

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



“Construir sobre la marcha, operar sobre la emergencia”:
Construcción de categorías para nombrar pueblos en
contacto inicial y aislamiento voluntario desde el Estado

Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Antropología
que presenta:

Loreta Alva Mansilla

Asesora:

Maria Eugenia Ulfe Young

Lima, 2023

Informe de Similitud

Yo, MARÍA EUGENIA ULFE YOUNG, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis/el trabajo de investigación titulado “Construir sobre la marcha, operar sobre la emergencia”: Construcción de categorías para nombrar pueblos en contacto inicial y aislamiento voluntario desde el Estado, del/de la autor(a), LORETA ALVA MANSILLA

dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 4.%.
16-OCT.-2023.

- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.

- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 16 de octubre de 2023.

.....
Apellidos y nombres del asesor / de la asesora:

ULFE YOUNG, MARÍA EUGENIA

Paterno Materno, Nombre1 Nombre 2

DNI: 07871124

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2749-1036>

Firma:



Dedicatoria

A la selva que vive en la imaginación de mi madre, al inmenso mar que hace lo mismo en la mente de mi padre.

A las personas que no puedo nombrar y que, con su trabajo, construyen y aguantan sobre sus espaldas esta entidad que llamamos Estado. Y, por supuesto, a Mumu (Natalia Verástegui), a Wadushta (Kelsey Neely), y a Mahea Awín, —o como yo la conocí, Metsa Kate— (Carolina Rodríguez)—, por la infinita paciencia, las risas en torno al tema, su dedicación y valentía en su trabajo con pueblos indígenas, y su amorosa ayuda ante mis dudas en torno a los nombres.



Resumen

Esta tesis se enfoca en cómo el Estado y las personas que lo conforman construyen categorías para nombrar y clasificar a pueblos originarios en una situación especial, la de contacto inicial y aislamiento voluntario. Determinar y delimitar los términos de contacto y aislamiento resulta bastante problemático, en tanto la realidad no se alinea con la lógica que el Estado implanta en su función de gobernar y administrar una población. Debido a ello, esta investigación, analiza mediante un lente etnográfico los desencuentros del Estado con el territorio que administra, expresados en las tensiones que existen entre el discurso de quienes ejercen la lógica estatal y las lógicas de a quienes sirve. A través del análisis de documentos oficiales y de las entrevistas con funcionarios y funcionarias e investigadores, esta tesis se propone averiguar cómo la denominación y clasificación de la población en contacto inicial y aislamiento voluntario se torna un ejercicio de poder desde el Estado, a través de la construcción de las categorías, y cómo, a través de *discursos* y *prácticas* las personas que diseñan y construyen estas categorías construyen representaciones sobre estos sujetos. Dichas representaciones y la negociación de las categorías que las componen terminan conformando una escala más en la gobernabilidad implementada desde arriba que puede afectar la vida cotidiana y el acceso a derechos básicos de los sujetos categorizados. Por ello, el propósito de esta tesis es estudiar, no a los pueblos en contacto inicial (PICI), sujetos de innumerables trabajos antropológicos, sino a quienes trabajan analizando, investigando, construyendo e instalando este tipo de políticas y servicios.

Palabras clave: Antropología del Estado, etnicidad, nombre, alteridad, contacto, pueblos en contacto inicial y aislamiento voluntario, Nahua.

Abstract

This thesis analyzes how the State and the people who work for it (civil servants and researchers) construct categories to name and classify indigenous peoples in a special situation, the isolated indigenous people who are in a situation of initial contact or/and “voluntary isolation” in the Peruvian Amazon. Determining and delimiting the terms of contact and isolation is quite problematic, as reality does not align with the logic that the State implements in its function of governing and administering a population. Due to this, this research analyzes, through an ethnographic lens, the disagreements between the State and the people it administers, with the focus put up to the tensions that exist between the discourse of those who exercise the State logic and the logics of the people to whom it serves. Through the analysis of official documents and interviews with civil servants and researchers, this thesis aims to find out how the classification of the population in initial contact and voluntary isolation becomes an exercise of power by the State, through the construction of the categories, and how the people who design and construct these categories build representations about these subjects, through *discourses and practices*. These representations and the negotiation of the categories that compose them end up forming another scale in the governance implemented from above that can affect the daily life and the access to basic rights of the categorized subjects. Therefore, the purpose of this thesis is to study, not the people in initial contact (PICI, in Spanish) who had been subjects of countless anthropological works, but those who work analyzing, researching, building and installing this type of policies and service, in an effort to shed light on how the Peruvian State works and classifies ethnicity.

Keywords: State, ethnicity, alterity, contact, isolated indigenous people, Nahua.

Índice

| | |
|---|-----|
| Resumen | iii |
| Abstract | iv |
| Índice | v |
| Introducción | 3 |
| 1. Justificación | 6 |
| 2. Objetivos de Investigación y Preguntas Principales | 7 |
| CAPÍTULO I | |
| ESTADO DE LA CUESTIÓN (Y DIFICULTADES DE TRABAJAR EL TEMA) | 10 |
| 1. ¿Quiénes Son los Pueblos en Contacto Inicial? | 10 |
| 2. “Contacto” y “Contacto Inicial” | 13 |
| 3. “Aislamiento” | 15 |
| 4. Marco Legal Peruano | 15 |
| 4.1. Normativa sobre Territorialidad | 19 |
| 4.2. El Principio de No Contacto | 24 |
| 5. Marco Legal Internacional | 25 |
| CAPÍTULO II | 28 |
| MARCO TEÓRICO | |
| 1. Los Etnónimos y el Fastidioso Oficio de Nombrar a los Otros | 28 |
| 1.1. Nahua | 33 |
| 1.2. Nanti | 35 |
| 1.3. Iskonawa | 38 |
| 1.4. Amahuaca | 39 |
| 2. Identidad y Etnicidad | 40 |
| 3. Alteridad | 43 |
| 4. Estado | 44 |
| CAPÍTULO III | 48 |
| BALANCE METODOLÓGICO | |
| 1. Técnicas Utilizadas en el Diseño de la Investigación | 48 |
| 1.1. Trabajo de campo y entrevistas | 48 |

| | | |
|--------------------|--|-----|
| 1.2. | Estructura de organización del trabajo | 53 |
| 1.3. | Análisis Crítico del Discurso (ACD) | 56 |
| CAPÍTULO IV | | |
| | EXPERIENCIAS PREVIAS EN SANTA ROSA DE SERJALI | 59 |
| CAPÍTULO V | | |
| | GENTE <i>VULNERABLE</i> FRENTE A UN ESTADO <i>OMNIPOTENTE</i> | 67 |
| 1. | Los Piaci en el discurso oficial | 67 |
| 2. | El Estado en el discurso oficial | 76 |
| CAPÍTULO VI | | |
| | CONSTRUYENDO ETIQUETAS SOBRE LA MARCHA | 81 |
| 1. | “Un Inmenso Desorden”: Consensos y Conflictos | 83 |
| 1.1. | Conflictos sobre las definiciones y la categorización de Piaci | 86 |
| 1.2. | Conflictos sobre la existencia de Piaci, dentro del Estado | 91 |
| 1.3. | Conflictos “externos” ¿Qué tanta injerencia tiene el propio pueblo? | 97 |
| 2. | “Operar sobre la Emergencia”: Protocolos, Confidencialidad y Burocracia | 103 |
| 1.1. | ¿Cómo <i>regular</i> el contacto? | 104 |
| 1.2. | Tensiones dentro del ejercicio del trabajo con Piaci | 106 |
| 3. | “A partir del miedo, se borra a la gente”: ventajas y desventajas de aplicación de la política Piaci | 111 |
| | Conclusiones: “Un proceso irremediable” | 119 |
| | Referencias bibliográficas | 124 |

ÍNDICE DE TABLAS

| | |
|--|----|
| Tabla 1: Clasificación étnica de pueblos en situación de Piaci y PICI | 11 |
| Tabla 2 Tipos de evidencia que sustentan la existencia de los Piaci en un área | 19 |
| Tabla 3: Referencias a Piaci en la legislación países miembros de la OTCA | 25 |
| Tabla 4: “Otras denominaciones” dentro de los grupos nahua en la BPD | 33 |
| Tabla 5: Identificación de informantes y entidades a las que pertenecían | 49 |
| Tabla 6: Matriz de preguntas para entrevista | 51 |



ÍNDICE DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| Figura 1: Extractos del video de difusión “Pueblos Indígenas en situación de Aislamiento y Contacto Inicial | 11 |
| Figura 2 Organigrama del ente rector encargado de la protección a los Piaci | 17 |
| Figura 3: Antiguas RT peruanas y solicitudes de RI, hasta el 2016 | 21 |
| Figura 4: Mapa de Reservas Indígenas actualizado hasta el 2020 | 33 |
| Figura 5: Mapa de las comunidades y centros poblados con población Iskonawa | 39 |
| Figura 6: Comunidad Santa Rosa de Serjali | 65 |
| Figura 7 Relatos nahua y grafías acordadas, para el III Taller de estandarización del Alfabeto Nahua | 65 |
| Figura 8 Celebración de la oficialización del alfabeto de la lengua nahua | 66 |
| Figura 9 Preparación de carteles con el nuevo alfabeto | 66 |
| Figura 10 Aislados | 73 |
| Figura 11 Extracto del Video institucional del MINCUL | 73 |
| Figura 12 Ilustración de SPDA | 74 |
| Figura 13 Infografía Orpio | 74 |
| Figura 14: Captura de pantalla de un video de la Coordinadora para el Desarrollo de Loreto | 93 |
| Figura 15 Captura de pantalla de comentarios con “opiniones ciudadanas” en el portal del proyecto que modifica la Ley Piaci | 94 |

Introducción

*Politics without hope is impossible and hope without politics is a reification of possibility
(and becomes merely religious)*

Ahmed, 2004, p. 184

Esta investigación comenzó siendo un trabajo sobre etnónimos, es decir, sobre los nombres que *nosotros* les ponemos a unos *otros*, para identificarlos mejor. Como lingüista estaba —y sigo aún— deslumbrada por la cantidad de denominaciones que podía recibir un solo pueblo y la cantidad de equívocos a los que estos nombres daban lugar, en especial, entre los pueblos pano, quienes poseen una gran cantidad de este tipo de nombres. Mi ruta de los nombres empezó con los nahua, un grupo étnico que vive en la confluencia de los ríos Mishagua y Serjali, en la cuenca del Bajo Urubamba. Explico aquí las razones de esta fascinación, para que no queden como el mero capricho de una lingüista: el término que le da nombre al pueblo (*nawa*) puede tener diversas acepciones; desde ‘foráneo’ o ‘extranjero’, hasta ‘enemigo’, o ‘persona blanca’. Esta maraña de significados entrecruzados llamó mi atención durante un trabajo realizado para la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (Digeibira) del Ministerio de Educación (Minedu) el 2016. Mi primera aproximación al trabajo con pueblos en contacto inicial consistió en investigar particularidades fonéticas y fonológicas del idioma nahua, que después se verían plasmadas en la *oficialización* del alfabeto Nahua, pero esa es otra historia. Durante el mes que pasé en Santa Rosa de Serjali pude observar los encuentros y desencuentros de los nahua con las entidades encargadas del territorio que ocupan (la Reserva Nahua Kugapakori Nanti). Por si no fuese poco, además de estos significados, los nahua son ahora también un *pueblo en contacto inicial*, (en adelante, PICI) es decir, que, para el Estado peruano, (al menos en los documentos referidos a los PICI) los nahua son uno de los cuatro pueblos— junto a los amahuaca, los iskonawa, los nanti y los kirinteri matsigenka— que, alguna vez se encontraron en situación de aislamiento, pero que en la actualidad han iniciado un proceso de relacionamiento con los demás integrantes de la sociedad nacional (Ipince et al. 2016) cumpliendo una serie de criterios que los califican dentro de esta etiqueta.

Muchos de nosotros viviremos nuestros años sobre este país, sin sospechar siquiera la diversidad de pueblos que somos, en el sentido de que lo que no vemos simplemente *no existe*. Es esta la situación de los pueblos indígenas categorizados bajo esta etiqueta, y lo que parece un mero símil literario es una realidad descarnada, pues al no ser una población percibida como “importante”, sus necesidades suelen pasar a un segundo plano en la agenda política nacional. Es natural que a una le fascine lo que no conoce: los lingüistas a menudo somos presa fácil de la sonoridad, la aliteración y la magia que los nombres poseen. Sin embargo, durante el desarrollo de mi trabajo para dos ministerios peruanos, pude observar que la Amazonía presentaba, además de desafíos académicos, temas mucho más urgentes. Ante la constante amenaza hacia los territorios indígenas, el Perú, a partir de la década del noventa, ha venido realizando una serie de esfuerzos, algunos más exitosos que otros, para crear una normativa orientada hacia la protección de los PICI y Piaci (Barclay y García Hierro, 2014). Primero se realizó la adecuación de la Ley de Comunidades Nativas, para la creación de las primeras reservas territoriales. Posteriormente, en 2005, ante las presiones políticas que suscitó la ampliación del proyecto gasífero de Camisea en el área de la Reserva Kugapakori Nahua Nanti (en adelante, la RTKNN) se creó la Comisión Especial encargada del “Anteproyecto de Ley para Protección de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario o Contacto Inicial”, mediante el Decreto Supremo n.º 024-2005- PCM (Mendoza Rázuri, 2020). Luego, en 2006, el Perú se convirtió en el primer país de Sudamérica en contar con una ley específica para la protección de pueblos en contacto inicial y aislamiento voluntario (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana [Aidesepe] 2017; Mendoza Rázuri, 2020): la Ley Piaci, a partir de la cual se implementan una serie de normas reglamentarias¹ cuyo objetivo era incorporar y definir el principio de “no contacto” a los planes de trabajo de algunos sectores del Estado (Ministerio de Cultura [Mincul], 2014, 2015; Ministerio de Relaciones Exteriores, 2018).

Hacia el 2022, a pesar de que la normativa existente respalda la protección estatal a Piaci y PICI, se presentaron varios desafíos. Por ejemplo, recientemente, se aprobó el estudio previo de reconocimiento para la Reserva

¹ Para un mayor detalle de estas normas, ver la sección 2.4 de este documento.

Indígena Napo - Tigre que demuestra la existencia de población aislada en la zona, perteneciente a cinco grupos étnicos (Aideseq, 26 de julio de 2022). Sin embargo, la Coordinadora Regional por el Desarrollo de Loreto (CDL), viene realizando una campaña de oposición a la creación de estas reservas² a través de redes sociales y comunicados públicos con carácter *oficial*, donde enumeran las razones por las cuales “el pueblo Loretano” estaría en contra de afirmar, que, en efecto, existe población Piaci en la zona. Esta campaña de abierta desinformación resulta más preocupante si se considera, que el Gobierno Regional de Loreto (Gorel) ha otorgado concesiones forestales y títulos habilitantes para el aprovechamiento forestal en zonas que pertenecen a reservas indígenas Piaci y en áreas que se encuentran en proceso de creación y categorización, dentro del departamento de Loreto (Orpio, 13 de julio de 2022), lo que constituye una clara vulneración a los derechos de los pueblos Piaci.

Como exfuncionaria estatal e hija de servidores públicos, había presenciado de primera mano este tipo desencuentros entre las lógicas estatales y las de las personas a la cual el Estado sirve; en el día a día de aplicar las políticas, surgen enormes inconvenientes entre nuestra concepción de servicio y la de los pueblos a los cuales se supone servimos. Para tratar de responder estas inquietudes, esta investigación se centra en averiguar cómo la denominación se torna un ejercicio de poder desde el Estado, a través de la construcción de las categorías de Contacto Inicial, y cómo, a través de *discursos* y *prácticas* las personas que diseñan y construyen estas categorías construyen también políticas en torno a estas representaciones (y de paso, construyen al Estado mismo). Estas representaciones terminan por conformar una escala más en la gobernabilidad implementada desde arriba, lo cual puede afectar la vida cotidiana y el acceso a derechos básicos de los sujetos categorizados. Por ello, el propósito de esta tesis es estudiar a quienes trabajan analizando, investigando, construyendo e instalando este tipo de políticas y servicios. Me propongo tratar de resolver las preguntas planteadas mediante el estudio de esta relación, entre el Estado y los Piaci, que ha sido instaurada desde el abarcamiento vertical y que ha traído a los pueblos protegidos una serie de beneficios, pero también problemas.

² Ver el siguiente enlace, <https://www.facebook.com/103356001493282/videos/578874133690394/>

1. Justificación

Tengo muy presente que categorizarnos y nombrarnos nunca ha sido una tarea sencilla en el Perú, precisamente por la multiculturalidad de los pueblos que somos y habitamos este territorio. Desde la Colonia, a pesar de tener una serie de denominaciones propias para los grupos humanos que vivían en este territorio, se optó por adoptar la denominación de *indio* para la población originaria, producto del malentendido entre colonizadores y colonizados y del desprecio hacia las lenguas descubiertas (Todorov, 1987). Luego, durante el devenir de la República, la manera de nombrar a las personas y los grupos que estas forman, en lugar de evolucionar, heredó rasgos coloniales que hasta el día de hoy ocasionan problemas sociales: desde definiciones académicas con las cuales las organizaciones indígenas no se sienten de acuerdo porque las consideran peyorativas hasta conflictos políticos por el nombre (Méndez, 2002). Desde mi perspectiva, hasta que la Ley del Derecho a la Consulta Previa fue promulgada el 2011, hubo poco o nulo interés en la delimitación del nombre de los pueblos indígenas: la tarea de nombrarlos estuvo relegada a la Academia, e incluso, recayó en instituciones con otros intereses como el Instituto Lingüístico de Verano. Luego de la celebración del Bicentenario, la construcción de una verdadera ciudadanía necesita entender cómo han sido imaginadas y nombradas las culturas y las categorías de las cuales formamos parte. Afrontar los procesos del nombre no es sencillo, si es que se tiene en cuenta que la clasificación aparentemente rígida con la cual el Estado peruano mantenía aparte de la ciudadanía a la población indígena, no era sino una categoría “porosa y débil”, lo cual llevó a muchos de nosotros a rechazar la etiqueta de ‘indígena’ y cambiarla por la de ‘cholo’ o ‘mestizo’, aparentemente más fácil de digerir (Callirgos, 2018).

Por esta razón, mi investigación, como todas las etnografías, tiene una motivación fuertemente personal. En esta fascinación por los nombres se esconde el hecho de que nunca supe qué categoría me corresponde marcar a mí dentro de un censo o una encuesta. Para quien ha sufrido en carne propia el racismo que nos toca en este país, cual si fuese una cuota que se nos asigna al nacer, las categorías y los nombres, los gentilicios y hasta los insultos, constituyen una manera de tratar de clasificar y ordenar ese campo de batalla en el que se convierte la identidad en el Perú. Pensar en eso puede parecer una

ocupación ociosa, hasta que se piensa en que nuestro país se construyó sobre la base de este tipo de clasificaciones, y, hasta hace unos cincuenta años, el categorizarse dentro de una determinada casilla podía significar el acceso a una vida más digna de la que se tenía. Contestar estas preguntas significa reflexionar sobre cuestiones que hoy en día parecen estar en boca de todo el mundo, como 'interculturalidad' e 'interseccionalidad', las cuales contrastadas con la vida día a día en el Perú, parecen categorías vacías. El propósito ideal de la tesis, cuando empecé a escribirla, era tratar de devolverle el sentido, mediante la investigación, a los nombres que usamos para llamarnos entre nosotros. Con el desarrollo de la propia investigación entendí que este, no solo resultaba demasiado ambicioso, sino que palidecía al ser contrastado con las noticias sobre las personas viviendo en reservas territoriales: asesinatos, tráfico de personas, contaminación por mercurio, desnutrición crónica, abusos de empresas y depredación del territorio por parte de madereros, mineros y narcotraficantes. Tengo la esperanza de que esta investigación, con sus modestas interrogantes, pueda constituir un aporte que reflexione sobre cómo es que el Estado peruano organiza a su población y aporte en algo a la elaboración de políticas públicas para pueblos indígenas.

2. Objetivos de Investigación y Preguntas Principales

Esta tesis tiene como preocupación principal el investigar cómo es que se construyen las categorías de "contacto inicial" y "aislamiento voluntario" desde la percepción y los discursos de los funcionarios del Estado e investigadores relacionados al tema. Asimismo, constituye una preocupación derivada de este objetivo principal, el averiguar cómo el Estado clasifica y construye políticas con base en estas percepciones y representaciones. Por último, también me interesa el explorar cómo es que esta construcción de categorías influye en la vida cotidiana y el acceso a derechos de estos pueblos, desde la perspectiva de las personas que construyen estas categorías. A través del análisis de los distintos casos (nantí, nahua, iskonawa, yaminawa, amahuaca), cuya experiencia es narrada desde la percepción que funcionarios e investigadores poseen sobre su trabajo), este trabajo parte desde las preguntas iniciales de investigación (*¿Quiénes son considerados PICI o Piaci para el Estado? ¿Los que pertenecen al pueblo tienen alguna injerencia en la etiqueta? ¿Qué otros actores influyen en esta decisión? ¿Qué sucede al entrar en estas categorías? ¿Cómo es la relación de los pueblos PICI/Piaci con el Estado? ¿Cómo se representan estas categorías*

en los discursos producidos sobre el Estado? ¿Qué nos dicen estas representaciones sobre la construcción de la etnicidad en el Estado? ¿Qué nos pueden decir estas representaciones y discursos sobre el mismo Estado? ¿Cuál es la percepción que tienen los actores Estatales sobre esta clasificación?) y se propone averiguar cómo los funcionarios Estatales, e investigadores asociados construyen representaciones sobre los pueblos PICI y Piaci, que luego son legitimadas por el carácter oficial de quienes las emiten. Si los principales fines de hacer incidencia étnica en instrumentos estatales es la implementación de políticas públicas para el beneficio de la población, esta tesis se interesa en qué es lo que tienen que decir los promotores y constructores de estas políticas sobre su trabajo. Debido a ello, uno de los objetivos secundarios de esta investigación es describir las mejoras (y las desventajas) que ha tenido el proceso de formación de políticas sobre Piaci y PICI, desde el punto de vista de los trabajadores encargados de elaborar e implementar estas políticas y, a la vez, tratar de contestar, si es que en efecto han constituido una mejora para las vidas de los pueblos a las cuales protege.

Por último, este trabajo pretende contribuir, modestamente, a la construcción de un debate sobre la medición de pertenencia a un grupo étnico con fines estatales; si bien existe un avance significativo en el Perú en el diseño de instrumentos para la recolección de información sobre esta pertenencia, aún no existe una conversación en torno a qué se está midiendo y con qué fines: La selección de estas categorías y etiquetas debería, idealmente, tener en cuenta la particularidad de que, en nuestro país, las identidades étnicas no siempre constituyen una etiqueta (Valdivia, 2011)³. Además, en nuestro país en los únicos casos en los que la variable étnico-racial calza exactamente con lo que llamamos “identidad étnica” es en los registros e instrumentos censales que vienen del Estado, normalmente con dos propósitos: “reconocer la dimensión demográfica de los grupos étnicos (definidos como tales) e identificar a los miembros de esos colectivos a través de las afiliaciones étnicas” (Valdivia, 2011, p. 14). A pesar de la falta de discusión sobre el cómo medir esta dimensión y qué es lo que representa para el Estado ser incluido o no dentro de estas categorías,

³ Por ejemplo, muchas de estas etiquetas usadas para categorizar poblaciones andinas son básicamente gentilicios que tienen como referente la comunidad de origen, lo cual no quiere decir que esta denominación carezca de un significado cultural.

consideramos que las iniciativas, relativamente recientes, de autoidentificación étnica estatal (Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI], 2008, 2017) representan un avance respecto de las motivaciones anteriores del Estado peruano para registrar información étnica de la población, ya que anteriormente estas se encontraban únicamente orientadas a la clasificación con fines tributarios o de control político, o para la promoción de la “inclusión” o integración nacional bajo un patrón de aculturación (Valdivia, 2011).



