrales*, p. 61-107. Lima: SEPIA.
- Stavenhagen, R. (1992). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. *Revista IIDH*, p. 123-143.
- Stavenhagen, R. (2008). Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas. *Revista IIDH*, p. 127-268.
- Téllez, A. (2007). *La investigación antropológica*. Alicante: Editorial Club Universitario .
- Torres, L. (2018). Miradas del aislamiento y del contacto: una crónica sobre los llamados Mashco Piro. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropol of Lowland South America*(16), p. 88-102. doi:
<https://digitalcommons.trinity/tipiti/vol16iss1/8>
- Vaz, A. (2013). *Isolados no Brasil. Politica de Estado: Da tutela para a politica de dereitos- uma qestao resulta?* Brasilia: IWGIA.



Vaz, A. (2019). *Pueblos indígenas en aislamiento en la Amazonía y Gran chaco.*

Informe regional: territorios y desarrollo . Abya Yala.

doi:<http://landislife.org/wp-content/uploads/2019/10/Land-is-life>

Wolkmer, C. (2010). Pluralismo jurídico, Derechos humanos e interculturalidad.

Yachaq, p. 219-231.

Zarzar, A. (1987). Radiografía de un contacto: Los Nahua y la sociedad nacional.

Amazonía Peruana, VIII(14), p. 91-104.