Capítulo I. Estado de la Cuestión (y Dificultades de Trabajar el Tema)

Como hemos mencionado previamente, existe una normativa dentro del Estado peruano que reconoce y protege los derechos de los pueblos catalogados como Piaci. Sin embargo, uno de los principales desafíos de trabajar en una de las zonas cultural y lingüísticamente “más diversa del mundo”⁴, y con “una de las políticas más inestables”⁵ del continente es que, a pesar de que existen definiciones esbozadas desde el Estado, no existe un consenso sobre qué exactamente constituye una población en contacto inicial. ¿Cuándo se abandona —si es que se llega a hacerlo— este tipo de contacto? ¿Cómo se define qué poblaciones entran en esta categoría? ¿Qué diferencia a estos pueblos de los categorizados en situación de “aislamiento voluntario”? Esta sección tiene como propósito definir quienes son los Piaci, oficialmente, para el Estado peruano, y tener un marco de referencia para una de las preguntas de esta investigación (*¿Quiénes son considerados Pici/Piaci para el Estado peruano?*), que, en las subsiguientes secciones será contrastado con la información brindada en las entrevistas. Asimismo, esta sección propone cómo aproximarnos a los dos conceptos, de “aislamiento” y “contacto” que se aplican a la población clasificada como tal, así como revisar su aplicación dentro de la normativa existente.

1. ¿Quiénes Son los Pueblos en Contacto Inicial?

Ribeiro (1957), propone una clasificación sobre las cuatro etapas que existirían entre la “asimilación” de un pueblo indígena y la “integración” de este a una sociedad mayor: en primer lugar, existe un escenario de *post contacto*, el cual se entiende como el momento inmediato posterior al establecimiento de un contacto *intermitente*. Ribeiro menciona que al analizar este tipo de procesos debe valorarse la temporalidad y tomar en cuenta el periodo de tiempo de contacto establecido por el pueblo indígena, sea este *intermitente* o *permanente*. Por contacto *intermitente*, se entiende a la situación de aquellos pueblos que, según Ribeiro, vivían en regiones que comenzaban a ser alcanzadas por la expansión de la sociedad mayoritaria, y que debido a eso, establecían relaciones en calidad de mano de obra, pero que aún mantenían cierto grado de autonomía cultural respecto de la sociedad mayoritaria y a través del contacto con esta

⁴ Entrevista personal con Roberto Zariquiey, 01 de setiembre de 2022.

⁵ Entrevista personal con Oscar Espinosa, 08 de setiembre de 2022.

habían adquirido nuevas necesidades “cuya satisfacción solo era posible a través de las relaciones establecidas con *los civilizados*”(1957, p.11, énfasis añadido). Mientras que, al referirse al *contacto permanente*, Ribeiro precisa que este refiere a la situación de los pueblos que mantenían una “comunicación directa y permanente con grupos más numerosos y representantes de la sociedad mayoritaria”. Estos grupos habían perdido gran parte de su autonomía cultural, y se encontraban en una relación de dependencia de las mercancías y productos industriales de la sociedad mayoritaria, pero a pesar de eso, conservaban costumbres tradicionales “compatibles con su nueva condición” (1957, p.13). Finalmente, se encuentra la situación de *integración* del pueblo a la sociedad mayoritaria, en donde, el pueblo, al haber experimentado todas las situaciones anteriores, y conseguido sobrevivir en medio de la sociedad mayoritaria, se había incorporado totalmente a la vida económica de esta, y se encontraban confinados a pedazos de su antiguo territorio, o bien han sido despojados de sus tierras (Ribeiro, 1957, p.13). Existen también algunos casos donde los grupos indígenas establecen contactos *selectivos*, en los cuales, después de haber experimentado contactos negativos, resuelven “volver al aislamiento como medida de protección”. (Vaz, 2012, p.22).

Figura 1

Extractos del video de difusión “Pueblos Indígenas en situación de Aislamiento y Contacto Inicial



Nota. Tomado de *Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI)*, Mincul (8 de octubre de 2020).

Por su parte, el Estado peruano define a los pueblos en contacto inicial (PICI) como aquellos pueblos indígenas que, “si bien anteriormente fueron pueblos en aislamiento, por alguna razón, voluntaria o no han comenzado un proceso de interrelación con los demás integrantes de la sociedad nacional” y que “no conocen plenamente el funcionamiento de la sociedad mayoritaria”, así como “no comparten nuestros patrones y códigos de interrelación social”. (Ipince et al. 2016, 17). Esta definición, dentro de un material de difusión elaborado por el Ministerio de Cultura⁶ hace incidencia en que, según la Comisión Internacional de Derechos Humanos, el término “inicial” no refiere a la temporalidad del contacto, sino más bien al poco grado de interacción tienen los PICI con la población no indígena⁷. El Perú, a través del Decreto Supremo n.º 001-2014-MC, reconoce a tres pueblos indígenas en contacto inicial: los yora (nahua), los matsigenka (nanti y kirineri) y los amahuaca, como puede apreciarse en la siguiente tabla⁸:

Tabla 1

Clasificación étnica de pueblos en situación de Piaci y PICI

| Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento | Pueblos Indígenas en Situación de Contacto Inicial |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Isconahua • Mashco Piro • Machiguenga (Nanti) • Mastanahua • Murunahua • Chitonahua • Otros 3 pueblos indígenas cuya pertenencia étnica no se ha podido identificar | <ul style="list-style-type: none"> • Yora (Nahua) • Machiguenga (Nanti y Kirineri) • Amahuaca |

⁶ *Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: Mecanismos para la protección de sus derechos* (2016). Documento elaborado por el Ministerio de Cultura.

⁷ “Al respecto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) advierte que el término “inicial” no debe ser entendido como un término temporal, sino como un término que hace referencia al poco grado de contacto e interacción que tienen dichas poblaciones con la sociedad mayoritaria no indígena, el cual puede durar indefinidamente” (Ipince et al. 2016, p.17; CIDH, 2013)

⁸ Esta clasificación no incluye a los pueblos aewa, taushiro, tagaeri, taromenane y záparo, debido a que el decreto supremo que los reconoce, el D.S. n.º 010-2022-MC, fue aprobado recién en julio del 2022. Asimismo, testimonios de las personas entrevistadas para esta investigación sugieren que habría personas kakataibo, asháninka y matsés en situación de contacto inicial, lo cual no está reconocido de manera oficial.

Nota. Tomado de *Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: mecanismos para la protección de sus derechos* (p. 17), Ipince et al., 2016, Ministerio de Educación.

Asimismo, la Base de Datos de Pueblos Indígenas y Originarios (BDPI) del Mincul, en su entrada para el pueblo iskonawa, refiere que existen personas del pueblo en situación de contacto inicial, así como en aislamiento voluntario, al interior de la Reserva Territorial Iskonawa (Mincul, 2022). Estos pueblos, diferentes entre sí y pertenecientes a dos grandes familias lingüísticas (pano y arawak), comparten para el Estado peruano las siguientes características:

- Se encuentran altamente integrados en los ecosistemas en los que habitan y de los cuales forman parte, manteniendo una estrecha relación de interdependencia con el medio ambiente en el que desarrollan sus vidas y su cultura.
- Poseen un profundo conocimiento de su medio ambiente lo que les permite vivir de manera autosuficiente de generación en generación.
- No conocen el funcionamiento de la sociedad mayoritaria, razón por la que se encuentran en una situación indefensa y de extrema vulnerabilidad ante los diversos actores que podrían acercárseles.
- Son altamente vulnerables en cuanto a su salud, demografía, territorio, sociedad y cultura.
- Sus territorios sufren amenazas que ponen en peligro directamente el mantenimiento de sus culturas y sus formas de vida. (Ipince et al., 2016, p.18)

Además, Mendoza Rásuri (2020), en su tesis sobre los mecanismos adoptados por el Estado para la protección de Piaci y PICI, menciona que los PICI poseen como un denominador común las historias contadas sobre el contacto, las cuales son, en la mayoría de los casos, traumáticas. Ya que la dificultad más común que se encuentra entre las personas que trabajan con pueblos PICI y Piaci suele ser el debate sobre cómo clasificar el momento de transición entre el aislamiento al contacto inicial, es necesario que entendamos a qué nos referimos específicamente por *contacto* y *aislamiento*, lo cual pasaremos a especificar en la siguiente sección.

2. “Contacto” y “Contacto Inicial”

Los criterios de término entre una situación de aislamiento y el inicio del contacto no han sido delimitados de manera oficial para el Estado peruano, hasta la fecha. Tampoco existe una delimitación sobre cuando es que ocurre el tránsito al “contacto definitivo”, si es que este llega ocurrir alguna vez (Mendoza Rásuri,

2020). Es decir, no existe en ningún documento estatal, ni tampoco se especifica en ninguno de los decretos supremos o ministeriales relativos a PICI o Piaci el cuándo un pueblo clasificado como PICI o Piaci dejaría de serlo para convertirse *solamente* en un pueblo indígena. Por ello, en primer lugar, es necesario que definamos algunas ideas en torno al concepto de “contacto”. Es necesario reconocer que nuestras concepciones en torno a la definición se encuentran fuertemente asociadas a un escenario colonial, en el cual el contacto se concibe siempre como un encuentro entre un indígena y un no indígena, donde se implica que ambos son esencialmente diferentes. Rodríguez Alzza (2017) discute, en su tesis de maestría, las nociones de “contacto” y “aislamiento” puesto que estas suelen definirse en base al contacto que tienen los pueblos indígenas con la sociedad no indígena y no, por ejemplo, en base al grado de contacto que nosotros tenemos con los pueblos indígenas. Dada esta asunción preliminar de la diferencia que existiría es que se asume una serie de jerarquías distintas en este encuentro: existe siempre un “contactador” y un “contactado”. (Rodríguez Alzza, 2017). Existen varias maneras de interpretar este encuentro. La primera de ellas es pensar en el contacto como un uso constituido en la política pública peruana que utiliza las categorías sujeto de análisis de esta investigación: “contacto inicial”, “no contactado”, “aislamiento” para así clasificar a los pueblos indígenas según su grado de mayor o menor interacción con el resto de la sociedad peruana (Rodríguez Alzza, 2017; Ipince et al., 2016). Dentro de este planteamiento, el contacto es interpretado como si fuese un punto de partida, sobre el cual se suceden eventos lineales en el tiempo:

Casi siempre el “contacto” es planteado como un evento único y puntual, que implica, necesariamente, una constatación física de los entes que se encuentran. De manera más clara, es aquel individuo que toma el rol de “contactador” quien debe constatar físicamente al otro. (Rodríguez Alzza 2017, p. 52)

A pesar de las limitaciones que este uso ofrece al enmarcar el contacto como lo que sucede únicamente durante ese encuentro, y de la verticalidad que connota, es válido señalar que este también ofrece una posibilidad nueva para el Estado peruano, ya que estaría reconociendo la posibilidad de que las personas “contactadas” decidan “romper” con este contacto y volver a un estado previo de aislamiento (Rodríguez Alzza, 2017). Por otro lado, se encuentra la postura bajo la cual analizamos el contacto dentro de esta investigación, es decir,

se plantea el fenómeno del contacto como una serie de procesos constituidos: un *continuum* de los encuentros entre indígenas y otros (Rodríguez Alza, 2017). Debido a eso, al hablar de ‘contacto’ en esta tesis, no solo nos referiremos a el momento específico del “primer encuentro”; más que situarlo temporalmente, lo definiremos como “un proceso de idas y venidas, aperturas y cierres” (Pérez Gil, 2011, p.85).

3. “Aislamiento”

La permanencia de representaciones ambiguas sobre las nociones de aislamiento, autenticidad y pureza, articuladas a las de **fragilidad, inocencia y marginalidad** [énfasis añadido] condicionan las relaciones que históricamente mantiene nuestra sociedad con esos grupos. Ampliar el debate en torno a estos conceptos, que exceda el círculo restringido de los especialistas, es un desafío permanente para la antropología y sobre todo para la etnología (Tikin Gallois, 1994, p.12).

La noción de contacto solía implicar que existen sujetos fuera de este encuentro, o “no contactados”. Aunque el término es utilizado, de manera desafortunada, en la esfera pública⁹ para describir a las personas en situación de aislamiento voluntario, ha caído en desuso debido a las implicancias peyorativas que este posee. Coincidimos con otros autores (Shepard 2003; Barclay y García Hierro 2014, Rodríguez Alza, 2017; Huertas 2020) en que no existe ninguna población humana “no contactada” y que esta definición solo contribuye a perpetuar construcciones romantizadas sobre la vida de los pueblos indígenas. El aislamiento, así como las demás categorías a las que nos referimos dentro de esta investigación, hace referencia a una situación contemporánea de respuesta ante hechos históricos (Barclay y García Hierro, 2014). El evitar la relación con el resto de los individuos de una nación, tiene como propósito principal el salvaguardar las condiciones de vida, ya que, en la experiencia de estos pueblos, este relacionamiento ha sido sumamente traumático (Barclay y García Hierro 2014; Santos Granero y Barclay, 2002; Huertas 2020). El Estado peruano, reconoce esta figura bajo el nombre de “aislamiento voluntario” y se refiere así a aquellos pueblos que decidieron cortar el contacto con la sociedad nacional. El calificativo de *voluntario* se utiliza para remarcar el derecho a la autodeterminación de estos pueblos indígenas y señalar su derecho a

⁹ Recordemos el texto del expresidente García: “contra el petróleo, han creado la figura del nativo selvático 'no conectado' (García Perez, [2007] 2021).

mantenerse al margen de la sociedad mayoritaria. Si bien no se puede determinar en todos los casos por qué estos pueblos han tomado la decisión del aislamiento, en la mayoría de los casos lo que sucede es que el grupo mantuvo cierta relación con otros integrantes de la sociedad y decidió interrumpirla debido a la naturaleza violenta de estas relaciones. Constituyen un ejemplo de estos encuentros violentos las correrías de los caucheros para someter a pueblos a trabajo forzado, así como las epidemias que diezmaron a los miembros de su pueblo o el escapar del alcance de las misiones (Ipince et al., 2016). Las personas pertenecientes a esta categoría suelen utilizar una diversidad de estrategias para mantener este aislamiento, las cuales incluyen la elección de territorios remotos y con condiciones agrestes para vivir, el mantener un estilo de vida nómada o el rechazar el encuentro con individuos de la sociedad mayoritaria mediante acciones de defensa. Incluso, este rechazo a la interacción puede ser tal, que “resulta difícil encontrar evidencias de su existencia dentro del territorio” (Torres Espinoza, 2019, p.88). El vivir bajo esta situación tiene un coste muy alto: los Piaci no solo se encuentran constreñidos a vivir en áreas consideradas como “marginales”, sino que sus desplazamientos “se ven restringidos en la medida que las fronteras estatales (y las ilegales) avanzan sobre su territorio” (Barclay y García Hierro, 2014, p.9). Así, la presencia estatal no es lo único que se cierne sobre los territorios de los Piaci: varios líderes indígenas han denunciado la construcción de carreteras ilegales en la zona del corredor Alto Purús-Manu, que alberga cuatro reservas indígenas (Sociedad Peruana de Derecho Ambiental [SPDA], 04 de noviembre de 2021), así como el avance del narcotráfico en territorios supuestamente protegidos, lo que resulta en los asesinatos, cada vez más frecuentes, de defensores indígenas (Santos, 10 de noviembre de 2021; Sierra Praeli, 01 marzo 2021; Vélez Zuazo y Torres, 22 de setiembre de 2022). Asimismo, debido a la situación de aislamiento, los Piaci ven limitados sus intercambios sociales y culturales, esto, sin mencionar lo que implica para la salud mental de cualquier individuo el vivir en un estado de miedo constante. Por todo lo mencionado, el aislamiento no puede tratarse de una disposición cultural y, mucho menos, ser una situación deseable, sino que constituye ante todo una medida de protección de la propia vida. Por otra parte, también se reconoce en situación de aislamiento a pueblos que, a pesar del rechazo a relacionarse con otros individuos, incluyen dentro de sus estrategias

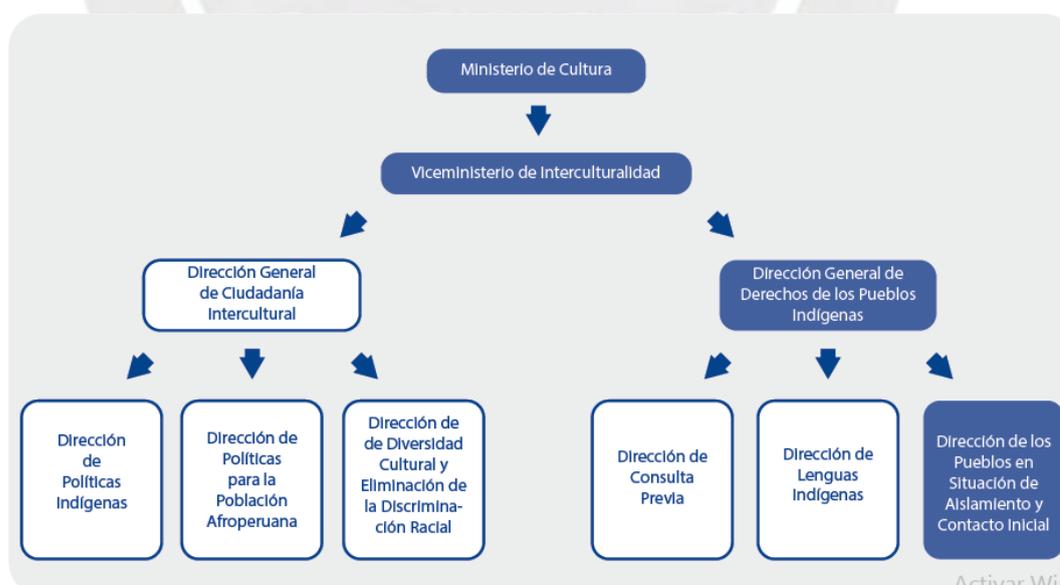
de supervivencia los acercamientos a comunidades y/o campamentos. En estas incursiones los Piaci consiguen herramientas de metal, ropa y algunos alimentos que incorporan a su dieta. De esta manera, puede observarse que el término aislamiento es aplicable a grupos diversos que poseen diferentes estrategias de supervivencia (Torres Espinoza, 2019).

4. Marco Legal Peruano

La normativa peruana establece que el Mincul es el ente rector en materia de interculturalidad e inclusión de pueblos indígenas. Como tal, este organismo se constituye como el órgano técnico especializado en materia indígena para el Poder Ejecutivo, y todos los procesos relacionados se ejecutan a través de su Viceministerio de Interculturalidad (VMI), el cual articula las políticas públicas para protección de Piaci, en coordinación con otros sectores como Salud, Agricultura, Energía y Minas, entre otros. (Ipince et al., 2016). El VMI es el responsable de formular políticas, programas y proyectos dentro de la normativa nacional que protege a los Piaci, a través de sus direcciones de Dirección General de Ciudadanía Intercultural (DACI) y su Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas, como puede apreciarse en la Figura 2:

Figura 2

Organigrama del ente rector encargado de la protección a los Piaci



Nota. Tomado de *Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: mecanismos para la protección de sus derechos* (p. 35), N. Ipince et al., 2016, Ministerio de Educación.

El primer antecedente de normativa específicamente dirigida a los Piaci ocurre con la Ley n.º 20653, “Ley de Comunidades Nativas de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva”, promulgada en 1974. Esta ley establecía en su quinta disposición transitoria que para “los pueblos en situación de contacto inicial y esporádico con los demás integrantes de la comunidad nacional” (Congreso del Perú, 1974), se establecería un área territorial provisional, en consonancia con sus “modos tradicionales de aprovechamiento de los recursos naturales” (Ipince et al., 2016, p. 40). Luego, en 1978, se publicó el Decreto Ley n.º 22175, “Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva”, el cual derogaba la ley anterior, pero rescataba su quinta disposición. De esta manera, la norma preveía distintas situaciones culturales con distintos procesos de demarcación, y establecía la diferencia entre (a) comunidades estables y sedentarias, y (b) comunidades con patrones dinámicos y nómadas. Por su parte, el Decreto Legislativo n.º 22175, establece también un tercer mecanismo en estos procesos de demarcación llamado “reserva del Estado”, cuyo fin era la titulación de estos territorios; sin embargo, este no condicionaba la titulación al cambio del patrón de asentamiento a uno sedentario. (Barclay y García Hierro, 2014).

Es en el marco de esta última ley que se establecen, entre 1990 y 2003, como un mecanismo de protección para la vida de los pueblos en aislamiento y contacto inicial, cinco reservas territoriales. Sin embargo, aún se requería de un marco legal mucho más desarrollado para lograr una protección más adecuada de estos pueblos. Por eso, en marzo del 2005, la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) aprobó la creación de la Comisión Especial (Decreto Supremo n.º 024-2005-PCM, PCM, 2005) que se encargaría de formular el anteproyecto de ley para la regulación del régimen y protección de los Piaci, el cual deriva finalmente en la Ley n.º 28736, “Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial” (Ipince et al., 2016; Mendoza Rásuri, 2020). De acuerdo con esta Ley, se establece una nueva figura territorial, la de la reserva indígena, para ampliar la protección a los territorios habitados por los Piaci, ya que esta nueva figura incluye la intangibilidad del territorio y reemplaza la antigua “reserva territorial”. En la siguiente sección se definen con mayor detalle cuáles son y en qué consisten las mencionadas figuras territoriales para la protección de los territorios Piaci.

4.1. Normativa sobre Territorialidad

Como se mencionó previamente, a partir de la década de los noventa, el Perú adoptó una serie de acciones dirigidas a la protección y al reconocimiento de las poblaciones Piaci. Mediante el Decreto Ley n.º 22175, se crearon cinco reservas territoriales (en adelante, RT), con el objetivo de garantizar una protección mucho más adecuada para los habitantes de los territorios. A pesar de esta disposición, esta creación no estuvo acompañada de medidas estatales pertinentes para su protección (Mendoza Rásuri, 2020). Por lo que, en 2016, mediante el Decreto Supremo n.º 007-2016-MC, se establecen las primeras tres reservas indígenas para Piaci. Actualmente, las figuras territoriales que protegen la existencia son de tres tipos: RT, Áreas Naturales Protegidas (Ipince et al., 2016) y Reservas Indígenas (o las respectivas propuestas de estas)

Las Áreas Naturales Protegidas (en adelante, ANP) son definidas como aquellos espacios del territorio nacional que son reconocidos y declarados para la conservación de la diversidad biológica del país, así como también para “valores asociados de interés cultural, paisajístico y científico” (Ipince et al., 2016, p.22). Cuando se categoriza un ANP como tal y se *presume* la existencia de Piaci en el área, el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (Sernanp) le solicita una opinión técnica al VMI del Mincul, para lo cual se recolecta una serie de evidencias (ver Tabla 3). Si se determina que la evidencia presentada logra comprobar la existencia de Piaci dentro del área, el VMI se reconoce como la máxima autoridad para la garantía de protección de estos pueblos, por lo cual el Sernanp debe coordinar previamente cualquier acción que piense ejecutar en el territorio. En nuestro país, son seis las ANP¹⁰ que albergan población Piaci, y, a pesar de que su creación se encuentra ligada principalmente a objetivos de conservación de la biodiversidad, en aquellos casos en los cuales la población Piaci superpone sus zonas de asentamiento y/o desplazamiento con el área delimitada, se incluye también la protección de los derechos de los Piaci dentro de la reglamentación de estas áreas (art. 40 del reglamento de la Ley N.º 28736; Ipince et al., 2016; SPDA, 2020).

¹⁰ El Parque Nacional del Manu, el Parque Nacional Alto Purús, el Parque Nacional Cordillera Azul, la Reserva Comunal Purús, el Santuario Nacional Megantoni y el Parque Nacional de Sierra del Divisor. (SPDA, 2020)

Tabla 2

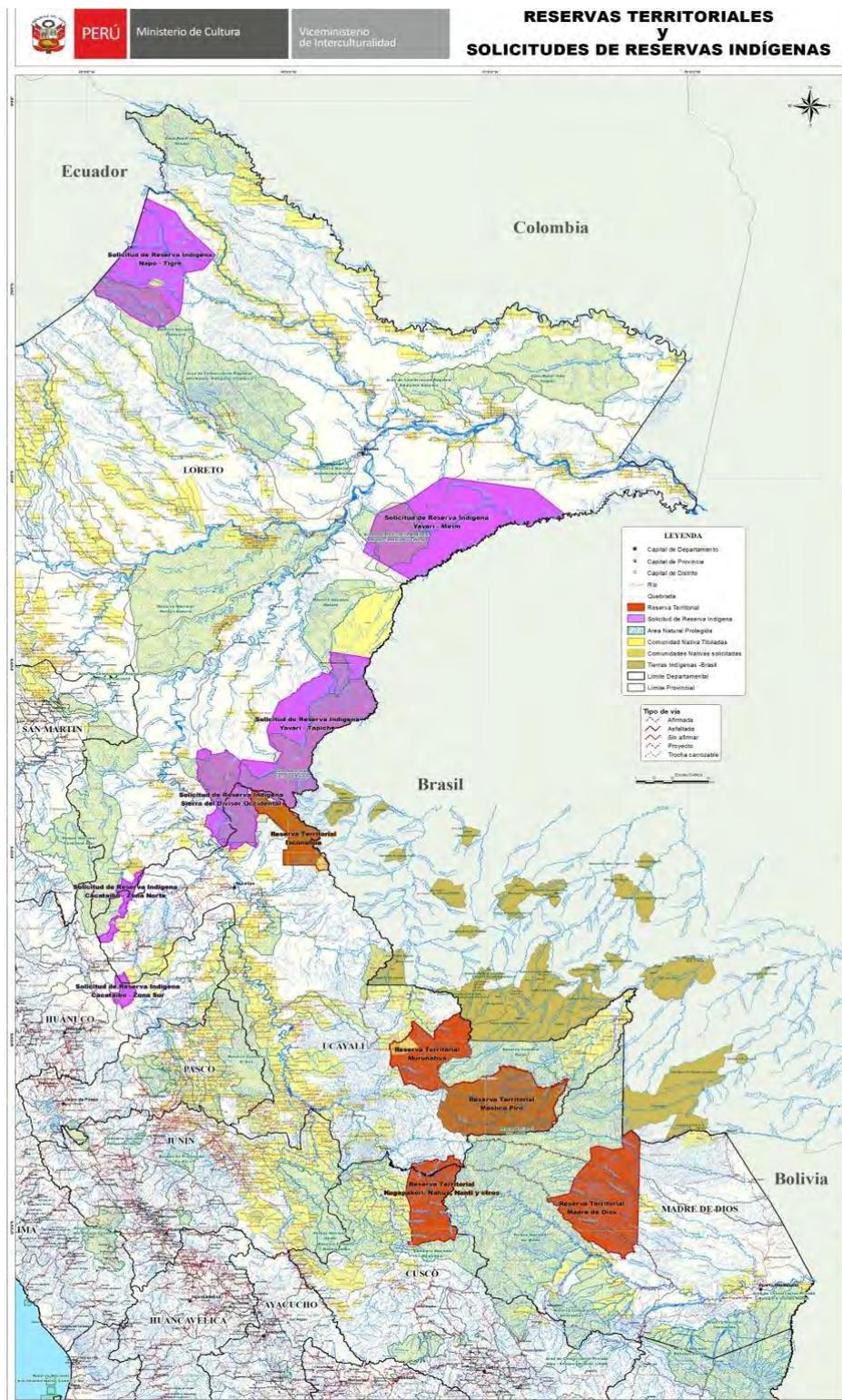
Tipos de evidencia que sustentan la existencia de los Piaci en un área

| Tipo de evidencia | Definición según el Ministerio de Cultura |
|---|---|
| Fotos y videos | De los Piaci, o de sus chacras y viviendas, son recolectadas por población aledaña, o por funcionarios del Mincul (anteriormente, recolectadas por el antiguo Indepa) y Sernamp, a través de trabajo de campo y sobrevuelos. |
| Fuentes históricas y etnográficas | Fuentes que mencionan la resistencia de grupos indígenas amazónicos y el retiro de estos grupos a lugares alejados e inhabitados tras experiencias de relacionamiento |
| Reportes de avistamientos y encuentros casuales | Las personas que ingresan a los territorios o los utilizan o los habitan, en ocasiones encuentran evidencia del desplazamiento de los Piaci, o encuentros breves. Entre ellos, se cuentan los testimonios de comuneros, madereros, cazadores, pescadores, personal de vigilancia de Áreas Naturales Protegidas, militares de puestos de vigilancia de las fronteras, entre otros. |
| Testimonios de PICI | Testimonios que informan sobre los PIA, quienes corresponden, en muchos casos, a miembros de su familia extensa. |
| Evidencia material | Huellas humanas, trochas, fogatas, restos de campamentos temporales, <i>masputes</i> , restos de animales consumidos, chacras abandonadas, utensilios, vestimenta, flechas, etc. |
| Señales de advertencia | Señales elaboradas por los Piaci, como, por ejemplo, ramas colocadas de manera particular para obstaculizar el paso, que tienen la finalidad de advertir el no ingresar a sus territorios |

Nota. Tomado de *Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: mecanismos para la protección de sus derechos* (p. 17), Ipince et al., 2016, Minedu.

Figura 3

Antiguas RT peruanas y solicitudes de RI, hasta el 2016



Nota. Tomado de *Las Reservas Territoriales del Perú para los pueblos en Aislamiento y Contacto Inicial* (infografía en PDF), Mincul, 2016.

Por su parte las RT son tierras que han sido delimitadas por el Estado peruano para la protección de los derechos, territorios y condiciones de vida de los pueblos Piaci. Sin embargo, como hemos mencionado previamente, la creación de esta figura presentaba algunas fallas en la legislación ya que no lograban garantizar las medidas adecuadas para la protección de los Piaci (Mendoza Rásuri, 2020). Por ello, la figura jurídica más reciente, es la de Reserva Indígena (RI), establecida con la intención de dotar al territorio de un nivel de protección mayor. Así, la ley Piaci, considera, en su segunda disposición, la adecuación de las RT existentes a RI, señalando detalladamente los procesos a seguir para adecuarse a la norma, sin embargo, mientras estos procesos de adecuación no finalicen, los mecanismos de protección que establecía esta figura previa siguen siendo aplicables, “sin perjuicio de no haber concluido el proceso” (Ipince et al., 2016, p. 16). De este modo, las RI adquieren su categoría el 2016, introduciendo en la normativa la intangibilidad del territorio, ya que, de acuerdo con su artículo 5, “son intangibles en tanto mantengan la calidad de tales”. La Ley n.º 28736 establece las siguientes prohibiciones sobre los territorios declarados como RI:

- a) No podrán establecerse asentamientos poblacionales distintos a los de los pueblos indígenas que habitan en su interior; b) Se prohíbe la realización de cualquier actividad distinta a la de los usos y costumbres ancestrales de los habitantes indígenas; 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. (2006, art. 5 de la Ley n.º 28736)

A pesar de lo estipulado en la ley, dicha intangibilidad es relativa, ya que en el mismo artículo se señala que, “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” [énfasis añadido]. Diversas organizaciones indígenas han expresado su rechazo a este inciso, señalando que este tipo de excepción incluida en la ley podría ser “una puerta abierta para su instrumentalización en beneficio de particulares” [Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR), 2019, p.13]. Incluso, dicho inciso, al vaciar de contenido el principio de “no contacto” anula la intangibilidad absoluta

de las RI, haciendo que las organizaciones indígenas exijan que no se recategoricen las antiguas RT a RI, ya que su protección se debilitaría. (Mendoza Rásuri, 2020, Quispe Dávila, 2019). Esta intangibilidad, además, posee un carácter transitorio, puesto que existe en tanto los Piaci “conserven su situación de aislamiento” o de contacto inicial. De este modo, las reservas podrían extinguirse si es que los Piaci deciden convertirse en comunidad nativa, con lo cual migrarían a otro régimen normativo; o si migran a otras áreas fuera de la RI, o, si logran “integrarse a la sociedad mayor”, sea lo que esto signifique, o en el caso de desaparición de la población (SPDA, 2020).

Como puede apreciarse en la Figura 4, hacia el 2020, el Perú reconocía siete territorios designados para la protección de los Piaci en el territorio nacional, cinco RI y dos RT (SPDA, 2020; Selibas 2022), las cuales ocupan un área total de 4 116 336 39 hectáreas. Así mismo, para esa fecha, existían cuatro solicitudes para la creación de RI, en proceso de categorización: Yavarí Mirin en Loreto, Sierra del Divisor Occidental en Loreto y Ucayali, Napo-Tigre y afluentes y Atacuari, ambas en Loreto. Luego, en julio del 2022, durante el proceso de elaboración de esta investigación, se emitió un Decreto Supremo reconociendo la existencia de PIA en el área referencial de la solicitud de creación de la Reserva Indígena Napo Tigre y afluentes, el cual protege los derechos de los pueblos aewa, taushiro, tagaeri, taromenane y záparo, y, de esta manera, oficializa la aprobación del estudio de reconocimiento, basado en evidencias de presencia de PIA en la región (Decreto Supremo. n.º 010-2022-MC; Selibas 2022; Ministerio de Cultura 2022)

Figura 4

Mapa de Reservas Indígenas actualizado hasta el 2020



Nota. Tomado de *Aislados (especial multimedia)*, Sociedad Peruana de Derecho Ambiental, 2020.

4.2. El Principio de “No Contacto”

Como ha podido observarse en este breve recuento sobre la normativa vigente en torno a los Piaci, los mecanismos de protección que existen para estos pueblos en el Perú giran en torno al principio de “no contacto”, el cual supone la veda al acceso no autorizado de agentes no especializados al territorio Piaci, a la vez que se vela por la salud de los habitantes y el mismo territorio (Soria, 2018). Primero, es necesario mencionar que la ley Piaci no reconoce este principio de forma expresa, y, a pesar de eso, en el inciso b de su artículo 4 reconoce que es una obligación del Estado “respetar la decisión [de los Piaci] en torno a la forma y el proceso de su relación con el resto de la sociedad nacional y con el Estado” (Ley n.º 28736). Mendoza Rásuri (2020) interpreta esta omisión a la luz del contexto en el que sale la ley, e indica que la ley no lo menciona puesto que no se contaba aún con una denominación a nivel internacional. El derecho al no contacto constituye un “pilar fundamental del derecho a la autonomía y a la libre determinación de los PIACI” (Soria, 2018, p.23) y son los propios pueblos Piaci quienes deben decidir cuando es que ocurren los contactos, sean estos de naturaleza eventual o permanente.

5. Marco Legal Internacional

Dentro del sistema interamericano de derechos humanos, los derechos territoriales de los pueblos Piaci, así como los de los demás pueblos indígenas y tribales, se encuentran fundamentados en el artículo XXIII de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, así como en el artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. A pesar de que ninguno de estos artículos menciona expresamente a los derechos de los pueblos indígenas o tribales, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha interpretado estas disposiciones en un sentido que permite la protección de los derechos de los pueblos mencionados sobre sus territorios. (CIDH, 2009, p.4). La jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos ha realizado la labor de desarrollar unos contenidos mínimos sobre el derecho de propiedad comunal de los pueblos indígenas sobre sus territorios (lo cual abarca tanto la tierra como los recursos naturales), interpretándolos a la luz de las normas del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas., de manera tal que han conformado un *corpus iuris* que recoge las obligaciones de los Estados en relación con la protección de los derechos de propiedad indígenas (CIDH, 2009, p.8). Además de estos dos principios, los derechos de los Piaci se encuentran reconocidos en siete de las constituciones de los ocho países amazónicos miembros de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA) (ver Tabla 3) (Soria, 2018). Sin embargo, el nivel de protección, así como el foco en una vulnerabilidad específica difiere de legislación en legislación¹¹; para la ONU, los “aislados” se encuentran en una situación de “potencial extinción material y espiritual”, mientras que la legislación peruana centra el foco de la vulnerabilidad de los Piaci en la salud (Villasante Julca, 2021).

¹¹ No es el propósito de esta investigación extenderse sobre los pormenores legales de la protección jurídica a los pueblos PIACI, para un panorama mucho más completo sobre las distintas jurisdicciones de los Estados amazónicos ver CIDH 2009; Soria 2018; Torres Espinoza 2018 Mendoza Rásuri 2020; Jabur 2021.

Tabla 3

Referencias a Piaci en la legislación países miembros de la OTCA

| <i>Países</i> | <i>Cons- titu- ción re- fiere PI</i> | <i>Cons- titu- ción re- fiere a PLA CI</i> | <i>Ley re- fiere a PLA CI</i> | <i>Ley apoyo</i> | <i>Por- taria De- cret o Re- sol.</i> | <i>De- creto área indí- gena PLA CI</i> | <i>De- creto área pro- te- gida PLA CI</i> | <i>Nor- ma Pe- nal</i> | <i>Pro- yect o nor- ma</i> | <i>Nor- ma re- gio- nal</i> | <i>TOTA L DE NOR MAS</i> |
|--------------------------|--|--|---|----------------------|---|---|--|------------------------------------|--|---|--------------------------------------|
| <i>Bolivia</i> | | <i>art 31</i> | | <i>1</i> | <i>3</i> | <i>1</i> | <i>1</i> | | <i>3</i> | | <i>8</i> |
| <i>Brasil</i> | <i>art. 231</i> | | <i>2</i> | <i>4</i> | <i>42</i> | <i>20</i> | | | | | <i>49</i> |
| <i>Colom- bia</i> | <i>art. 9</i> | | | <i>3</i> | <i>6</i> | <i>1</i> | <i>1</i> | | <i>3</i> | <i>2</i> | <i>15</i> |
| <i>Ecuador</i> | | <i>art 57</i> | <i>1</i> | <i>2</i> | <i>7</i> | <i>1</i> | <i>1</i> | <i>1</i> | <i>1</i> | | <i>12</i> |
| <i>Guyana</i> | <i>142, 149</i> | | | | | | | | | | <i>1</i> |
| <i>Perú</i> | <i>88- 70, 191</i> | | <i>5</i> | <i>5</i> | <i>43</i> | <i>19</i> | <i>14</i> | <i>2</i> | <i>4</i> | <i>4</i> | <i>62</i> |
| <i>Surinam</i> | | | | | | | | | | | <i>0</i> |
| <i>Vene- zuela</i> | <i>119</i> | | | <i>2</i> | <i>1</i> | | | | | | <i>4</i> |
| <i>Sub to- tales</i> | <i>5</i> | <i>2</i> | <i>8</i> | <i>17</i> | <i>102</i> | <i>42</i> | <i>17</i> | <i>3</i> | <i>11</i> | <i>6</i> | <i>151</i> |

Nota. Tomado de *La política pública de no contacto de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial* (p. 24), C. A. M. Soria Dall'Orso, 2018.

Como se observa en este capítulo, las nociones de quién se encuentra en *contacto inicial* o en *aislamiento voluntario* dentro de la legislación peruana están pensadas desde lo “no indígena”, es decir, la normativa ha sido realizada desde la suposición que el contacto que “importa” es el de la población Piaci o Pici con el de “la sociedad mayoritaria”. De este modo, consideramos que su oficialidad se ve problematizada por los diferentes contextos en las que estas nociones pueden aplicarse. Asimismo, a pesar de que el Perú ha logrado en los últimos años establecer mejores mecanismos de protección para los pueblos Piaci y sus territorios, estos mecanismos no se encuentran exentos de contradicciones: la intangibilidad de las Reservas Indígenas se encuentra, según ley, sujetas a

“mantener la condición de tales”, y esta intangibilidad puede revocarse si es que el Estado peruano decide que existen recursos naturales “susceptibles de aprovechamiento”. En el siguiente capítulo, se ahondará más en las dificultades de aplicación de las categorías descritas, al revisar los pueblos a las que estas se aplican, y cómo estas interactúan con la clasificación de pueblos indígenas que realiza el Estado peruano.



Capítulo II. Marco Teórico

Esta sección presenta las bases teóricas que sirvieron para elaborar esta investigación. Nos hemos basado en las definiciones de etnónimos presentadas por Untermann (1992) y Jiménez Sedano (2011), así como en los problemas que surgen en torno a su utilización debido a los contextos de aplicación de estos (Gow 2013; Méndez 2002; Espinosa, 2019). Además, esta sección presenta una subsección que incluye la discusión sobre los nombres que agrupan a los pueblos Piaci, como nahua, nanti, iskonawa y amahuaca. (Amarante Ribeiro, 2006; Dole [1998] 2019; Erikson, 1993, [1999] 2019; Fleck 2013; Rosengren 2004; Matorela 2004; Barclay y García Hierro 2014; Beier y Michael 2007; Hellberg y Reynoso, 1986; Mora y Zarzar, 1999; Rivet y Tastevin, 1929; Rolando Betancourt, 2018a; 2018b; Rummenhöller 2020; Tello, 2000; Townsley, 1993, 1994; Wahl, 1996; Zarzar, 1987; Zariquiey 2015; Zariquiey *et al.* 2017). Por otro lado, esta investigación también se apoya en las nociones de alteridad (Keifenheim 1990; Calavia 2001, 2002, Carid Naveira 2008; Gow 2013), identidad y etnicidad (Geertz 1973; Aguado Vásquez y Portal Ariosa, 1991, Degregori 1993; Suralles 2008; Callirgos 2018) y Estado (Abrams 2017; Migdal 2017; Sandoval 2017; Ferguson y Gupta, 2017; Trouillot 2001) para poder analizar con mayor precisión los hallazgos encontrados. Así mismo, esta sección trata de servir de marco de referencia para contrastar las preguntas de investigación iniciales (*¿Los que pertenecen al pueblo tienen alguna injerencia en la etiqueta? ¿Qué otros actores influyen en esta decisión?*) con los datos que posteriormente se presentan en las entrevistas.

1. Los Etnónimos y el Fastidioso Oficio de Nombrar a los Otros

La mayoría de las veces, la falta de un término que abarque todas las denominaciones que cada grupo se aplica a sí mismo, nos preocupa solamente a las personas involucradas en las ciencias sociales, ya que las personas dentro de un grupo se dedican más bien a mantener las diferencias entre ellos y “los otros” y a usar distintas denominaciones cambiantes (Deshoullière y Utitaj Paati, 2019). Esta preocupación también es tratada por Gow (2013), quien, en su artículo sobre las autodenominaciones de los pueblos asháninka y piro, se pregunta si es que realmente vale la pena pensar para qué importan las autodenominaciones, ya que en los dos casos que analiza, existe muy poca evidencia de que los pueblos indígenas piensen que las autodenominaciones

constituyan su verdadera 'identidad'. Muchas de estas autodenominaciones, menciona Gow, han surgido a partir de la necesidad creada por la interacción entre los pueblos indígenas con actores de diversas ONG y con funcionarios estatales. Por ejemplo, en el caso asháninka y piro, los nombres asignados son parte de un lenguaje *creole*¹², que se crea y utiliza para facilitar esta nueva interacción y agilizar el paso de las demandas políticas, ya que para ser atendidas estas necesitan traducirse a un lenguaje común al Estado y las ONG, de modo que puedan ser centralizadas y jerarquizadas luego. Es por eso que, a pesar de que los pueblos indígenas quieren ser llamados por los otros por el término que han escogido para su designación, el etnónimo, más que nombrar a un grupo de individuos como la expresión de una identidad intrínseca y colectiva del pueblo al que pertenecen (tal y como nosotros entendemos que debe ser la identidad étnica), termina por ser un *deíctico*, una manera gramatical de señalar a una persona como un punto de referencia en el habla, para facilitarle a los nuevos interlocutores la comprensión de los mensajes (Gow, 2013).

Un etnónimo es “el nombre propio de un *ethnos*, una agrupación étnica, una tribu o un pueblo” (Untermann 1992, p.19). Pero esta definición no es tan clara; puede llegar a ser tan imprecisa como la de agrupación étnica. Por eso, antes de ocuparnos de su función como categorizador de los diversos grupos Piaci, definiremos en amplitud lo que implica un etnónimo. Untermann propone que para utilizar el término debemos plantearnos la existencia de un grupo humano sometido a las siguientes condiciones:

Convivencia total (de hombres, mujeres y niños), formando una comunidad económica y de domicilio;(2)> por rasgos persistentes distinguidos de otros grupos coetáneos, que se someten—cada una por su parte— a condiciones del mismo tipo:(3) denominada por un nombre común y exclusivo. (1992, p.19)

La propuesta es más amplia, ya que al enumerar los “rasgos persistentes” a los que hace mención considera dos tipos:

(1) Rasgos geográficos, o bien sea la forma y la extensión del domicilio dentro del cual la agrupación se reúne —es decir, el hábitat (casa, caserío, ciudad, etc.), o bien una condición natural que delimite el espacio en que vive el grupo humano—,(2) rasgos sociales, como por ejemplo: la comunidad de origen (clan, tribu de genealogía común, etc.); o una

12 En el sentido de “lengua criolla” como un lenguaje común que se crea en las comunidades compuestas por individuos de distintos orígenes.

comunidad religiosa condicionada, por ejemplo, por un panteón común, por un santuario central, o por la existencia de una clase sacerdotal, que domina la vida religiosa del grupo en cuestión (por ejemplo, los druidas entre los galos de Francia): o una comunidad política sometida a una constitución de cualquier tipo —democrático, aristocrático, monárquico, etc.— que implica ciertos comportamientos unificadores: servicio militar, endogamia, etc. (Untermann, 1992, p. 20)

El autor señala que también debe prestarse atención a la creación semántica del etnónimo ya que este no se puede separar del proceso de su formación, considerando tres posibilidades:

(1) El nombre puede mostrar una forma autónoma. no derivada, significando algo como «el pueblo», «los amigos», «la estirpe noble», «los guerreros», o tomando su motivación de algún símbolo mágico o de tótem, que pueden ser ciertos animales, árboles u otros fenómenos del ambiente natural;(2) el nombre puede ser derivado de otro nombre propio, es decir, la agrupación recibe la denominación a base de su pertenencia o bien sea a una persona —por ejemplo. el fundador mítico de la familia— o bien sea a un lugar —un río, un paisaje. una ciudad. (Untermann 1992, p. 20)

Como puede observarse, para Untermann, la aplicación de un etnónimo a un grupo se debe dar en comunidades cuyos patrones sean lo suficientemente comunes y reconocibles como para ser agrupadas en un solo bloque. No olvidemos que, también, el punto de vista de quien clasifica al grupo es relevante: no todos los grupos culturales compartimos las mismas categorías al clasificar personas o cosas, y el cumplimiento de los rasgos geográficos o sociales parece, en el caso de la definición presentada, ser supervisado únicamente por el antropólogo o el funcionario estatal, más no por los clasificados. Sin embargo, el uso de los etnónimos posee diversas ventajas; desde el comienzo de la antropología se utilizan con frecuencia, solo basta con ver cuántas etnografías clásicas llevan el nombre de un pueblo por título. Lo que sucede es que los etnónimos nos ofrecen una visión de un mundo social ordenado, estructurado y bien definido, como si fuese un cajón con una etiqueta pegada. Nos son útiles, ya que en un sentido *emic* los nombres de las categorías, al ocupar referentes en el imaginario de todos acerca de estas categorías, ayudan a las personas que no pertenecemos al grupo a explicar de qué cosa se está hablando (Jiménez Sedano, 2011). Al igual que todas las categorías, los etnónimos traen consigo una serie de problemas metodológicos; por ejemplo, Jimenez Sedano (2011) advierte que al usar este tipo de etiquetas puede que los investigadores nos

fabriquemos una etnicidad donde no la hay¹³ ya que las fronteras étnicas no existen hasta que se producen en contextos de práctica. Además, pueden recortar nuestro campo haciéndonos reificar categorías que consisten, más bien, en una serie de procesos dinámicos o incluso, pueden producirnos la impresión de que es el mismo etnónimo el que es la causa o el agente de algún fenómeno (Jiménez Sedano, 2011). El gran problema con los etnónimos es que, como con todo intento de categorización, los límites que este impone a una totalidad o colectivo (en este caso, un grupo étnico) no siempre suelen cumplirse en realidad. A pesar de lo señalado por Jiménez Sedano y Gow, el uso de estas categorías se ha pensado como “no problemático” y “correcto”, en tanto algunos de ellos son los nombres que los mismos pueblos indígenas utilizan, y han sido adoptados por el Estado peruano para su clasificación de los pueblos originarios. Sin embargo, debe advertirse que, en un nivel de práctica política, este tipo de autodenominaciones no son gratuitas: los etnónimos, a menudo han surgido de las transacciones entre pueblos indígenas, Estado y ONG. Estas transacciones se encuentran marcadas por una asimetría de poder, en el sentido de que nuestras ideas sobre “representación”, “identidad”, “eticidad” y “política”, muchas veces no coinciden con las ideas indígenas sobre el nombrar y el conocimiento (Gow, 2013, p.52). De este modo, el Estado peruano, ha construido diferentes categorías para poder interactuar con una realidad compleja, ya que simplificarla para hacerla apta de gobernar es parte de la tarea que tienen los Estados (Scott 1998, como se cita en Espinosa, 2019). Es innegable que la realidad étnica y cultural preexistente al Estado peruano genera una serie de tensiones y dificultades; en el peor de los casos, estas dificultades, cuando el uso rígido de las categorías no calza con las realidades dinámicas que intenta gobernar, puede llevar a los operadores de esta gobernabilidad a ignorar e incluso violar los derechos correspondientes a los usuarios de estas categorías.

El criterio imperante para la denominación de los pueblos que maneja el Estado peruano es la asociación que establece entre lengua indígena e identidad étnica, lo cual resulta problemático por una serie de razones. Espinosa (2019) ha identificado que de esta manera el Estado establece automáticamente una equivalencia falsa entre “pueblo indígena” y “lengua indígena”, ya que existen

¹³ “Producir etnicidad ahí donde no la había” (Jiménez Sedano, 2011, p. 2692)

diversos pueblos “que han perdido el uso de sus lenguas originarias, y, sin embargo, no dejan, por ello, de perder su identidad étnica ni sus derechos en tanto pueblos originarios” (p.28). Del mismo modo, existen pueblos que se han constituido como tales de manera autónoma mediante procesos de etnogénesis, y cuyo idioma probablemente haya sido impuesto por otros pueblos en contextos de dominación política y cultural, como, por ejemplo, los pueblos andinos y los pueblos amazónicos que hablan alguna variedad del quechua. Así, puede observarse cómo el Mincul hace una distinción entre “quechua” como un etnónimo que abarca “distintas identidades” como *chopcca*, *chanka*, huanca, huaylas, kanas, *q’ero* y cañaris y “kichwa”, que, a su vez, agrupa pueblos como quichua, inga, lamas, *llacuash* y santarrosinos *kichwaruna* (Mincul, 2021). El etnónimo kichwa incluye así a varios pueblos autónomos y diferentes, así como distantes geográficamente y, de esta manera, la clasificación resulta extraña, en tanto otras instancias estatales, como el Minedu, reconocen que existen hablantes de kichwa que provienen de familias lingüísticas como el Cahuapana, Záparo y Jíbaro, demostrando que la asociación “pueblo/lengua indígena” es mucho más compleja de lo que parece (Espinosa, 2019). Igualmente, se presentan problemas cuando el proceso de configuración de identidad étnica es establecido mediante fronteras políticas cuando la realidad nacional demuestra que las fronteras son mucho más dinámicas. Espinosa (2019) lista aquí el caso de los pueblos pano, cuyo territorio está distribuido entre Perú, Bolivia y Brasil. Además, puede incluso que algunos etnónimos “no existan” en el sentido de no tener habitantes registrados en un censo: Méndez (2002), en su estudio sobre los *iquichanos*, aborda este nombre como una identidad difusa que solo surge en tiempos de conflicto, la cual es vista por el Estado y sus representantes como la encarnación directa de una etnia “primitiva”, aunque la realidad sea mucho más compleja. A continuación, se presentan ejemplos de esta dificultad que encierran los nombres de los pueblos Piaci, en el marco de esta compleja realidad descrita y que, a menudo, están entrelazados con problemas de gobernabilidad, política territorial e intereses económicos. Antes de empezar con el estado de la cuestión sobre los nombres de los pueblos Piaci, cabe precisar que la siguiente sección incluye únicamente la revisión de la bibliografía sobre los nombres oficiales de los pueblos, así como el registro estatal de estos y los ejemplos de las problemáticas que suscitan, mientras que el significado asociado

a la alteridad que poseen algunos de estos nombres se encuentra en la sección 3.3 del marco teórico.

1.1. Nahua

Los nahua se refieren a sí mismos como 'yora' (*gente* o *cuerpo*) (Feather, 2007, 2010), mientras que la población mestiza del pueblo más cercano, Sepahua, los llama 'yabashta', un nombre derivado del saludo que usan, 'yamashta'. Por su parte, algunos antropólogos utilizaban el término *parquenahua* para referirse a ellos (Shepard, 1999). El nombre del pueblo no es una cuestión fácil de dilucidar si tenemos en cuenta que, además, dentro de la familia lingüística pano, las denominaciones y etnónimos deben ser estudiadas con sumo cuidado, ya que al interior de este grupo "resulta poco apropiado aplicar la noción de 'etnia' tal y como esta ha sido utilizada en otros contextos amazónicos" (Barclay y Santos 1994, p. 20). Así, Townsley, en su ensayo sobre los yaminahua, quienes pertenecen al mismo grupo lingüístico, advierte esta misma dificultad: "cualquiera de los grupos *nahua* de la zona debe ser considerado [como un] fragmento de un complejo social y cultural mucho más amplio, conformado por una serie de grupos locales" (1994, p. 244). Debido a la pertenencia a este complejo mosaico sociocultural, es difícil establecer una línea divisoria de entre "yaminahua" y "nahua" ya que incluso los propios yaminahuas afirman que los nahua "son yaminahuas también" (Heredia, 2018, p. 28)¹⁴. Estos grupos locales, que pertenecen al mismo complejo sociocultural, están listados en la BDPI en entradas separadas. Sin embargo, a pesar de esta separación formal, cada entrada posee un apartado denominado "otras denominaciones", en las cuales aparece el término "yora", indicando así que este término también agrupa a esos pueblos.

Tabla 4

"Otras denominaciones" dentro de los grupos nahua en la BDPI

¹⁴A pesar de esta afirmación Heredia menciona que esto es distinto para los nahua, "si bien algunas mujeres nahuas apoyan la primera formulación (principalmente aquellas que viven en Sepahua y que están casadas con yaminahuas), los nahua que entrevisté y estaban de visita en Sepahua me dijeron que ellos eran distintos a los yaminahua que vivían en el barrio "Centroamérica" de Sepahua" (2018, p.28). Esta diferenciación en la perspectiva sobre pertenecer al mismo grupo se debe a los constantes conflictos con los yaminahuas durante los años que vivieron en Sepahua. De esta manera, la autora establece que la diferencia no es sólo étnica sino también residencial.

| Entrada en la BPD | “Otras denominaciones” | Pueblo al que referirían según la clasificación establecida del Mincul |
|-------------------|-------------------------------------|--|
| Yaminahua | Yuminahua, Jamimawa, Yora | Nahua |
| Sharanahua | Oicoín, Yora | Nahua |
| Chitonahua | Yora , Murunahua | Nahua y Murunahua |
| Mastanahua | Matsanahua, Yora | Nahua |
| Amahuaca | Yora , Amunvaka | Nahua |

Nota. Énfasis añadido. Elaborada sobre la base de los datos de la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, 2022, Ministerio de Cultura.

Esta clasificación plantea una serie de preguntas: si bien no debería extrañarnos el uso de *yora*, ya que todos estos pueblos pertenecen a la familia lingüística pano y, por lo tanto, comparten esta denominación para referirse a ellos mismos, sin embargo, ¿por qué se nombra también *yora* como una denominación válida junto al nombre oficial del pueblo? ¿cuál es el sentido de esta clasificación que los separa, si todos pertenecen a un mismo grupo cultural? Esta separación puede presentar una serie de problemas muy reales, ya que los miembros de estos grupos utilizan estas diferentes denominaciones para autoidentificarse: dependiendo del contexto en que se encuentran, de sus interlocutores e incluso de su residencia (Heredia, 2018) las personas utilizarán los términos *yaminahua*, *mastanahua*, *nahua* de manera distinta. Esto ocasionó que, en 2016, algunas de las comunidades ubicadas en el río Purús se autoidentificaran como *sharanahua*, mientras que tan solo hace unos años atrás habían reportado a las entidades estatales ser *yaminahua*, lo que significó que el Minedu tuvo que reajustar la asignación de maestros para cada lengua (Espinosa, 2019). Asimismo, si la clasificación estuviese basada en la asociación “pueblo/lengua indígena”, tampoco presentaría mucha solidez ya que, de los grupos en la Tabla 4, solo el Amahuaca presenta diferencias lingüísticas notorias, es decir que los demás grupos listados hablan alguna variación dialectal del mismo idioma (Zariquiey et al ,2017; Neely, 2019), que para el Estado peruano se constituye como “lenguas diferentes”.

1.2. Nanti

Los nanti son uno de los subgrupos del pueblo matsigenka, junto a los kirinteri, que se ubican en las cuencas altas de los ríos Camisea y Timpía, dentro de la RTKNN (ver Figura 5); pero también en el río Alto Madre de Dios existen personas de este pueblo en situación de contacto inicial y en aislamiento voluntario (Huertas, 2020, p.392). En 1950, miembros del Instituto Lingüístico de verano establecieron contacto con familias matsigenka en aislamiento en el Manu, y las reunió en la comunidad Tayakome (Huertas, 2020). Luego, a partir de 1970, la entrada frecuente de misioneros a la cuenca del Timpía resultó en el contacto forzoso con miembros del pueblo nanti que se mantenían en aislamiento; desde estas misiones, los misioneros realizaron varias expediciones al Alto Timpía para “contactar a los nanti”; una de las cuales resultó en el “primer contacto” de los dominicos con este pueblo, ya que en 1973 se encontraron 144 familias nanti viviendo en la zona (Beier y Michael, 2007; Mincul 2021). Según la BDPI del Mincul (2022), el pueblo recibió primero la denominación de *kugapakori*, de los misioneros franciscanos, que también se usaba para referirse a otros pueblos (matsigenka y mashco piro). Este término ha sido definido de varias maneras, desde “gente que hace lo que quiere” y “gente que atemoriza” (Beier y Michael 2002; Rosengren 2004) hasta “salvaje” y “asesino”, y, debido a esta carga moral peyorativa, no se utiliza más por los miembros del pueblo¹⁵. Oficialmente, también reciben la denominación de *matisgenka* (Mincul, 2022), ya que la lengua hablada pertenece a la familia lingüística Arawak, junto con el nomatisgenga y matisgenka, y se encuentra más próxima del matsigenka hablado en el Manu que de otras lenguas de la misma familia (Barclay y García Hierro, 2014).

El nombre *nanti* parece haber sido puesto en 1990, por un pastor matisgenka¹⁶, ya que de acuerdo con el diccionario del ILV, nanti es la primera persona singular del idioma, es como decir “yo soy” (Barclay y García Hierro, 2014)¹⁷. Por su parte, el término *matsigenka* significa “ser humano”. Rosengren

15 Sin embargo, el territorio donde viven, la Reserva Kugapakori Nahua Nanti, sigue portando el término, y hasta la fecha no ha habido intentos de cambiarle el nombre.

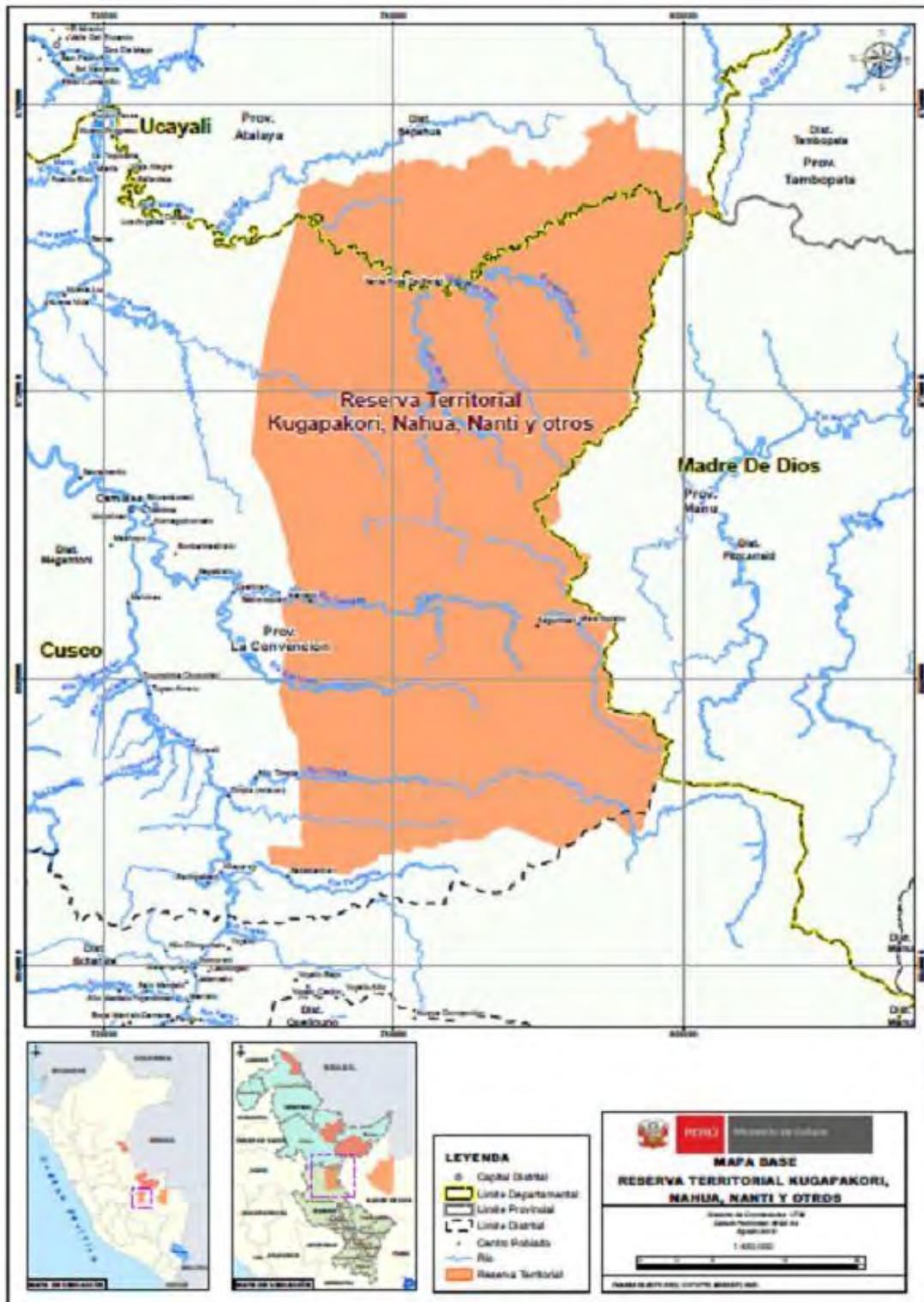
16 Este dato fue obtenido de Barclay y García Hierro (2014); sin embargo, no parece haber consenso sobre cómo recibieron el nombre, ya que los informantes entrevistados para esta tesis, en algunos casos mencionaron que el nombre nanti “fue puesto por un lingüista”, o por un “antropólogo”.

17 Información verificada con uno de los entrevistados para la tesis, quien trabajó en un proyecto para la estandarización del alfabeto Nanti.

(2004) menciona que este uso indígena como etnónimo es de origen muy reciente, probablemente no sea anterior a 1960. *Matsigenka*, como otros etnónimos, no refiere tradicionalmente a ninguna categoría étnica, ya que en el sistema tradicional de clasificación étnica del pueblo no existe una diferenciación clara entre los grupos de la zona, sin embargo, al establecerse como etnónimo terminó por aludir a todos aquellos grupos que se consideraban “paisanos”. Barclay y Huertas refieren el testimonio de una persona nanti que aparece en un video colgado en la página de la misión dominica en 2011: “*Nanti*” ¿qué será “*nanti*”? *Nosotros somos matsiguengas* [sic]. *Para que no digas otra cosa, yo soy paisano, soy matsiguenga* [sic] (2014, p.22). Para ambos autores, estas disputas en torno a la denominación no son fortuitas: si bien la reivindicación significa el poder acceder al estatus de “ser humano” que conlleva el término *matsigenka*, este también significa la pertenencia a un pueblo con recursos monetarios y bienes que proceden de la economía gasífera y constituye una nueva estrategia de relacionamiento con el Estado y su economía regional. A pesar de que estas demandas son válidas y se encuentran amparadas en la normativa existente, la preocupación surge debido a que estas se encuentran “construidas dentro de un entramado de influencias e intereses” (Barclay y García Hierro, 2014, p. 22), que en un futuro podrían acarrear consecuencias para la protección del territorio, puesto que, al no ser considerados Piaci los matsigenkas, no existiría ya una justificación para la protección especial del territorio.

Figura 4

Mapa de la RTKNN



Nota. Tomado de Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, Ministerio de Cultura, 2022.

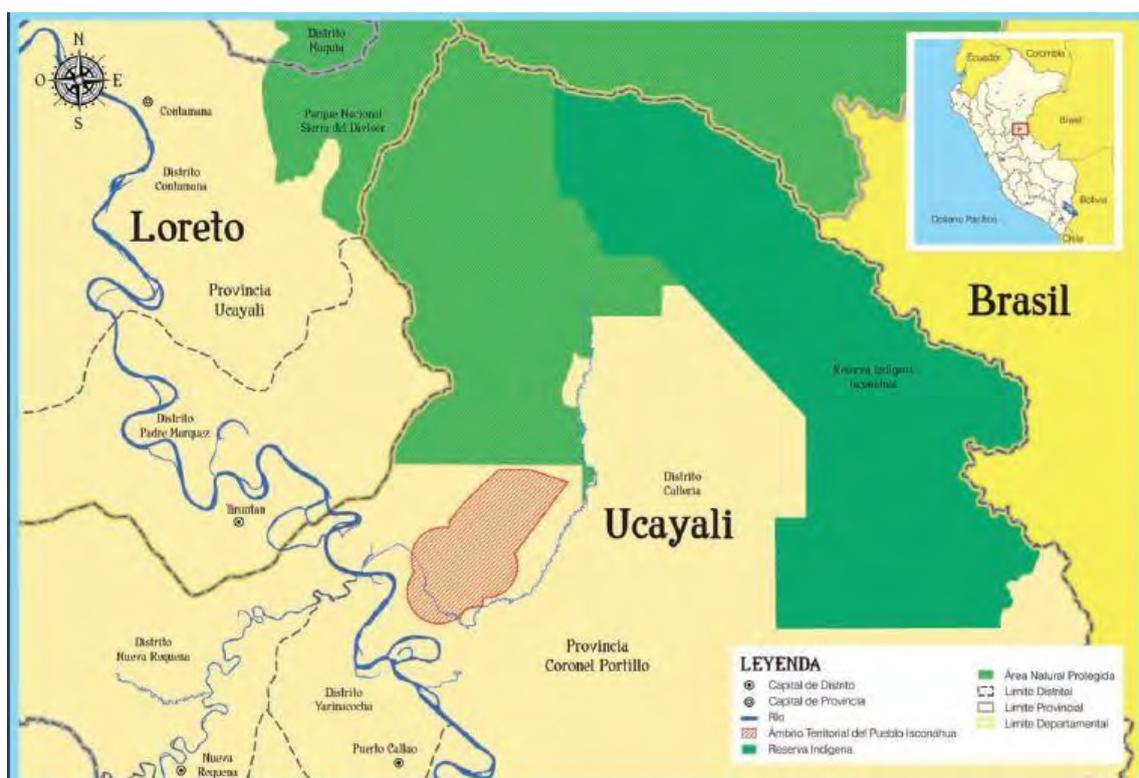
1.3. Iskonawa

Los iskonawa son un grupo étnico que habla una lengua perteneciente a la familia Pano, y vive en Ucayali, entre Pucallpa y comunidades nativas como Chachibai y Callería. (Zariquiey 2015; Rodríguez Alzza 2017). El pueblo se denomina a sí mismo *iskobakebo*, o “hijos del paucar”, del término *iskon* “ave paúcar” y *bakebo* “hijos” (Mincul, 2021), siguiendo así el patrón de denominación común a los pueblos pano, de estructurarse a partir de un término zoológico sumado al sufijo *nawa* o el sufijo *-bo*, que a menudo “sirve para expresar colectividad” (Rodríguez Alzza, 2017, p. 61). Este nombre correspondía a una serie de nombres de pueblos utilizados por los iskonawa, como *nunubakebo* (“hijos del pato”); *ohnebakebo* (“hijos de la luna”) y *baribakebo* (“hijos del sol”). (Mincul, 2017, p.34). Según Matorela (2004) es Robert Brown quien generaliza el nombre del pueblo como *iskobakebo* a partir de 1975. El nombre oficial del pueblo para el Estado peruano es *iskonawa*, pero puede encontrarse también en otros textos como *isconaha*, *iskodahua*, *iscobakebu*, *iskubakebu*, *iscobaquebu*, entre otros. Según el estudio técnico para la creación de la Reserva Iskonawa (1995), habría 229 personas del pueblo en estado de aislamiento quienes migran estacionalmente para buscar recursos de subsistencia (Mincul, 2017), mientras que para el INEI existen 25 personas que se han autoidentificado como parte del pueblo Iskonawa a nivel nacional, que se encontrarían en “contacto inicial”. Aunque, en el caso de los iskonawas, tanto el contacto inicial, como la categoría de aislamiento sirven para sustentar la protección de la reserva Sierra del Divisor o *Röebiri*, algunos investigadores¹⁸ señalan el equívoco que significa esta categoría como “un absurdo”, puesto que las personas iskonawas “no se sienten de esta manera”, y poseen un estrecho contacto con la sociedad nacional, en tanto participan activamente de la revitalización de su lengua e interactúan constantemente con diversas entidades estatales y con universidades privadas, además de haber vivido muchos años en comunidades shipibas.

¹⁸ Debido a la confidencialidad en torno al tema, no se me permite divulgar el nombre de las personas en desacuerdo con esta clasificación. Para una discusión más a fondo sobre el tratamiento de la confidencialidad en esta tesis, ver sección 5.

Figura 5

Mapa de las comunidades y centros poblados con población Iskonawa



Nota. Tomado de *Los pueblos shipibo-konibo, kakataibo e iskonawa. Serie N° 3*, Ministerio de Cultura, 2017.

1.4. Amahuaca

Los amahuaca viven entre los departamentos de Ucayali y Madre de Dios, en las cuencas de los ríos Ucayali, Yavarí, Purús y Madeira (Dole [1998] 2019). El nombre proviene de *amin waki* o “hijos del capibara”, ya que los amahuaca explican que en tiempo antiguos la capibara o ronsoco podía “cantar en su lengua”. Del mismo modo, otros pueblos como los piros se referían a los amahuaca como *impetenere*, un nombre despectivo que significaba “gente capibara” (Dole [1998] 2019, p.105). Como otros grupos pano, los amahuaca poseen una serie de términos para distinguir entre los parientes, los miembros del propio grupo y los extranjeros, cuyos nombres estaban asociados con ríos, así como con características sociales y físicas: los *inohuo* (o “gente jaguar”), que vivían en las cabeceras del Yurúa, el Purús y el Curiuja; los *punchuahuo*, que vivían en el Alto Sepahua; los *ronohuo* (“gente serpiente”), que vivían cerca a Esperanza en el Purús pero migraron a la cuenca de Sepahua y del Madera; los *shahuo*, en las cabeceras del Inuya y Caballani, arriba de la boca del Curiuja; los

shahuanahua, (“la bella gente”) en el Yurúa; *los cutinahua*, en un tributario del Curiuja, el Maxaxya; los *kapii xochi* , quienes vivían en el alto Yurúa, el Mapuya y el Sheshea; los *xaanwo* (“gente guacamayo rojo”) en el Purús, y los *kapuuxochiwo o chay’ahuo* (“gente de pecho de caimán”), en el río Piedras y Manu (Hewlett, 2014, p. 40). Además, los amahuaca también utilizan el término *yora*, para referirse al cuerpo, así como utilizan *nokun*, *nami* y *namiwo*, que significa “nuestra carne” (tanto en el sentido de *flesh* como de *meat*) para referirse a la familia nuclear, es decir madres, padres, hermanos biológicos y gente catalogada como “hermanos” porque viven cerca (Hewlett, 2014, p.41). Un término aún más inclusivo para indicar la comunalidad es *nokun kaiwo* que se traduce como “nuestra gente” y define a las personas que comparten una lengua, así como la afiliación a un subgrupo y prácticas rituales comunes (Dole [1998], 2019). A veces, estos términos se sobreponen y combinan, por ejemplo, el término *yora*, a veces se sobrepone a *nokun kaiwo*, para incluir personas que viven en el mismo lugar que uno con las cuales se interactúa (Hewlett, 2014).

Actualmente, existen 411 personas autoidentificadas como amahuaca en el censo nacional 2017, mientras que también se ha identificado población amahuaca en contacto inicial dentro de la Reserva Territorial Murunahua, así como se presume de la existencia de amahuacas en aislamiento voluntario (Mincul, 2021). Asimismo, debe señalarse que el nombre *amahuaca* se ha aplicado históricamente para agrupar a los pueblos indígenas de lengua pano, “desconocidos y considerados belicosos” , además de confundirse durante la época del Caucho con *yaminahua* (Rummenhölle, 2020, p.378).

2. Identidad y Etnicidad

La identidad, en el sentido de pertenencia a una comunidad cultural, ha sido definida en el Perú a través del mito del mestizaje. El Estado peruano, solía considerar a la diversidad cultural como “un obstáculo para la integración” (Callirgos, 2018, p.479). Así, para poder constituir este Estado se excluyeron las identidades no occidentales y sus prácticas mediante el establecimiento de una estructura basada en la discriminación, en la cual los pueblos indígenas ocupaban un lugar subalterno. (Callirgos, 2018). Debido a eso, las dificultades que surgen al tratar de definir una identidad cultural en nuestro país se encuentran relacionadas, según Degregori, con la existencia de una concepción unilateral que agrupa tres nociones distintas, “etnicidad”, “identidad étnica” e

“identidad nacional”, dentro de una sola etiqueta” (1993, p.114). Para propósitos de esta investigación nos interesa definir qué consideramos como etnicidad primero, en tanto que, muchas veces, el concepto de identidad se construye sobre este concepto. La etnicidad puede ser entendida como *primordial*, es decir una identidad que surge a partir de ciertos “aspectos dados”, como el haber nacido en una comunidad religiosa, o hablar una determinada lengua (Geertz, 1973, p.259). Pero también puede ser entendida como *situacional*, es decir, son las circunstancias de los individuos las que trazan las líneas divisorias entre quienes pertenecen a un grupo y los que no. Barth (1969), en su famoso trabajo “Los grupos étnicos y las fronteras” adopta otra perspectiva sobre la definición de etnicidad, en la cual encuentra que las líneas divisorias entre quienes son y no son miembros de un grupo pueden trazarse de manera diferente de acuerdo con las circunstancias, lo cual no niega los rasgos “dados” propuestos por Geertz, sino que los entiende también como una serie de recursos que los individuos pueden utilizar para satisfacer determinadas necesidades. De este modo, las fronteras del grupo no solo dependen de cómo sus miembros se definen a sí mismos, sino también de cómo otros los definen (Barth, 1969). La etnicidad se encuentra ligada al concepto de identidad, y, aunque esta ligazón no es indisoluble, el concepto de etnicidad se ha ido transformando en las últimas décadas hasta volverse casi *corporativo*; esto es que la etnicidad ahora constituye también una mercancía enlazada con la vida diaria de millones de personas a través de actos de consumo (Comaroff y Comaroff, 2009). Por otro lado, hablar de *identidad* implica un conflicto teórico ya que existe una multiplicidad de posturas y análisis en antropología desde los cuales se ha abordado este concepto clave para la interpretación de varias etnografías, sin embargo, al buscar una definición etimológica del término, Aguado Vázquez y Portal Ariosa (1991) encuentran un vacío terminológico: usando la definición de Coromidas [“una cosa es lo que es” (...) “carácter de lo que es idéntico” (...) “igualdad” (...) “conformidad completa de una cosa con otra”], ambos autores coinciden en que, a menudo, la identidad suele definirse circularmente sin cuestionarla (p.69). A su vez, Erikson, en sus estudios sobre la adolescencia y las maneras de superar las crisis que esta trae, emplea el término “ego-identidad”, como una noción construida desde el psicoanálisis, y la define como “un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en

cuanto tal” (Erikson, 1979, p.586). De este modo la identidad se puede entender como un proceso que implica un ejercicio de autorreflexión, en el cual los sujetos logran reconocerse como distintos, pero, además, también implica que los demás los reconozcan como tales (Mercado y Hernández, 2010). Este proceso de reconocimiento no se encuentra en el vacío, sino que está situado históricamente en un contexto, por eso, podemos definir identidad como “el proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (Aguado Vásquez y Portal Ariosa, 1991, p.7).

En el Perú, al tratar de definir la identidad andina o amazónica, se ha hecho especial énfasis en el carácter *primordial* de estas. Con el auge de las políticas públicas que hacen énfasis en la etnicidad y la autoidentificación indígena se han generado nuevas maneras de entender la identidad cultural y sus fronteras, pero a su vez, también han permitido el renacimiento de este primordialismo desde una perspectiva académica (Callirgos, 2018). Sin embargo, este auge, donde aparentemente las identidades y diferencias culturales son reconocidas, institucionalizadas y hasta celebradas, no responde a motivaciones de carácter *primordial* y *ancestral* como muchas veces se enfatiza dentro de la narrativa estatal, sino que son una “expresión del uso instrumental de oportunidades políticas” y no resulta una coincidencia que este tenga lugar en un contexto de políticas neoliberales. De esta manera, más que una revalorización de identidades que antiguamente fueron despreciadas, lo que existe actualmente es un “régimen etnonormativo” (Callirgos, 2018, p. 481) donde se definen y se administran estas diferencias e identidades y se establecen fronteras entre quienes “son étnicos” y quienes no lo son, además de derivar y adjudicar una serie de derechos a esta diferencia. De esta forma, a pesar de la creación de políticas y las diversas expresiones que estas suscitan, muy raramente se tiene en cuenta lo que las propias comunidades indígenas piensan sobre las nociones de identidad y frontera étnica (Surralles, 2008).

En muchos casos, para los pueblos indígenas, la identidad es móvil, en el sentido de que la transformación derivada del contacto con los otros consiste más bien en una cuestión ontológica y no de identidad: no es un problema real para los nahua definirse como “nahua”, por ejemplo, ya que esto es solo la expresión de aquello que puede interpretarse como “perteneciente a la “cultura

nahua”, es decir, las capacidades, cualidades éticas, atributos y características que las personas manifiestan en un contexto determinado, ya que otro contexto distinto exigiría formas muy diferentes (Pérez Gil, 2017). Este hecho se encuentra especialmente ligado con el concepto de *alteridad*, como se explicará en la siguiente sección.

3. Alteridad

La noción de alteridad es sumamente relevante para la etnografía de los pueblos amazónicos, en especial para el macro conjunto pano, y para esta investigación, dado que tres de los pueblos listados como Piaci pertenecen a dicho macro conjunto. La condición y la presencia del otro, dentro de la organización de estos pueblos, ocupan un lugar central en la formación de nombres y categorías. Como se ha mencionado previamente, el término *nawa* o *nahua*, es un término complejo, que, además de nombrar, en algunos casos oficialmente, a los pueblos sujetos de esta investigación, posee diversos significados, a través de los cuales se expresa el concepto de alteridad. Rodríguez Alzza, menciona que existen dos diferencias en el uso del término: la primera consiste en el término utilizado como una palabra independiente, con sus significados asociados de “extranjero”, “enemigo”, o “humano (gente)”, mientras que el otro uso aparece como un sufijo junto a una raíz, que normalmente tiene un nombre de animal, como en *iskonawa*, o *kashinawa*¹⁹. Ocasionalmente, también se sufixa a raíces con significado de objetos o cualidades como *shara* (“bello”, “bueno”), *yami* (“hacha”), o *chito* (“malo” o “mentiroso”) (Rodríguez Alzza, 2017, p.56). Debido a eso, este término ha sido interpretado como “gente”, desde fuera de estos grupos, razón por la cual aparece en varios de los nombres oficiales de los pueblos. Para Erikson, *nawa* se encuentra definido “en oposición al núcleo de los humanos de referencia” ([1999], 2019 p. 34), mientras que Calavia (2002) reconoce tres definiciones: “no gente, enemigo, extranjero(extraño)” (p.80). De este modo, la alteridad significa siempre un posicionamiento en torno a un *otro* esencialmente distinto, que sirve además como punto de referencia: siempre es otro el que nos releva de una identidad de extranjero, pues siempre habrá alguien aún más *otro* que nosotros

¹⁹ Donde *kashi* es el termino para “murciélago”.

(Keifenheim, 1990, p.80). Al analizar las autodenominaciones dentro del conjunto pano en los pueblos shipibo y *huin kuin*, Keifenheim (1990), menciona que la existencia de diversas denominaciones para un mismo grupo indígena refleja una dinámica relacional y diferencial al interior del grupo, así como la posibilidad de imaginar al “otro” exterior a este conjunto. Así, al preguntar “¿tú quién eres?” se obtienen varios tipos de respuestas, dependiendo si quien interroga es un misionero, o un viajero, o un etnólogo, por ejemplo. Además, menciona que, para los shipibo y *huin kuin*, cualquier asociación o alianza con el extraño de fuera, pone en peligro la unidad interna de la propia comunidad, por lo que resulta de vital importancia el establecer y remarcar estas diferencias en todos los contextos. De este modo, al analizar los etnónimos de los pueblos Piaci entendemos que estos no se definen a partir de una identidad propia, sino que asumen la alteridad dentro de sí mismos: el llamar a otros por uno de los nombres que forman parte del complejo de relaciones es incluirlos dentro de los límites de un universo ético, mientras que excluirlos es ponerlos fuera de las formas de alteridad que yacen debajo ese límite (Gow, 2013, p.55). Asimismo, tenemos que la alteridad no implica necesariamente una negación sino más bien un tipo de una relación efectiva que se puede manifestar de diferentes formas: “mediante la reciprocidad, la predación, o los ciclos de venganza tanto entre humanos como con otros seres no-humanos” (Calavia, 2002, p. 74). Una vez que asumimos como cierta esta multiplicidad de relaciones, el núcleo identitario de esta sociedad que reconoce la alteridad “no tiene fronteras” (Calavia 2002, p. 84), lo cual representa un problema para el Estado y su necesidad clasificatoria, más no necesariamente para los pueblos organizados en estas clasificaciones.

4. Estado

Uno de los problemas teóricos más desafiantes que los investigadores se encuentran, al momento de hacer antropología del Estado, es tratar de definir a esta entidad casi mítica que parece tener muchas caras y ninguna a la vez. Mucho se ha esbozado teóricamente en las ciencias sociales, desde las definiciones clásicas como el “monopolio de la violencia” de Weber, al “aparato de coerción de las clases dominantes” de Marx, hasta “la persistencia de una ilusión” (Abrams, 2017, p.34). El Estado aparece una y otra vez como una categoría necesaria para el análisis antropológico que a la vez es difusa y misteriosa, pero, a pesar de que puede ser una noción problemática y

cuestionada, no debemos olvidar que fue de suma utilidad para el análisis de la política comparada, y que actualmente resurge a través del reconocimiento realizado respecto del rol central que ocupan los Estados en la configuración de comunidades más pequeñas (Ferguson y Gupta, 2017).

El Estado es una noción que ha sido construida con el fin de crear una uniformidad o universalidad dentro de sus fronteras y cuya novedad consiste en extender unas normas, antes inexistentes, sobre una territorialidad —bastante real y palpable (Migdal, 2017). Coincidimos con los autores revisados (Abrams 2017, Migdal 2017, Sandoval 2017, Gupta y Ferguson 2017) en que existe una gran dificultad para definirlo teóricamente, ya que constantemente surgen problemas al tratar de aprehender o definir una realidad que se escapa de las manos. Así, “el Estado, concebido como una entidad substancialmente separada de la sociedad ha demostrado ser un sujeto de análisis notablemente esquivo” (Abrams, 2017, p. 23).

Para ayudarnos a asir, aunque sea temporalmente, este sujeto esquivo, y, siguiendo a Fassin (2015) y Sandoval (2017), hemos considerado necesario definir el Estado desde un enfoque antropológico aplicado a este, ya que el lente etnográfico puede ayudar a ampliar y dilucidar las interpretaciones. Primero, a pesar de lo que podría pensarse desde fuera, el Estado no es una “entidad unitaria” sino que alberga en sí a una multitud de “racionalidades contradictorias” (Sandoval, 2017, p.14). Es en esta diversidad de racionalidades que tenemos que buscar la definición: el Estado, es entonces “[...] un artefacto cultural que se **construye, a través de la experiencia y el lenguaje** [énfasis añadido], mediante prácticas cotidianas micropolíticas que deben interpretarse desde un punto de vista nativo” (Sandoval, 2017, p.14). Este enfoque etnográfico es el que nos permite reconstruir qué es lo que entendemos como Estado, puesto que las personas que lo componen o que ejercen su poder son ciudadanos que se encuentran localizados en diferentes posiciones, y que además, se “desenvuelven en un contexto de dinámicas transnacionales” (Sandoval 2017, p.14). Asimismo, consideramos útil para esta investigación, ya que se centra tanto en representaciones oficiales como en discursos sobre las prácticas de los funcionarios estatales, la noción de “abarcamiento vertical” propuesta por Ferguson y Gupta (2017, p. 306). Al preguntarse por cómo es que las personas

consiguen experimentar al Estado como una entidad que posee ciertas características y propiedades espaciales, ambos autores proponen la combinación de dos nociones. En primer lugar, la “verticalidad”, la cual consiste en la generalización de la *idea acerca del Estado* como una entidad que se encuentra por encima de la sociedad civil, la comunidad o la familia. De este modo, la planificación que se hace en él siempre es “de arriba hacia abajo” (Ferguson y Gupta, 2017, p. 307). Por su parte, el “abarcamiento” consiste en que el Estado (“fusionado conceptualmente con la nación”) se localiza dentro de una serie de círculos que va creciendo, “comenzando con la familia y comunidad local y terminando en el sistema de Estado-nación” (2017, p. 307). Nuestros intentos para comprender el Estado pasan por comprender el cómo es que a través de este “abarcamiento vertical” este se *espacializa*. Así, el análisis que se haga sobre la noción de Estado debe prestar atención a cómo la fuerza de las metáforas en las que este se funda cobra poder y se torna *real* por el hecho de estar arraigada en las prácticas diarias de las instituciones estatales. Por eso, un análisis adecuado sobre el Estado, su imaginario y sus representaciones, no solo debe incluir las representaciones discursivas explícitas del Estado sino también prácticas implícitas, las cuales no están “marcadas, pero [son] significativas” (2017, p. 312). Asimismo, una etnografía que describa al Estado de forma adecuada debe entender que estas prácticas implícitas de este son efectuadas sus representantes. Por ejemplo, Trouillot (2001) menciona cómo es que, en los últimos años, existe un desplazamiento de las funciones entendidas como estatales o propias del Estado hacia afuera de su propio aparato porque existe una redistribución que causa la aparición de lo que el autor llama “efectos del Estado”, es decir los *rastros del control* que efectúa el Estado en la vida cotidiana de sus ciudadanos, en sitios nuevos donde antes no existía tal función, como por ejemplo, “la performance de sus funcionarios públicos, o su aparato burocrático, e incluso en objetos como documentos escritos o tarjetas de identidad” (Biffli, 2020, p.13). Así, el enfoque de Estado, para propósitos de esta investigación, no solamente entiende a este como una “institución sólida” (Mitchell, 1991) sino que también reconoce su existencia en el desplazamiento de las funciones estatales hacia la performance que ejercen las personas que lo componen. (Trouillot 2001, Biffli, 2020).

De este modo, en este capítulo se ha tratado de presentar las nociones que sostienen esta investigación, así como los problemas que conlleva su aplicación, por medio del poder estatal, a una realidad dinámica. En el análisis de los etnónimos de los pueblos en contacto inicial, se ha podido observar cómo es que, en el caso de los nahua, no existe coherencia entre la denominación oficial y el uso en la práctica del término por las mismas comunidades, y cómo es que esta se presta a confusiones. En otros casos, como el de los amahuaca, la oficialidad no toma en cuenta los distintos términos de alteridad que posee el pueblo para definirse; y, en el caso de los nanti, el nombrarse y clasificarse va de la mano con intereses económicos y de protección del territorio, que incluso pueden poner en peligro la vida de los clasificados como nanti. Por otro lado, es posible afirmar, que, a grandes rasgos los nombres de los pueblos utilizados actualmente por el Estado peruano casi siempre se encuentran basados (i) en la tradición cultural del grupo étnico que nombran (*amahuaca, iskonahua*) (ii) en un exónimo que otros pueblos utilizan para referirse a un grupo étnico (*yabashta, nahua*), o incluso (iii) en una nomenclatura impuesta por un “especialista”, a menudo un antropólogo o un lingüista, como en los casos de *parquenahua* y *nanti* y podría asumirse que las personas pertenecientes a la etnia no poseen algún tipo de agencia respecto de la decisión de cómo nombrarse. Del mismo modo, se ha tratado de presentar brevemente aquellas definiciones que forman el núcleo de la presente investigación, para luego, en los capítulos siguientes, poder describir como estos conceptos interactúan entre sí al construir las categorías de nuestra investigación, así como para describir las prácticas y percepciones de funcionarios e investigadores.

Capítulo III. Balance Metodológico

En este capítulo se explican cuáles han sido las técnicas utilizadas en el diseño de esta investigación, a través de las cuales nos hemos propuesto contestar nuestras preguntas. Ya que la etnografía nos ayuda a leer al Estado no solo como una entidad, sino también como un proceso, una metáfora y un conjunto de representaciones (Sandoval, 2017), hemos considerado acercarnos a esta entidad a través de un *corte etnográfico* (Ingold, 2014). Además, ya que nuestra investigación se encuentra centrada en cómo se construyen las categorías que clasifican a los Piaci, hemos considerado ayudarnos del Análisis del Discurso (ACD) (Fairclough 1992; Van Dijk, 2010, Arrunátegui 2010; Burr 2003; Van Leeuwen, 1996) y explicamos en qué consisten sus alcances y cómo estos sirven de ayuda a la etnografía para ofrecer una interpretación de las *representaciones* hechas en los discursos oficiales. Asimismo, se describe la estructura de organización del trabajo para una mejor comprensión de este, así como las tensiones y las distintas “vueltas” que tuvo que tomar el camino de esta investigación.

1. Técnicas Utilizadas en el Diseño de la Investigación

1.1. Trabajo de campo y entrevistas

Como se ha mencionado previamente, se consideró adecuado aproximarnos al campo con un enfoque metodológico de corte etnográfico. Con *corte etnográfico* nos referimos a “escribir sobre la gente” (Ingold, 2014, p.385), es decir, tratar de describir adecuadamente las prácticas descritas por los funcionarios e investigadores para poder contestar a nuestras preguntas. Las principales técnicas de recojo de información fueron las entrevistas semi estructuradas, un total de 18, algunas en persona y otras a través de la plataforma virtual Zoom, que se encontraban dirigidas a hombres y mujeres que trabajaron en instancias estatales en el tema (funcionarios y funcionarias), o cuyos temas de investigación se encuentran relacionados a Piaci (investigadores y consultores/as). Es necesario aclarar que, como se observará en los hallazgos de las entrevistas, el Estado peruano tiende a tener una rotación continua de personal: las personas que un día se encuentran trabajando en él puede que el siguiente mes ya no lo hagan más, debido a la serie de distintos regímenes laborales que coexisten dentro de él. Además, en el caso de los pueblos Piaci y PICI, muchas veces, se toma opinión de “expertos en la materia”, es decir,

antropólogos y lingüistas que trabajan con alguno de esos pueblos, que a veces pueden fungir de consultores sobre el tema (por ejemplo, en el caso de la Comisión Piaci, se trata de personas que no necesariamente tienen una vinculación laboral con el Estado, pero cuyos años de experiencia en el tema hacen de su opinión un instrumento valioso para tener en cuenta en la elaboración de políticas y decisiones. Para esta investigación se entrevistó a funcionarios y funcionarias del Mincul (en su calidad de ente rector en la materia), en especial a funcionarios/as y exfuncionarios/as de la oficina DACI; funcionarios/as y exfuncionarios estatales, pertenecientes a otros sectores (Sernanp, Minedu); investigadores que trabajan con el tema de Piaci, dado que muchos de ellos trabajaron para el Estado en calidad de consultores y personas que se encuentran vinculadas al tema a través de su trabajo en otros sectores (Iglesia, organizaciones no gubernamentales) y cuyo trabajo y opinión son citados y buscados por los funcionarios. Las entrevistas personales se realizaron durante los meses de agosto y octubre de 2022, y en el caso de las entrevistas a distancia, estas fueron grabadas con su consentimiento y realizadas durante un primer periodo, entre los meses de junio a setiembre del 2021 y, luego, durante agosto a noviembre del 2022²⁰. De las 18 personas entrevistadas, solo dos no “trabajaban en campo” y nunca habían tenido contacto directo con población Piaci, mientras que el resto había trabajado con algún pueblo PICI (amahuaca, nahua, iskonawa, nanti) o, incluso con PIA (mashco piro). Asimismo, algunos de estos entrevistados, además de su experiencia directa con PICI, trabajaban con lenguas o con pueblos que habían tenido procesos de contacto relativamente reciente, pero anterior a toda la normativa Piaci, como los kakataibo y los matsés. Las entrevistas poseen una duración de 45 minutos, las más cortas, hasta hora y media las más extensas. Dado que muchas de las personas se encontraban dentro de los horarios de trabajo de la entidad a la que pertenecían, se les indicó que como máximo la entrevista no tomaría más de 45 minutos; sin embargo, algunas personas quisieron dedicar más tiempo a contestar las preguntas, por lo cual me encuentro enormemente agradecida. Debido a la naturaleza confidencial de la información, algunas personas

²⁰ Consideramos que el lapso que hubo entre un bloque de entrevistas y el otro, ayudó a tomar distancia y precisar las preguntas, así como a enfocarlas mejor durante el desarrollo de la investigación.

entrevistadas fueron muy enfáticas en solicitarme que no se compartan sus nombres y solo mencionar la institución a la que pertenecen o pertenecían. Por otro lado, algunos participantes manifestaron no tener ningún problema con divulgar sus opiniones sobre el tema, incluso con su nombre completo. A pesar de este consentimiento he decidido “etiquetar” a las personas que entrevisté con un seudónimo, para salvaguardar su seguridad, ya que durante el trabajo de campo, al intentar contactar con dos antropólogas especialistas en Piaci quienes trabajaban el tema incluso desde antes de la formación del Mincul, se me informó que no aceptarían ninguna entrevista relacionada con el tema porque, debido a la reciente controversia entre el Gobierno Regional de Loreto y la oficialización de la nueva reserva indígena, habían estado recibiendo mensajes amenazantes en sus correos, redes sociales y celulares. De esta manera, en la Tabla 5, puede verse con detalle a los informantes con el seudónimo que les corresponde y a la institución a la que pertenecen, la función que ocupaban, así como la fecha de la entrevista. El único reparo que tengo respecto a esta decisión tomada es que, dentro de una etnografía, puede parecer frío e impersonal no brindar los nombres de las personas que me ayudaron a construir esta investigación, además de que este hecho puede contribuir a la perspectiva que se tiene sobre el Estado como una entidad sin rostros. Sin embargo, me parece que el salvaguardar los trabajos de las personas, así como su seguridad debe ser un objetivo a considerar dentro de la investigación etnográfica.

Tabla 5

Identificación de informantes y entidades a las que pertenecían

| Seudónimo utilizado | Entidad a la que pertenece | Fecha de entrevista |
|---------------------|---|---------------------|
| “Ana” | DACI- Mincul | Junio 2021 |
| “María” | Exfuncionario DACI-Mincul | Agosto 2021 |
| “Javier” | DACI- Mincul | Octubre 2021 |
| “Carlos” | Antropólogo exconsultor Mincul | Setiembre 2021 |
| “Pedro” | Lingüista, exconsultor Minedu | Setiembre 2021 |
| “Lucía” | Lingüista, exfuncionario DIGEIBIRA/Minedu | Setiembre 2021 |
| “Juana” | Lingüista, exconsultora DIGEIBIRA /Minedu | Setiembre 2021 |
| “Sara” | Lingüista- independiente | Setiembre 2021 |
| “Nina” | Antropóloga exconsultor Mincul | Setiembre 2021 |
| “Raúl” | Lingüista- independiente | Setiembre 2021 |

| | | |
|------------|--------------------------------|----------------|
| “Manuel” | Orpio | Setiembre 2021 |
| “Samuel” | Orpio/DACI-Loreto | Octubre 2022 |
| “Santiago” | Sernanp | Octubre 2022 |
| “Claudia” | Antropólogo exconsultor Mincul | Octubre 2022 |
| “Ruth” | Exfuncionario DACI-Mincul | Octubre 2002 |
| “Jose” | Lingüista- independiente | Octubre 2022 |
| “Saul” | Diócesis de Loreto | Octubre 2022 |
| “Antonio” | Antropólogo-independiente | Noviembre 2022 |

También soy consciente de que, en muchos casos, las personas participantes querían dar a entender que sus opiniones (y también sus críticas) no las hacían en calidad de representantes de la entidad a la que pertenecían, sino como personas individuales y debido a ello deseo guardar la confidencialidad prometida, así como proteger sus trabajos. Como podrá apreciarse en el capítulo correspondiente a los hallazgos de las entrevistas (Cápitulo 7), la tensión entre el yo como parte del Estado, el yo, investigador y/o profesional, y un yo ciudadano es constante, y ronda los discursos que se manejan tanto dentro de las entidades, como en el desarrollo del trabajo con Piaci, así como mi propia percepción sobre el tema. Para esta tesis, consideramos que no resultaba igual el indagar sobre “prácticas” (lo que la gente hace), que investigar “experiencias” (lo que la gente siente) o “relaciones”, que tienen que ver con nuestro entorno social íntimo (Pink et al., 2016, p. 34). Debido a que las relaciones a las que nos dedicamos en el marco de esta investigación no son de carácter íntimo, sino que son las relaciones descritas por los agentes que personifican el Estado al trabajar para él, al inicio de esta investigación se consideró realizar una guía fija de preguntas con la cual plantear la entrevista. Sin embargo, al momento de aplicarla, constantemente surgían temas distintos a las tres primeras preguntas de investigación (*En su experiencia, ¿cómo reaccionan los Piaci/PICI a la categoría de contacto inicial? ¿Cómo es la relación con el Estado de los pueblos PICI/Piaci? ¿Cómo se acuerda a que pueblo /etnia pertenecen las personas Piaci/PICI?*) debido a que no habíamos tomado en cuenta la extensión que requiere el responder a cada una de estas preguntas, y que, durante las entrevistas, la información que ofrecían los informantes se encontraba ligada a sus percepciones sobre cómo *debe ser* el trabajo con Pici/Piaci. Es por esto, que, a partir de la cuarta entrevista, se decidió permitirle

a nuestra guía un cierto margen de flexibilidad, de tal manera que la información recogida no tenga un carácter demasiado rígido y nos permita también obtener datos sobre la experiencia de las personas. La guía de preguntas final, que se aplicó durante el resto del trabajo de campo puede encontrarse en la Tabla 6, donde se presenta la matriz de preguntas de esta investigación. Por último, otra de las dificultades encontradas para la elaboración de las entrevistas fue el tiempo del cual disponían las personas para poder brindarla: si bien unas cuantas personas entrevistadas eran investigadores independientes, y tenían un margen de tiempo mayor para conversar conmigo, en algunos casos, las personas que se encontraban dentro del horario laboral que marcaban las entidades a las que pertenecían, disponían de poco tiempo y me lo hacían saber al principio de las entrevistas.

Tabla 6

Matriz de preguntas para entrevista

| Pregunta | Sujetos | ¿Qué datos espero obtener? | ¿Cómo los voy a obtener? | Material utilizado |
|---|--|--|--|---|
| En su experiencia, cómo reaccionan los Piaci/PICI a la categoría de contacto inicial? | Funcionarios del Mincul, Minedu, Sernamp, ex funcionarios de las entidades, investigadores | Datos que respondan si los que pertenecen al pueblo tienen alguna injerencia en la etiqueta. Pasos que seguir del Estado una vez “nombrado” el pueblo. nombre oficial Percepciones sobre la “protección” y la “oficialidad”. | Análisis de representaciones en material estatal; conversaciones informales; entrevistas a distancia /personales a profundidad | Laptop, grabadora, plataforma Zoom, videos grabados, micrófono. |
| ¿Cómo es la relación con el Estado de los pueblos Piaci/Piaci? | Funcionarios del Mincul, Minedu, Sernamp, investigadores, | Datos sobre las percepciones de la ventaja de la intervención estatal desde la perspectiva de la gobernabilidad; Información sobre consensos/conflictos entre entidades estatales. | ACD de documentos oficiales, entrevistas a profundidad; | Grabadora, laptop, plataforma Zoom videos institucionales , micrófono |

| Pregunta | Sujetos | ¿Qué datos espero obtener? | ¿Cómo los voy a obtener? | Material utilizado |
|--|--|--|----------------------------|---|
| ¿Cómo se acuerda a que pueblo /etnia pertenecen las personas Piaci/PICI? ¿Quiénes toman esta decisión? | Funcionarios del Mincul, Minedu, Sernamp, investigadores, | información sobre etnónimos (datos que respondan si los que pertenecen al pueblo tienen alguna injerencia en la etiqueta. Pasos que seguir del Estado una vez “nombrado” el pueblo. nombre oficial); información sobre percepción de la alteridad en los funcionarios | Entrevistas a profundidad- | Grabadora, plataforma Zoom; videos institucionales , micrófono- |
| ¿Cómo observa Ud. el cambio en estos pueblos desde la instalación de las políticas Piaci? ¿Qué ventajas tiene esta instalación? | Funcionarios del Mincul, Sernamp, Minedu, ex funcionarios de las entidades, investigadores | Percepciones sobre oficialidad y gobernabilidad. Contraste con las representaciones construidas “oficialmente”. Consensos o conflictos entre entidades estatales | Entrevistas a profundidad | Grabadora Zoom; videos institucionales , micrófono - |
| Desde su perspectiva ¿qué daños /perjuicios traería la desimplementación de esta política? | Funcionarios del Mincul, Sernamp, Minedu, ex funcionarios de las entidades, investigadores | Percepciones sobre oficialidad y gobernabilidad. Contraste con las representaciones construidas “oficialmente | Entrevistas a profundidad | Grabadora Zoom; videos institucionales s, micrófono |

1.2. Estructura de organización del trabajo

Para fines de organización del trabajo de campo, este se dividió en tres partes: (i) investigación bibliográfica y clasificación de fuentes; (ii) análisis de las fuentes institucionales sobre Piaci (*campo digital*) y, (iii) trabajo de campo (entrevistas). La primera parte de la investigación comprendió la clasificación de fuentes según de donde provienen; ya que, hasta el momento, hemos encontrado tres tipos de fuentes principales: fuentes descriptivas (etnográficas y lingüísticas), legales, e institucionales. Llamamos fuentes descriptivas a aquellos documentos que describen tanto la cultura material como la historia y cosmovisión de los pueblos en contacto inicial, además de relatar la historia de los “primeros contactos”, así como también a aquellos documentos que tratan

sobre la clasificación de las lenguas habladas por los pueblos Piaci , así como a los esbozos gramaticales, gramáticas, alfabetos y material de enseñanza que se ha producido para esos pueblos , las cuales describen las particularidades de las lenguas. Por su parte, las fuentes legales son aquellas que dan cuenta de la situación legal de los pueblos Piaci o describen y analizan su legislación (IWGIA 2006; Mendoza Rásuri 2020; SPDA 2020; Soria 2019; Quispe Dávila 2021; Vaz 2012;). Algunas fuentes, como Barclay y García Hierro (2014), IWGIA (2006) y Quispe Dávila (2021) combinan la descripción etnográfica con el análisis legal sobre la situación Piaci.

Por último, las fuentes institucionales, refieren a las diversas fuentes producidas como informes para las diversas instancias del Estado tales como el Minsa o el Minam. Asimismo, también se incluyen los materiales de difusión, las guías técnicas y las presentaciones de PowerPoint dirigidas a funcionarios diseñadas por entidades estatales. También incluimos dentro de esta categoría aquellos documentos que tocan temas referentes a salud, seguridad territorial y forestal, y contacto inicial, pero que no han sido producidos necesariamente a una entidad estatal, como los realizados por diversas ONG así como los pronunciamientos y notas de prensa de estas (Aidese, 2008, 2013, 2016, 2018; Banco Interamericano de Desarrollo, 2003; Congreso de la República, 2020; DACI 2016a, 2016b; Defensoría del Pueblo, 2006; Ipince *et al.*, 2016; Gamboa Balbín, 2013; Mincul, s.f.a, s.f.b, 2016, 2017, 2022a, 2022b; Minedu, 2001; Minsa, 2003, 2008; Orpio, 2022; Quispe Dávila 2019; Segovia Meza, 2012; Sierra Praeli, 2021; Selibas, 2022; Shinai, 2004; Valenzuela Oré *et al.*, 2014).

La segunda parte de este balance metodológico comprende el análisis de las fuentes institucionales que nos permiten obtener una visión de los Piaci desde el discurso oficial de la gobernabilidad que servirá para realizar el contraste con las prácticas y los usos del Estado, en las entrevistas con los funcionarios. Por eso, se consideró relevante plantear unas preguntas de investigación que puedan contrastarse con las entrevistas realizadas: *¿Cómo se representan estas categorías en los discursos producidos sobre el Estado? ¿Qué nos dicen estas representaciones sobre la construcción de la etnicidad en el Estado? ¿Qué nos pueden decir estas representaciones y discursos sobre el mismo Estado?* Para tratar de responderlas y realizar el contraste mencionado, consideramos de suma utilidad analizar las representaciones que se construyen desde el Estado

sobre los pueblos PICI y Piaci, y del mismo Estado peruano en las fuentes clasificadas como institucionales mediante el análisis del discurso (ACD). (Alvarado 2013; Arrunátegui 2010; Fairclough 1992; Halliday y Mathiessen 2004; Van Dijk, 1999, 2003, 2010; Van Leeuwen, 1996), cuyos alcances se verán en la siguiente sección.

La última parte, y la más complicada, consistió en el trabajo de campo aplicando la guía de preguntas para las entrevistas. Durante el 2021 y las primeras fases de la investigación estaba interesada en los nombres y etnónimos, y pensé en trabajar en la comunidad de Santa Rosa de Serjali, dentro de la RTKNN para la aplicación de las preguntas, que en ese entonces no giraban en torno a la experiencia de los funcionarios, sino más bien de las personas catalogadas como Piaci y sus vinculaciones con el etnónimo impuesto. Sin embargo, la situación de emergencia nacional debido al COVID-19 sumada a la escasez de vacunas en la Amazonía y la desconfianza de los pueblos indígenas hacia estas, así como el hecho de que todos los permisos para ingresar a la RTKNN estaban suspendidos hasta nuevo aviso, hizo que girásemos el eje de la investigación a los funcionarios, ya que eran estos los que operaban y construían las categorías que nos interesaban, además de constituir una población *disponible* para las entrevistas; en esos momentos, la entrevista a distancia podía proveer la información necesaria para contestar a las preguntas. Algunas de las entrevistas fueron hechas durante ese año, con las desventajas que traía la virtualidad: llamadas que se cortaban, pausas incómodas, silencios y videos pausados. Sin embargo, la virtualidad presentaba ciertamente la ventaja de contactar a la persona durante un breve tiempo sin estar realmente ahí, hecho que fue de bastante ayuda pues muchos especialistas que trabajan o trabajaron el tema Piaci se encuentran actualmente fuera del país, luego de concluir sus funciones para el Estado.

Antes de presentar el trabajo de campo *per se* consideró de utilidad hablar de las representaciones que se construyen desde el Estado sobre los Piaci y PICI; por eso, en la subsección que continúa se ofrece una descripción sucinta del ACD como una herramienta que puede complementar la investigación etnográfica y sus alcances.

1.3. Análisis Crítico del Discurso (ACD)

El Análisis del Discurso (ACD) es una perspectiva crítica cuyo principal objetivo es averiguar cómo es que el *discurso* reproduce desigualdades sociales al determinar quiénes tienen acceso a ciertas estructuras discursivas y de comunicación que son consideradas por la sociedad como aceptables o legítimas (Van Dijk, 1999, 2003). Además, este parte de la idea de que es el discurso el que construye y moldea la realidad, al construir ciertas representaciones sobre ella (Burr, 2003). Entendemos como *discurso* a una “entidad tridimensional” que se encuentra compuesta por el texto, la práctica discursiva y la práctica social: al ser texto, el discurso refiere la lengua hablada o escrita que es producida en un determinado evento discursivo; como práctica discursiva, forma parte de un género convencional relacionado con una actividad social particular; por último, como práctica social, el discurso reproduce y transforma la realidad, ya que posee la capacidad de materializar ciertas ideologías o formas naturalizadas de pensar que sirven como guías a distintas sociedades. (Fairclough, 1992; Burr, 2003, Arrunátegui, 2010). Así, el discurso puede promover ciertas formas de desigualdad social al difundir ciertas retóricas o representaciones sobre determinados individuos de la sociedad (Alvarado 2013): por ejemplo, usualmente, las representaciones sobre la Amazonía y los pueblos que la habitan suelen girar en torno a estereotipos construidos sobre representaciones ideológicas (Bhabba, 1994), cuya naturaleza suele ser ambivalente (Arrunátegui, 2010). Estas dimensiones no se encuentran separadas, sino que, al contrario, “constituyen al discurso como un *todo*” (Arrunátegui, 2010, p.435), y para poder analizarlas, el ACD examina aspectos que se encuentran relacionados a las propiedades formales de un texto como pueden ser el vocabulario, la gramática, la cohesión y la estructura textual (Fairclough, 1992). En general quienes suelen acumular poder en una sociedad, también pueden “controlar el discurso” y las narrativas que se manejan dentro de una sociedad, mediante lo que Van Dijk (1999) identificó como una serie de estrategias discursivas. Por ejemplo, dentro de un determinado texto o interacción, los grupos dominantes pueden escoger quién puede hablar (o escribir) sobre un determinado tema, a quién puede dirigirse y de qué manera; a esta estrategia se le conoce como *selección de turnos*. Además, debe prestarse atención al nivel léxico de una interacción porque a menudo la selección de

palabras y la elección de un adjetivo específico para describir a un individuo “puede depender de la posición de quien habla o escribe” (Van Dijk, 1999, p.9). Así mismo, la elección de ciertos verbos o *procesos* en un texto o interacción no es casual: a menudo los hablantes, para excluir de responsabilidad, o, más bien al contrario, para hacer énfasis en la agencia de un determinado individuo seleccionamos el cómo queremos representar la acción. Para esto el ACD debe analizar con cuidado los procesos *materiales, mentales, verbales, relacionales, existenciales, y conductuales* con los que se ejemplifica alguna acción y también los mecanismos que existen para restar agencia a un individuo (*mecanismos de mitigación*) como son el uso de voz pasiva, las nominalizaciones y modalizaciones, valiéndose de dos herramientas teóricas: el sistema de transitividad (Halliday y Matthiessen, 2004) y la representación de actores sociales (RAS) (Van Leeuwen, 1996).

Ahora, hemos considerado que el ACD, al tratarse de una perspectiva crítica, más que de una escuela teórica o una “orientación investigadora” (Van Dijk 2003, p.144) complementa a las entrevistas realizadas en este trabajo de campo, puesto que nos permite cotejar aquello que se dice sobre los Piaci *oficialmente* versus aquellos discursos que los funcionarios e investigadores vinculados al Estado manejan y aplican en la práctica. Sin embargo, debo hacer un par de aclaraciones. Primero, dentro del análisis de los discursos de esta investigación solo se incluyen las fuentes clasificadas en el diseño de esta como *institucionales*, puesto que las descriptivas, si bien son las más abundantes, tienen un propósito puramente académico. No es mi intención afirmar que la Academia no produzca sus propias representaciones sobre los Piaci, sino que el primer eje de análisis de la presente investigación se encuentra orientado a indagar si es que las representaciones institucionales coinciden, o, por el contrario, difieren de las prácticas de funcionarios e investigadores. Además, las fuentes descriptivas no han entrado en este análisis debido a un criterio práctico, ya que son las más abundantes y el periodo de tiempo que abarcan va desde 1929 hasta este año. En ese lapso temporal han ocurrido muchos cambios sociales que pueden haber afectado las representaciones ideológicas, por lo que el análisis se hace más denso y requeriría de mayor tiempo. Segundo, es necesario mencionar que muchos de los investigadores cuyos artículos libros y guías hemos clasificado como descriptivas, han trabajado a su vez para alguna

entidad estatal, sea el Sernamp, el Mincul o el Minedu, sin embargo, esto no hace a las fuentes escritas por ellos “institucionales”. Lo menciono, porque durante mis entrevistas, a menudo fue difícil situar la línea entre funcionario e investigador; este límite es difuso, incluso para mí, durante el tiempo que trabajé para el Minedu y el Mincul. El hecho de que no podamos delimitar claramente esto, no quiere decir que no podamos describir adecuadamente las prácticas de los funcionarios/investigadores a través de un lente etnográfico, sin embargo, es importante tener en claro el posicionamiento que ocupamos al tratar de responder las preguntas de investigación: el trabajar para una entidad estatal, implica en ocasiones que una no pueda disentir abiertamente del discurso oficial, además de las penalidades que puedan existir por compartir material o información. Sobre todo, en el caso de Piaci, cuya información incluye desplazamientos a través del territorio y la geolocalización de los espacios donde se encontró evidencia de este desplazamiento, y de ser compartida, no solo estaría violando el derecho a la privacidad de los Piaci, sino que también podría poner su vida en peligro, por lo cual debe siempre ser confidencial²¹. Antes de describir los hallazgos encontrados en este análisis de las representaciones, he considerado pertinente incluir una muestra de lo que significa hacer etnografía para propósitos estatales. Por eso, en la siguiente sección se presenta un recuento de las experiencias previas con PICI, en Santa Rosa de Serjali, durante el tiempo que cumplí funciones para el Minedu, en 2017. Considero, de que además de explicitar las tensiones que existen entre el “yo-investigador” y el “yo-funcionario público”, por primera vez experimentadas por un sujeto que aún no estaba seguro de dedicarse a la antropología, este breve resumen de las experiencias de campo puede servir para mostrar cuáles son las dificultades y los retos que se le presentan al investigador al trabajar con pueblos Piaci y PICI.

²¹ Entrevista personal con Ana Carolina Rodríguez Alza, 2022.

Capítulo IV. Experiencias previas en Santa Rosa de Serjali

La primera entrada que hice a la RTKNN fue con el propósito de hacer un esbozo de la fonología de la lengua nahua²² y, naturalmente, la metodología, así como los plazos, eran muy distintos de los que me ha tomado armar esta investigación. Para comenzar, yo misma, como consultora me encontraba trabajando para el Estado, con una serie de plazos más o menos rígidos, cuyos tiempos tenían que cumplirse para poder avanzar con el proceso de estandarización del alfabeto nahua. El estudio se basó en el corpus recogido en el mes de setiembre del 2017; etapa en la que permanecí en la comunidad durante un mes, recogiendo palabras, oraciones y textos de la lengua en un cuaderno, así como registrándolas en una grabadora. Para esta primera etapa de documentación, trabajé con ocho informantes adultos, tres mujeres y cinco hombres, de entre 26 y 76 años; y, si bien todas las grabaciones se realizaron en la misma comunidad de Santa Rosa de Serjali, solamente cuatro de los colaboradores habían nacido en la comunidad, ya que el resto provenían de Madre de Dios. Durante esa primera entrada al campo, tuve la oportunidad de observar tres procesos: (i) el primer taller de normalización del alfabeto de la lengua nahua que duró dos días; (ii) una asamblea comunal que trataba el tema de unos pagos pendientes a algunos miembros de la comunidad por el trabajo realizado para el Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento (MVCS); y, (iii) la construcción de unos módulos de vivienda por parte del MVCS. Durante estos eventos, y a pesar de que nuestra atención estaba puesta en la recolección de datos lingüísticos, tres situaciones constantes nos llamaron la atención, ya que aparecían recurrentemente en la conversación con las personas de la comunidad. La primera de estas situaciones estaba constituida por los constantes malentendidos con agentes externos que buscan beneficiar a la comunidad, sean estos del Mincul, de la misión dominica o de misioneros evangélicos que hacían su entrada a la RTKNN espontáneamente²³. En segundo lugar, se encontraba la recurrente preocupación por la salud, probablemente

²² Utilizamos en este trabajo la denominación oficial del pueblo, como “nahua”.

²³ Durante nuestra estadía, un grupo de misioneros estadounidenses habían llegado a la RTKNN con el propósito de predicar. A pesar de que la entrada de personas a la Reserva está prohibida debido a la “fragilidad inmunológica” de las personas en contacto inicial, es común que, tras negociaciones con el jefe de la comunidad, y la entrega de medicamentos y víveres no perecibles, se permita la entrada de misioneros.

debido al trauma que significó la primera epidemia de gripe en 1985, y también a las enfermedades endémicas en Serjali, además del problema de la contaminación por mercurio (García Delgado, 2016). Además, otro tema recurrente que aparecía en conversaciones era la “poca preocupación por la escuela”, sobre todo en las conversaciones con los maestros de la escuela, que se quejaban de que los hijos “no se dejaban gobernar” y que el trabajo que hacían no era bien compensado. Estos temas fueron anotados en un diario de campo, que luego se transformó en un pequeño informe para el Minedu y cuyos contenidos e impresiones preliminares he incluido dentro de esta tesis, con el propósito de ejemplificar lo que implica el realizar trabajo de campo con grupos catalogados como Piaci.

El 19 de setiembre de ese año asistimos a la asamblea comunal con los representantes de la asociación Pio Aza y el Ministerio de Cultura, la cual tenía como tema el resolver un problema con el material de construcción de las viviendas en Serjali: los comuneros, ante un malentendido en los pagos y de lo que lo consideraban como un “maltrato” de la organización, vendieron en Sepahua, a precio de oferta, parte de la madera dedicada para la construcción. Los comuneros reclamaban que este hecho fue realizado con la finalidad de obtener “algún pago” por el trabajo. Finalmente se llegó a un acuerdo, en el momento noté que la asociación Pio Aza contaba con un antropólogo cuya presencia era requerida para atender este tipo de situaciones, y pensé que las diferencias culturales sobre el concepto de ‘propiedad’ habían causado el malentendido en la interacción con los miembros del MVCS, haciendo difícil la conciliación. Pero esas son observaciones de una antropóloga evidentemente inexperta (Serjali era mi segunda experiencia de campo como lingüista, y la primera vez que me permití anotar mis observaciones sobre los días cotidianos en un cuaderno). Quizás lo único que estaba haciendo era extender mis prejuicios sobre lo que me habían advertido personas del puesto de control del Mincul y de la Dirección Desconcentrada de este: según los funcionarios, los nahua, al haber tenido un patrón de vida nómada, aún no “compartían el mismo concepto de propiedad que nosotros” y solía haber problemas con los trabajadores externos, en el sentido de que “las cosas se perdían”. Si bien esto no es del todo cierto, (más de 30 años de contacto inicial parecen ser bastantes para que este tipo de conceptos “civilizatorios” cuajen en la población, más aún

si son acompañados de sanciones), si pude apreciar como algunos objetos solían ser de uso comunal: machetes, motores, ollas, hasta ropa, solían ser dejados afuera de las casas, para aparecer en otras sin que el dueño hiciera el menor problema.

Durante los últimos días de nuestra estadía casi no había niños en la escuela. Esto hizo que los profesores, reunidos (y, sabiendo que mi acompañante y yo veníamos de trabajar con el Minedu) nos reiteraran su malestar ante el hecho de que los niños tengan que ayudar a sus padres a acarrear arena para el proceso de construcción. Incluso nuestros informantes, quienes se habían comprometido a ayudar con el trabajo de entrevistar personas para documentar los sonidos de la lengua nahua, nos avisaron que no podrían continuar con el trabajo puesto que necesitaban ‘llenar su cupo’ de arena²⁴. Este hecho hizo que mi trabajo se demorara; recuerdo haberme sentido preocupada por esos niños, que se dormían en la escuela luego de desayunar solo un vaso de masato y que, además, tenían que cargar arena durante todo el día.

Respecto de la preocupación sobre la salud, mi cuaderno de campo del 2017 la atribuye rotundamente a la historia traumática del contacto ya que, luego de que sucediesen los hechos con la empresa Schell hubo una epidemia de gripe que cobró las vidas de un gran porcentaje de la población. Había leído informes del Minsa que indicaban que la tuberculosis es endémica en Santa Rosa de Serjali, y, en efecto, a la posta acudían constantemente mujeres jóvenes y ancianos quienes se quejaban de dolores muy fuertes en el pecho y espalda, a la altura de los pulmones. A esto, se le sumaba la malnutrición de los niños y las gestantes. La vida sedentaria había cambiado el patrón alimenticio y la caza y pesca no era tan abundantes como solían serlo en los relatos de las personas mayores. Además, las cosechas, ese “hábito nuevo”, solían ser muy inestables, los nahua siembran *pua* (sachapapa), *atsa* (yuca) y plátanos, los únicos cultivos que eran cuidados con esmero; en la comunidad había algunos plantones de árboles frutales (naranja y papaya) cuya inserción en la comunidad era también una iniciativa externa, y que, a decir de los maestros de la zona, no prosperó por falta de interés. A este contexto se le sumaba la contaminación por mercurio. En

²⁴ Cada familia contaba con un cubo de arena de madera, por el cual, una vez lleno, se pagaba 200 soles. Es por eso por lo que todo aquel que podía cargar un balde se empleaba en la faena, incluso niños y mujeres embarazadas.

realidad, este no es un tema que preocupe realmente a los nahua, ya que me manifestaron en muchas entrevistas que estaban “hartos de ser conocidos por eso”. Sin embargo, pude observar que casi todos los ancianos tenían como una especie de bultos debajo de la piel, así como, en algunas zonas del cuerpo, la piel estaba cuarteada al punto de parecer escamas. Si a estas pequeñas observaciones le agregaba el hecho de que muchas personas morían jóvenes, con no más de cuarenta años, por fallas hepáticas o renales, coincidía perfectamente con los técnicos del puesto de salud en que estos síntomas se deben a la exposición continua al metal pesado. Yo misma, luego de la estadía, al volver a Lima, tuve que hacerme un análisis para descartar la presencia de mercurio en la sangre, lo cual fue en vano, me encontraron un nivel elevado de mercurio y pasé el resto del año con una infección renal que nadie sabía explicar, pero que mi compañera de campo atribuía directamente a esta elevación de mercurio en la sangre. El pequeño puesto de salud estaba correctamente equipado, con una cadena de frío para las vacunas y una provisión de medicamentos, pero la distancia que hay de Serjali a Sepahua y, de ahí hasta Pucallpa juega muchas veces en contra a la hora de transportar un enfermo grave o de conseguir una medicina específica. Ambos técnicos del puesto de salud, M. P. y R. B. me comentaban que muchas enfermedades podrían ser evitadas con “prácticas sencillas”, como el lavado de manos, una dieta rica en vitaminas y hervir el agua, hábitos que trataban de inculcar en su trabajo con los nahua. Lamentablemente los propios técnicos no estaban exentos de introducir prácticas discriminatorias juzgando la vida sexual de las personas que venían a atenderse, o su dieta y sus hábitos de higiene; además, el idioma resultaba una barrera muy grande para la transmisión de información en salud. Noté que la discriminación hacia las prácticas culturales había resultado en que muchas personas jóvenes declaren el no conocer o utilizar remedios tradicionales y abusen de antipiréticos y analgésicos. No utilizo el término a la ligera, varias personas antes de entrar a la Reserva me advirtieron que, si usaba algún tipo de medicación constante, debía esconderla puesto que los nahua “tomaban ibuprofeno como caramelos”. Respecto a este supuesto desconocimiento de lo tradicional hay que destacar que la mayoría de la población de Serjali se encuentra entre los 21 y 35 años, y durante las entrevistas para el diagnóstico lingüístico educativo declararon “no saber cantar, tejer ni pintarse la cara”,

identificando estas prácticas como “antepasadas”, especialmente las mujeres. Probablemente, esto no quiera decir que, en realidad, no las conozcan ni practiquen, sin embargo, la discriminación de las que han sido objeto los nahua por parte de mestizos, y el proceso “civilizatorio” que llevaron a cabo los yaminahua con ellos (Heredia, 2018) ha hecho que prefieran no declarar abiertamente sobre sus prácticas culturales. La mayoría de la población masculina joven ha pasado tiempo en el ejército, que se constituye como un espacio formativo considerado “mejor que la escuela”, en su percepción. Las mujeres de la comunidad suelen comentar lo común que resulta que los jóvenes, al momento de buscar una pareja, mientan diciendo que han nacido en Sepahua, Pucallpa o Lima; una realidad que las novias descubren una vez casadas e instaladas en Serjali. Así mismo, existe una dejadez respecto al trato hacia los ancianos; durante nuestras entrevistas, cuando alguna persona mayor quería participar, era común que el entrevistado se refiera a su participación como “está diciendo tonterías”, o “está molestando” y lo mandase a hacer otra cosa. En lo concerniente a la escuela, la importancia de la escolaridad no parece haber permeado en la sociedad nahua, puesto que otra de las quejas recurrentes de los profesores (que, además, suelen provenir de otros pueblos, ser mestizos o yines, mientras que solo había dos profesores de la comunidad) es que los niños “van y vienen cuando quieren” y que los “niños dominan a sus padres”. Los padres que entrevistamos al respecto se mostraron más interesados por la repartición de alimentos del programa Qali Warma que por la enseñanza en el idioma nahua, sin embargo, al saber el propósito de mi trabajo, varias personas, en especial las mujeres, hicieron énfasis en que sí les parecía sumamente importante que sus hijos puedan manejarse tanto en castellano como en nahua. La tasa de deserción escolar es alta, sobre todo entre las niñas (según profesores y enfermeros debido al temprano inicio de la vida sexual). En estas observaciones, aparte de lo ya descrito, surgió el tema de la relación ambivalente con las instituciones estatales que los nahua mantenían: al indagar en algunas conversaciones, algunos jóvenes expresaron que no les agradaba la denominación de “contacto inicial” que el Mincul les ha dado, denotando que “otras personas los podían discriminar”; además de culpar a este organismo de la mayoría de las restricciones que encuentran para la movilidad. En especial, los más jóvenes resentían el hecho de no poder circular libremente por Sepahua

o bajar a la ciudad cuando les apetecía. Al mismo tiempo, en las conversaciones aparecía un sentimiento de hastío respecto a depender de este organismo para tratar con el resto del estado: gestionar permisos, hospitalizar a alguien o denunciar maltratos. Mi impresión durante ese mes de trabajo fue de que la realidad en Santa Rosa de Serjali distaba mucho de la descrita por Zarzar en 1984; el paso del tiempo, el contacto prolongado con la Pluspetrol y las madereras, así como las epidemias habían dejado una huella profunda en la sociedad nahua. Es normal que ocurran cambios sociales luego de una situación de contacto, sin embargo, lo drástico de la transformación en 37 años, me hizo pensar en la medida de culpabilidad que tiene el Estado (del que yo, precariamente, formaba parte) al permitir proyectos de exploración en territorios tradicionalmente indígenas. El idioma, que era mi preocupación principal, se encontraba en un estado de vitalidad rebosante pues aún es la primera lengua de los niños, y los padres y abuelos se comunican con ellos en nahua. Pero no podía decir lo mismo sobre los conocimientos tradicionales, que, a mis ojos inexpertos, se veían amenazados por el poco valor que la población joven les otorgaba. El trabajo resultó en la Resolución Ministerial que oficializa el alfabeto nahua (ver Figura 8), pero las preocupaciones sobre los temas recurrentes y las conversaciones sostenidas sobre estas se mezclaron con mis propias percepciones sobre la identidad. Seis años después, los cambios en Santa Rosa de Serjali siguen su curso; ahora hay una antena de internet que me permitió comunicarme durante la pandemia, de manera muy esporádica, con Elsa y Rosario Dispupidiwa, quienes trabajaron conmigo en la elaboración de material educativo. Sin embargo, muy a mi pesar, no volví a viajar a Serjali para este trabajo; la emergencia sanitaria hizo imposible cualquier tipo de traslado hacia una comunidad indígena.

Figura 6

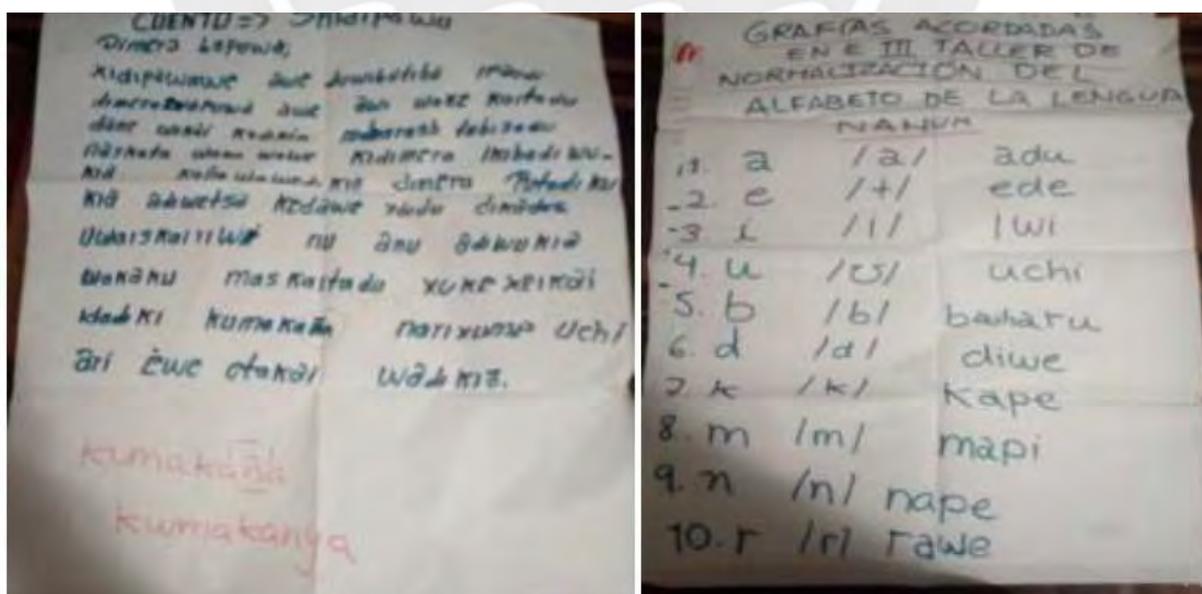
Comunidad Santa Rosa de Serjali



Nota. Archivo personal

Figura 7

Relatos nahua y grafías acordadas, para el III Taller de estandarización del Alfabeto Nahua



Nota. Archivo personal

Figura 8

Celebración de la oficialización del alfabeto de la lengua nahua



Nota. Archivo personal

Figura 9

Preparación de carteles con el nuevo alfabeto



Nota. Archivo personal

Capítulo V. Gente vulnerable frente a un Estado omnipotente

Esta sección busca contestar las preguntas de investigación referentes a representación y discurso (*¿Cómo se representan estas categorías en los discursos producidos sobre el Estado? ¿Qué nos dicen estas representaciones sobre la construcción de la etnicidad en el Estado? ¿Qué nos pueden decir estas representaciones y discursos sobre el mismo Estado?*). Por ese motivo, se presentan aquí los hallazgos encontrados sobre la representación que se construye de dos actores en los documentos oficiales: los pueblos Piaci, y el Estado peruano.

El corpus de este primer análisis incluye 23 documentos catalogados como institucionales, cuyos autores pueden apreciarse en el Capítulo III. Ahora bien, como se mencionó previamente, esta sección no pretende ser un análisis exhaustivo en torno a la representación que el Estado hace de los Piaci y de sí mismo —ya que el propósito de este análisis es servir de contraste con las prácticas y discursos de los funcionarios e investigadores— sino que se limita a dar algunos alcances, a la luz del ACD, sobre las ideas principales en torno a las cuales se construyen estas representaciones. Las estrategias discursivas utilizadas en la construcción de estas representaciones son analizadas a través del marco proporcionado por Van Leeuwen (1996) y Halliday y Mathiessen (2001), quienes proponen la *transitividad* y el *sistema de representación de actores sociales* como herramientas válidas para comprender cómo se construyen los discursos. Mientras que la transitividad consiste en un sistema de recursos lingüísticos empleados para representar eventos en la realidad (Alvarado, 2013), el sistema de representación de actores sociales se interesa en cómo se nombra, en determinados textos a determinados individuos o grupos involucrados en un evento y en el cómo esto influye en las maneras de representar la realidad (Van Leeuwen, 1996).

1. Los Piaci en el discurso oficial

Los documentos oficiales revisados, inciden en dos representaciones sobre los Piaci: el *nomadismo* y la *vulnerabilidad* como si fuesen condiciones distintivas e inherentes a esta población. En primer lugar, podemos apreciar el uso extenso del sustantivo *vulnerabilidad*, en su mayoría, modificado por algún adjetivo o adverbio (“alta vulnerabilidad”; “posible vulnerabilidad”, “extrema vulnerabilidad”) o construyen frases nominales (“situación de vulnerabilidad”;

“condición de vulnerabilidad”) o una mezcla de ambas (“condiciones de extrema vulnerabilidad”, “situación de alta vulnerabilidad”) para describir la situación en la cual los Piaci se encuentran. A pesar de que se remarca constantemente en estos documentos que los Piaci son *sujeto de derecho* para el Estado peruano, se observa un énfasis en la construcción de predicados que los colocan como pacientes de las acciones de otros, ya sea del Estado, las empresas, o personas extrañas a su territorio. Asimismo, los Piaci no suelen aparecer como agentes de la acción en ningún caso, y si lo hacen, son para describir procesos *materiales* (Van Leuween ,1996) solamente relacionados a su medio cultural; así, los Piaci “cazan”, “pescan”, “recolectan”, “se desplazan”, pero son otros los que realizan acciones sobre ellos: los Piaci son “protegidos”, “aislados” y sujetos de las acciones de prevención y protección. A continuación, se presentan algunos ejemplos extraídos del corpus:

- (...) Al amparo de las referidas facultades constitucionales y legales, la Defensoría del Pueblo inició una investigación de oficio destinada a conocer la **situación de vulnerabilidad** [énfasis añadido] de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y en contacto inicial (...). (Defensoría del Pueblo, 2006, p.26)
- La observancia de la diligencia debida cuando realice acciones para ejecutar el procedimiento establecido en la segunda Disposición Transitoria de la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley n.º 22175), teniendo en cuenta la **vulnerabilidad de esta población** [énfasis añadido] indígena”. (Defensoría del Pueblo, 2006, p.39)
- (...) Dado su carácter de lejanía geográfica, en muchos casos en lugares remotos, los índices de pobreza que los caracteriza, **y su situación de vulnerabilidad** [énfasis añadido], es poco probable, si no imposible, que los llamados beneficios de Camisea lleguen a estas poblaciones. (BID, 2003, p.9)
- (...) esta disposición se contradice con lo señalado en normas específicas de salud relacionadas a medidas de prevención para evitar contactos con los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial y el reconocimiento de su **situación de vulnerabilidad** [énfasis añadido] (Aidesep, 2008, p.22)
- “Los IA y los ICI son, desde el punto de vista de la salud, pueblos en situación de alto riesgo, debido a su reducida escala demográfica y su **vulnerabilidad** ante enfermedades infecciosas para las cuales no han desarrollado apropiadas defensas inmunológicas” (Minsa, 2008, p.52)
- “Principio de **alta vulnerabilidad** [énfasis añadido]. El contacto significa, para los IA, un riesgo muy alto de enfermar y morir debido a que no han desarrollado una respuesta inmunológica adecuada para

gérmenes comunes, por lo que, de suceder el contacto, constituye una EMERGENCIA (...)"(Minsa, 2008, p.129)

En los ejemplos mencionados puede observarse que la situación de vulnerabilidad es algo que se *reconoce* y que se *toma en cuenta*. El uso de este tipo de *procesos mentales y relacionales* (Van Leeuwen ,1996) da a entender al lector de los documentos que la condición de vulnerabilidad, a pesar de que esta es una *condición*, es decir algo vuelve vulnerables a los Piaci, y no es realmente inherente a ellos), es asumida como una parte vital e indisoluble de la ciudadanía que se les entrega y, que, además, la vulnerabilidad constituye un estado de los Piaci sobre el cual ha existido una reflexión previa. Sin embargo, no existe en los documentos una discusión sobre la vulnerabilidad *social* de los Piaci, es decir esta construcción de sujetos de derecho como ciudadanos que podrían estar en desventaja frente a la sociedad nacional, ya que todos los documentos mencionan únicamente la vulnerabilidad inmunológica decretada por un sector del Estado, el Minsa o la Defensoría del Pueblo como el factor crucial que debe propulsar la protección a los pueblos Piaci, en tanto este “no ha podido ser desarrollado”. Esta especificación representa una constante en estos textos: la vulnerabilidad inmunológica es una condición ya que los Piaci no *han podido desarrollar* inmunidad. Resulta distinto hablar de “tener inmunidad” (un proceso material) en el sentido de quien posee algo (y no se cuestiona, por ejemplo, el hecho de que todos nosotros *tengamos* inmunidad ante enfermedades debido a nuestros patrones de socialización), a hablar de *desarrollarla*, como un proceso conductual, en tanto esta representación alude a algo fisiológico, además de catalogarla también como un mero proceso del cuerpo; y , por el contrario, se omite deliberadamente el hecho de que esta “falta de”, es el resultado de un proceso histórico. Si bien algunas de las fuentes mencionan el cómo se llega a esta situación de vulnerabilidad, o bien lo hacen en oraciones aparte o en pies de página, de manera tal que el carácter comportamental de tener inmunidad no es cuestionado. El único caso encontrado en que el discurso oficial construye a los Piaci como sujetos con algún tipo de agencia y no como pacientes de las acciones de un Estado es el siguiente: “[la situación] (...) presenta nuevos riesgos para su salud lo cual **exige del Estado que este vele** por sus derechos fundamentales” (Minsa, 2003, p. 23)”. Es decir, es a través de una abstracción “*la situación*” (la grave situación de salud en la que los Piaci se encuentran) y no

de los mismos Piaci que se enuncia esta exigencia hacia el Estado de velar por los derechos fundamentales de estos; a pesar de eso, es lo más cercano a la construcción de ciudadanía que se representa en los discursos oficiales, puesto que más adelante, la misma fuente menciona:

(...) es deseable acudir a la Consulta como fuente privilegiada de información. La Consulta, que es un mecanismo previsto como exigible por el convenio 169 debe ser el centro de la nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas (...) **reconociendo a estos** como actores fundamentales de la transformación de la institucionalidad del Estado actual, volviendo legítimas las decisiones del Estado multicultural y pluriétnico” (Minsa, 2013, p. 25, énfasis añadido).

Es decir que, en el discurso oficial del Minsa, los Piaci no son inherentemente los actores fundamentales de esta transformación, sino que es el reconocimiento del Estado el hecho que los constituye como actores fundamentales. Esta construcción no solo se limita a pensar y describir a los pueblos como pacientes de acciones, sino que a veces los análoga al territorio de manera indisoluble. Por ejemplo, la siguiente cita, “[...] Espacio del territorio nacional reconocido, establecido y **protegido** legalmente por el **Estado** [énfasis añadido]” (Ipince et al. 2016, p.6) define el qué es un área natural protegida, de manera parecida a los Piaci, ya que estos también se encuentran reconocidos y protegidos legalmente por el Estado. Este uso del lenguaje no resulta para nada casual; Sandra Rodríguez, en su tesis sobre el parque del Manu, ha descrito cómo se trata de describir y configurar a las personas que viven en este territorio dentro de la dicotomía “sujeto tradicional (noble salvaje ecológico)” versus “sujeto ambiental”, como una forma de gobernanza y de administración de la población dentro del parque (2018, p.148). Así, el Estado, mediante sus respectivas entidades y el discurso que estas producen de manera oficial, se encarga de normar y disciplinar la vida de las personas que habitan sus márgenes como una manera de administrar y organizar la población: “[los grupos humanos ancestrales] podrán continuar sus prácticas y usos tradicionales **en la medida en que sean compatibles con los objetivos del área**” (Plan Director de las Areas Naturales Protegidas mediante Decreto Supremo. n.º 010-99-AG, 11 de abril de 1999, como se cita en Rodríguez, 2018, p.148, énfasis añadido).

Que el discurso oficial realice esta analogía entre el espacio natural y las personas que lo habitan, como ya mencionamos, no es fortuito y tampoco resulta

inofensivo: esta analogía puede traer consecuencias severas para los Piaci. A menudo, dentro de nuestras fuentes, la grave situación de emergencia en salud en la que se encuentran las personas en contacto inicial, así como sus necesidades, son representadas mediante el uso del impersonal, como, por ejemplo: “(...)2014, continuas emergencias de salud por EDAS e IRAS. **Se produce el fallecimiento** de 4 niños” (DACI, 2016a, s.p.); “**Se requiere** atención con pertinencia cultural” (DACI, 2016b, s.p.). Entendemos como impersonalidad aquello que carece de sujeto, gramaticalmente, y somos conscientes de que la mayoría de documentos estatales están escritos en esta forma, ya que constituye una práctica discursiva usual en contextos formales. Sin embargo, algunos autores relacionan la impersonalidad y el empleo recurrente de esta forma, con “potenciar el efecto de objetividad y distanciamiento del lector hacia el texto” (Lamas, 2015, p.11) y, producirnos así, la sensación de distancia hacia una realidad apremiante, por ejemplo, el fallecimiento de cuatro niños Piaci. Además, existe en el ejemplo presentado la desenfaticación de la agencia de aquel o aquello que produce el fallecimiento de los niños. También debe notarse el uso de *producirse*, o *requerirse* como *procesos existenciales*, es decir, en el ejemplo se utilizan verbos que construyen “escenarios de naturalidad”, como si la producción de este fallecimiento fuese espontánea. Cabe preguntarse si este uso impersonal, y de construcción de la vulnerabilidad como una falta de los mismos individuos responde a algún interés en particular, es decir, si el ejercicio de poder del Estado se sustenta sobre el ocultamiento de cierta información, tal y como menciona Abrams (2017), y de ser esto cierto ¿a quién beneficia? ¿Es que es posible la existencia de una contraparte representada como *no vulnerable*?

Además de esta construcción de los pueblos en contacto inicial como frágiles, existe otra condición asociada a ellos en el discurso: el nomadismo. Veamos algunos ejemplos:

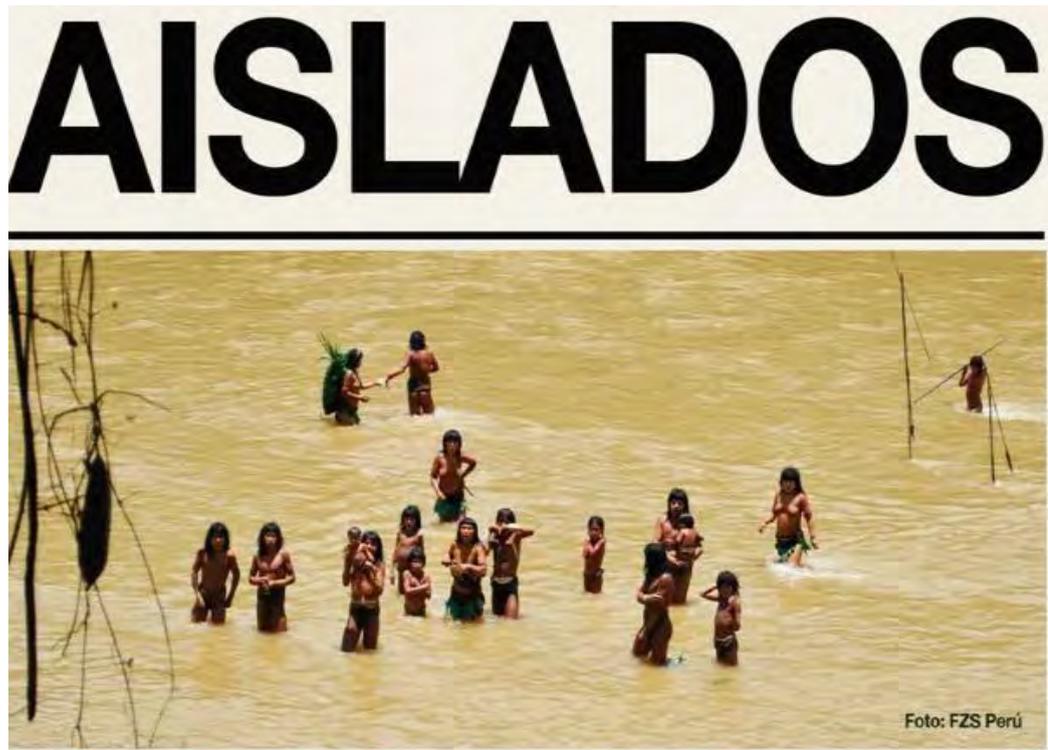
- “En 1990, se creó la “Reserva del Estado a favor de los grupos étnicos Kugapakori y Nahua” mediante Resolución Ministerial N° 0046-90-AG/DGRAAR de 14 de febrero de 1990, sustentándose en la protección de ciertos **derechos de grupos como nómadas**, dedicados a las actividades de caza, pesca y recolección (...)” (Aidese, 2008, p.13, énfasis añadido).

- “(...) Kugapakori y Nahua, pertenecientes a los Grupos etnolingüísticos Machigüenga [sic] y Yaminagua [sic], Familias lingüísticas Arawak y Pano, respectivamente, **que se caracterizan por ser nómadas**, dedicados a las actividades de caza, pesca y recolección destinados a su subsistencia y, estar en contacto inicial con la Comunidad Nacional (Aideseop 2008, p.58, énfasis añadido).
- Estas reservas son claves, porque toman en consideración diferentes características de los PIACI que van desde su situación de vulnerabilidad hasta las características propias de cada uno: mientras que existen casos de grupos de PICI que van formando asentamientos y se relacionan paulatinamente con agentes externos a la reserva que habitan; **los PIA son nómades**, es decir, no habitan un solo espacio determinado, sino que se encuentran en constante desplazamiento. (Quispe Dávila 2019, p.46)
- (...) viéndose forzados por las circunstancias se establecen en un determinado lugar conocido y de referencia (**aunque seminómadas**) (Minsa 2008, p.17)

El uso del adjetivo para caracterizar a los PICI/ Piaci podría ser considerado como “neutral”, debido a que, en efecto, una característica de este grupo poblacional consiste en sus diversos desplazamientos por un área. A pesar de ello, considero que la construcción del nomadismo como una característica indivisible de los PIACI muchas veces encuentra relacionada a la representación gráfica que se hace de ellos; en mucho del material analizado para esta sección las imágenes dibujadas o escogidas para representar una persona en contacto inicial inciden en mostrarla desnuda (ver imágenes 10, 11, 12 y 13) No solo esto permite una confusión entre la noción de “aislamiento voluntario” y “contacto inicial”, sino, que como se podrá observar en el siguiente capítulo, la desnudez, incluso para los pueblos en contacto inicial, es relacionada con un carácter primitivo y de “inferioridad cultural”, en tanto se asocia la vestimenta occidental con la civilización.

Figura 10

Aislados



Nota: Tomado de Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (2020)

Figura 11

Extracto del video institucional del MINCUL



Nota. Tomado de *Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI)*, Ministerio de Cultura (8 de octubre de 2020).



Figura 12

Ilustración de SPDA



Nota: Tomado de @spda_Peru, 05 de abril del 2023.

Figura 13

Infografía Orpio



Nota: Tomado de Instituto de Defensa Legal, 03 de octubre de 2022
<https://www.facebook.com/ideele/photos/a.509302275761318/5880000875358071/?type=3>

Este breve análisis de la representación oficial que se hace sobre Piaci muestra dos aspectos interesantes; primero, desde la oficialidad no puede concebirse a los pueblos en contacto inicial sin el Estado, a pesar de que su existencia le preceda, en tanto es este Estado la única entidad quien tiene potestad para reconocerlos, y, segundo, esta existencia es condicionada al cumplimiento de las dos condiciones analizadas en este capítulo. Si bien el énfasis en las condiciones de fragilidad y nomadismo de estos se hace seguramente con la mejor de las intenciones, al hacer este énfasis no se evalúa el impacto que este discurso podría tener en las futuras interacciones de los Piaci o PICI con el resto de la población, quien ve reforzados sus prejuicios y sesgos culturales por lo predicado en el discurso oficial (*los Piaci siempre son nómades, son vulnerables, son frágiles, están desnudos*). Debido a que se construye esta interacción entre quiénes son los protegidos por el Estado y quién conforma la entidad encargada de protegerlos e impartir estas nociones y estos discursos sobre ellos, en la siguiente sección se expondrán los hallazgos sobre cómo se construye a sí mismo el Estado en esta interacción.

2. El Estado en el discurso oficial

Respecto a cómo se construye el Estado dentro de los documentos revisados, se encontró, que en consonancia con la idea de Estado como una gran unidad con la capacidad de tomar decisiones: el Estado peruano *suscribe, desarrolla, aplica, considera, se encuentra habilitado, reconoce, afirma* y, de este modo, realiza una serie de procesos mentales y materiales cuya finalidad es representarlo con una gran capacidad de agencia. Asimismo, el Estado parece ser, al menos gramaticalmente, el agente tácito de aquellas acciones que relatan en modo impersonal la situación apremiante de los pueblos Piaci, como se mencionó en el apartado anterior. Además, en otras actividades que los lectores de los documentos podríamos interpretar como “nocivas” a la imagen de Estado, se utiliza también la voz pasiva (ej: “**considerado por el Estado peruano**”, “[los Piaci] existían antes de la **creación del Estado peruano**”), de manera tal que esto *mitiga* la acción, al restarle agencia sobre el hecho de que existan Piaci en

sus territorios, o de que haya tomado una decisión que pueda vulnerarlos. Para muestra los siguientes extractos:

- “Sin embargo, en el 2000, el **Estado peruano suscribió el contrato** de exploración y explotación del Lote 88” (Gamboa Balbín 2013, p.3, énfasis añadido).
- “Ante ello, el derecho internacional ha desarrollado estándares para la protección del territorio de los PIACI, en específico un territorio de carácter intangible como mecanismo de protección de la vida de estos pueblos. No obstante, **los Estados no aplican dichos estándares. Tal es el caso del Estado peruano** con los pueblos Nahua, Nanti y otros aún no identificados que habitan en la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros (RTKNN) (Quispe Dávila, 2019, p.4, énfasis añadido)
- “(...) la RTKNN implicará la apertura a las actividades extractivas que sean **consideradas de “necesidad pública” por el Estado peruano** (Quispe Dávila 2019, p.5, énfasis añadido).
- “(...) [los Piaci] son pueblos originarios que descienden de poblaciones que existían **antes de la creación del Estado**” (Quispe Dávila 2019, p. 7, énfasis añadido)
- “(...) el Estado **estará habilitado para**, en caso de “necesidad pública”, otorgar nuevos derechos de exploración y explotación que pondría en grave riesgo la vida e integridad de los Pueblos de la RTKNN1. Esto es realmente grave teniendo en cuenta que no existen criterios definidos ni parámetros preestablecidos para la determinación de “necesidad pública” generando una puerta abierta para su instrumentalización en beneficio de particulares. Y con ello se quiebra el principio de intangibilidad de la RTKNN, pues perdería la prohibición del otorgamiento de nuevos derechos de aprovechamiento de recursos naturales. Adicional a ello, la eliminación de la prohibición del “otorgamiento de nuevos derechos que impliquen el aprovechamiento de recursos naturales” configuraría el impulso a la colonización y expansión de la frontera de actividades extractivas. Más aún cuando existen presiones al territorio, las cuales **han sido ya reconocidas por el Estado peruano** en las conclusiones del Informe para el Estudio Previo de Reconocimiento de los Pueblos Indígenas de la RTKNN, en el que señala (...) (Quispe Dávila ,2019, pp.11-13)

Hasta ahí, no habría nada de lo cual extrañarse, puesto que, en efecto, nosotros como sociedad delegamos en esta entidad la responsabilidad de tomar ciertas decisiones; quizá estos ejemplos sirvan para indicar cómo es que nosotros le atribuimos un carácter de individuo que es capaz de reflexionar sobre estas decisiones, que aquello que el uso de los procesos mentales indica dentro del discurso. Igualmente, como exfuncionaria, soy consciente de que corresponde a la labor de las entidades estatales y sus representantes el tratar

de comunicar de la manera más positiva posible los hechos que se relacionan con esta labor, así que la mitigación de la responsabilidad en acciones “negativas” para el Estado no es casual. A pesar de este hecho, este discurso que emplea la mitigación cambia cuando se compara entre (dentro de las mismas fuentes institucionales) aquellas que, en efecto son formuladas por el Minsa, el Mincul o el Sernamp y aquellas que han sido hechas por una ONG por encargo de alguna entidad como el Mincul, o por la Defensoría del Pueblo. Por ejemplo:

- “Por ello, AIDSESEP **alertó al Estado** peruano del retroceso en el nivel de protección de la RTKNN en múltiples cartas solicitando la suspensión del proceso de adecuación” (Quispe Dávila, 2019, p.18, énfasis añadido)
- “Por lo pronto, quedará claro que el Proyecto Camisea fue una oportunidad perdida para cambiar y mejorar los estándares sociales y ambientales de este tipo de megaproyectos. Se **consideró en un primer momento que el Estado asumiría de manera coherente** y transparente la protección de los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial y construiría una serie de mecanismos normativos, procedimentales e institucionales para cumplir dicho objetivo; sin embargo, **ello no se ha realizado de manera perfecta ni oportuna.** (Aideseep, 2018, p.7, énfasis añadido).
- “Estos pedidos de intervención contienen denuncias respecto **de la inacción de diversos sectores del Estado** frente a actividades económicas de extracción de recursos, o de turismo y proselitismo en los territorios habitados por los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial” (Defensoría del Pueblo, 2006, p.9, énfasis añadido).
- “[...] considera de suma importancia elaborar el presente informe para **llamar la atención del Estado y de la sociedad civil**, en vista de la continua amenaza a la supervivencia de estos pueblos” (Defensoría del Pueblo, 2006, p.14, énfasis añadido)

Podemos observar que el Estado se encuentra representado primero, mediante procesos mentales y verbales cuyo objetivo es expresar reflexión y comunicación, respectivamente; por ejemplo, en el caso de “alertó al Estado”, la responsabilidad sobre aquello que se alerta no cae en el locutor, sino en el receptor, en este caso el Estado. Asimismo, se otorga una importancia a los procesos de reflexión, es decir, las oraciones muestran que parece haber existido un tiempo considerable en el cual se ha ponderado el hecho de que el Estado haría una labor coherente, lo cual no ocurrió en la realidad. Segundo, el

proceso material asociado al Estado, en los ejemplos posee un matiz negativo: “no se ha realizado” lo cual se condice con el uso de una nominalización (“la inacción”) para nombrar el hecho de que los esfuerzos realizados por el Estado para la protección de los Piaci no están siendo suficiente.

Tenemos así dos tipos de representaciones que hace el Estado de sí mismo, una representación directa y una indirecta. Con la primera quiero referirme a que la realiza directamente pues estos contenidos institucionales son supervisados por los propios funcionarios estatales. En esta representación el Estado peruano se construye como un Estado *omnipotente*, con agencia, que dota o no de ciudadanía a sus habitantes y que reflexiona, analiza y considera con mucha atención las acciones que se llevaran a cabo sobre estos habitantes sujetos a él. Asimismo, es representado como un ente *monolítico*: a pesar de que son varias las entidades que conforman el Estado, en los documentos revisados prima una representación que lo muestra como un solo frente, cuyas decisiones son unánimes e inamovibles. Por otro lado, existe una representación indirecta, es decir la representación hecha *para el Estado* a través de alguna ONG como un informe o un reporte de la situación Piaci. Esta representación desafía la construcción anterior al no mitigar la responsabilidad que tiene el Estado peruano en la situación por la que pasan las personas catalogadas como Piaci; de esta manera, la promulgada omnipotencia en el discurso no lo es en la realidad, puesto que el Estado “inactúa” u omite la acción ante problemáticas que son su responsabilidad. Puede observarse en estas representaciones *indirectas* que, en efecto, el Estado agrupa dentro de sí mismo una diversidad de racionalidades que resultan contradictorias entre sí, que incluso muestran tensiones y chocan unas con otras, de acuerdo con lo postulado por Sandoval (2017) y que contradicen la representación construida *directamente*.

Este análisis de las representaciones encontradas en los discursos oficiales puede agruparse básicamente en la oración que nombra a este capítulo: gente *vulnerable* frente a un Estado *omnipotente*. Así, hemos observado como las principales representaciones hechas sobre Piaci y PICI desde el Estado permiten construirlos como personas que *deben ser protegidas* y cuya ciudadanía es condicionada al hecho de que su vulnerabilidad inmunológica merece protección. Esta vulnerabilidad es definida por el Estado y sus especialistas en términos de salud, y no, por ejemplo, condicionada a los hechos

históricos que devinieron en esta. Respecto de la etnicidad de los Pici/PIACI fuera de la delimitación en categorías étnicas (los nahua, los nanti, los mashco piro, etc.), la única representación que se hace de los Pici/ PIACI se encuentra vinculada a la *ancestralidad*. De este modo, su ciudadanía, que se encuentra condicionada a su vulnerabilidad inmunológica, también se encuentra “justificada”, en tanto son parte de un colectivo que habita el Perú, desde antes de la creación del Estado. No es el propósito de esta investigación analizar las implicancias del discurso de la *ancestralidad* en el tratamiento de los pueblos indígenas, puesto que se entiende que muchos de los derechos que poseen son derivados de esta construcción como personas cuya territorialidad se delimitó desde mucho antes de la construcción del Perú. Sin embargo, resulta interesante advertir que , a pesar de que construir este marco legal es una necesidad y un derecho indiscutible de los pueblos indígenas, los discursos que enmarcan a los Pici/PIACI como seres *ancestrales* pueden tener repercusiones en la romantización que se hace de estos pueblos en la esfera pública, que a menudo resulta análoga a la idea de “buen salvaje”; incluso puede resultar contraproducente y justificar discursos civilizatorios en tanto se difunde la idea de que pertenecen a un colectivo anclado en el pasado. Por otro lado, hemos notado que la representación que se hace del Estado es casi realizada desde una *omnisciencia*: es el Estado el que conoce, cataloga a sus habitantes y reflexiona sobre sus condiciones. A pesar de esto, alberga ciertas contradicciones en la representación, puesto que si el Estado *omite e ignora* ciertos deberes quiere decir que este no es conocedor de todas las realidades dentro de sus márgenes, o en el peor de los casos, las conoce y decide no actuar sobre ellas. Estas representaciones analizadas servirán para contrastarlas con aquellas que son construidas por las personas que operan y conforman el Estado, como podrá apreciarse en el siguiente capítulo.

Capítulo VI. Construyendo etiquetas sobre la marcha

Esta sección presenta los hallazgos respecto de las preguntas de investigación planteadas en la sección de balance metodológico. Durante las entrevistas realizadas a funcionarios/as e investigadores/as, además de contestar mis preguntas y educarme sobre cómo funciona en la práctica el marco legal y los procesos del trabajo con Piaci, ellos y ellas se permitieron compartir las contradicciones y las ansiedades que rondaban su trabajo, así como los conflictos que percibían sobre este, sobre cómo la interacción entre entidades estatales no es nunca perfecta y sobre si el rol que jugaban ellos en la construcción de estas políticas era relevante. Contacté a los funcionarios e investigadores por referencias, casi de boca en boca. Al haber sido yo contratada como consultora, tanto para el Minedu como para la Dirección de Lenguas Indígenas del Mincul, tenía cierto conocimiento, y me había topado previamente con personas que trabajaban en el área encargada de manejar las acciones dirigidas a los Piaci, la Dirección de Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI). Sin embargo, ni la construcción del campo ni el recabar información de los entrevistados y, menos aún, lograr hablar con alguien del tema resultaron asuntos sencillos de resolver. De casi treinta personas que trabajaban en el tema, mapeadas mediante las referencias otorgadas, solamente dieciocho accedieron a darme la entrevista. Además, debido por el funcionamiento interno del Estado y su burocracia, incluso antes de poder acceder a la entrevista, algunas personas me derivaron con un superior para que yo solicite el “permiso para poder brindar información”. El permiso demoró tanto, pero tanto, que fue imposible incluir a algunas de estas personas en la investigación²⁵. Comenzar a armar el campo de investigación siempre se asemeja a elaborar un mapa, cuya ruta vamos a tratar de seguir. La ruta no fue lineal para nada, he comentado las vueltas que dio esta investigación antes de aterrizar en los temas de los cuales se ocupa. Fue en esta ruta que me encontré con mucha reticencia a contestar mis preguntas, y francamente, es la primera vez que me sucede. Normalmente, en el trabajo de campo, luego de vencida la desconfianza inicial de todas las personas hacia una extraña, la gente se

²⁵ Solicité el permiso a inicios de mi trabajo de campo, aproximadamente en agosto de 2022. Para cuando recibí la respuesta, ya había presentado la investigación a los plazos que la universidad requería.

despacha a su gusto sobre sus vidas, tanto así que es necesario contener esa necesidad de contar y ceñirlas a las preguntas del trabajo, así que no sabía bien cómo enfrentar este silencio. He decidido, sobre la base de las recomendaciones de algunos colegas, tratar esta reticencia y, en algunos casos, el silencio absoluto, como un dato más: a pesar de la evidente molestia que representó para mí la suspicacia en torno a mi investigación, pienso que resulta útil preguntarse qué es lo que nos puede decir sobre las mismas prácticas del Estado este recelo respecto al compartir información. En ese sentido, es útil recordar el acercamiento de Abrams (2017) al estudio de esta entidad, ya que cualquier intento de examinar el poder institucionalizado arroja luz sobre el hecho de que la habilidad de retener información u ocultarla, así como evitar la información y su divulgación consiste en un elemento clave de este poder, hecho que puede verse también en las maneras que el Estado tiene de representarse a sí mismo en sus documentos oficiales. Al comenzar esta investigación me había aproximado al tema como una firme creyente en la transparencia de las políticas públicas: “todo debería poder mostrarse”, al fin y al cabo ¿no es ese el mantra que se nos repite a todos los funcionarios? Años de corrupción en el país nos han enseñado, para bien o para mal que las políticas, en tanto benefician al país, deben ser públicas para su examen y crítica, y que el ser de conocimiento público de todos sus ciudadanos consiste en un beneficio para los mismos. Sin embargo, luego de la experiencia de trabajo en dos ministerios, entendí que, a menudo, esa transparencia se reserva únicamente para los temas económicos (que son los que más fácilmente están sometidos a escrutinio), mientras que las políticas sociales pueden incluirse en ese “triumfo del ocultamiento” del que hablaba Abrams. A menudo, y hablo desde mi experiencia personal únicamente, las políticas sociales son percibidas como un “esfuerzo justo”, ya que “peor sería si no hubiese nada”, porque efectivamente, “antes no había nada”: las políticas Piaci cobran fuerza a partir de los años noventa, época en la cual se comienzan a esbozar muy incipientemente, y, por lo tanto, las críticas a estas no suelen ser bien recibidas dentro de las entidades que las promulgan. Si además consideramos que el Ministerio de Cultura es el ministerio con menos

presupuesto de los catorce que existen en el Perú²⁶ y que los funcionarios encuentran sus actividades restringidas a cuánto puede gastarse y en qué tiempo, definitivamente, el esfuerzo que se hace por cumplir lo mejor posible las tareas pendientes dentro de esta restricción es bastante, o por lo menos, así lo señalan los funcionarios entrevistados. Por otro lado, la mirada que yo como exfuncionaria tenía sobre la transparencia (o lo que yo consideraba como tal) no tomaba en cuenta el hecho de que las políticas Piaci operan bajo la emergencia, y que, su principal objetivo, es salvaguardar a toda costa la vida de las personas catalogadas como tales. En ese sentido, el recelo y, sobre todo, la confidencialidad, están más que justificadas. En las siguientes subsecciones de este capítulo trato de presentar los hallazgos en torno a las categorías tema de esta investigación, y los problemas que los y las funcionarias identificaron en el establecimiento de estas, así como en su interacción con los Piaci y con otras entidades estatales. Asimismo, se presentan aquellas “incoherencias” percibidas por ellos en torno al tema, que consideran que el mismo Estado debería reconocer e incorporar en sus mecanismos.

1. “Un Inmenso Desorden”:²⁷ Consensos y Conflictos

Hemos discutido previamente los problemas que presenta el término *aislamiento voluntario*, que, en tanto consiste en una estrategia de supervivencia y acarrea secuelas para las personas que la practican, puede discutirse el carácter de *voluntario* que posee, así como la dificultad de establecer límites para la definición de “contacto”. Tanto funcionarios como investigadores están de acuerdo en que existe una “falta de orden” u “organización” en torno a las categorías Piaci. Esta falta podría parecer una incoherencia con la noción central de Estado, porque la misma idea implica una estructura y un orden que son necesarios para su funcionamiento. Al respecto, conversé con Claudia, exfuncionaria de la DACI, quien trabajó en dicha unidad durante dos años; para ella, así como para los otros entrevistados, resulta “evidentemente claro” que la categoría de Piaci consiste en “un tema de definición de derechos en el sentido de volver sujeto de derecho a los Piaci” (Entrevista con Claudia, 2020).

²⁶ Según su portal de transparencia (2022), Cultura cuenta con un presupuesto de S/514,124,439.14, y su PIA 2022 fue de S/478,267,603.00, mientras que otros sectores, como el Ministerio del Interior poseen un presupuesto de hasta S/ 11, 104 millones (Gestión, 28 de noviembre de 2022).

²⁷ Extraído de la entrevista con “Claudia”, 2021.

Lo que no existe es un trabajo “exhaustivo” en torno a la definición exacta: “¿Cuándo se habla de aislados y cuándo de contacto inicial?”, se preguntaba ella dentro de nuestra entrevista. Y, a pesar de que existen dos categorías jurídicas, en la praxis del trabajo del funcionario es difícil identificar cuándo se está hablando de cuál categoría: “no es que tú encuentres exactamente un documento que diga cuándo inicia el contacto y cuando termina”. Esta afirmación se condice con el material revisado del Mincul, en donde se especifica que lo “inicial” del contacto no se refiere a la temporalidad de este (Ipince et al., 2016). En la práctica, es fácil afirmar esto, sin embargo, los funcionarios reconocen que puede ser difícil de explicar: “la gente se pregunta si es que es contacto inicial, luego sigue un contacto más prolongado o qué cosa va a pasar después²⁸”. María, también exfuncionaria de la DACI, en donde trabajó hasta el 2019, y luego, volvió a vincularse con el Mincul, (pero dentro de otra dirección hasta el 2022) menciona que se intentó realizar una clasificación de los grados por niveles de contacto inicial y aislamiento, sin embargo, debido a temas de “seguridad jurídica”, es decir, para salvaguardar la confidencialidad sobre la ubicación de las personas, no se especificaron matices de ningún tipo para la categoría de aislamiento y esta permanece tal cual está escrita en la ley, como una “categoría gruesa”, en sus palabras. Ella nos explicó brevemente, que una de las dificultades principales con las definiciones es que el marco legal se ha realizado sobre la marcha del trabajo, al irse

“(…) precisando durante estos años, de manera que la clasificación pueda volverse parecida a realidad”, y de esta manera, han entrado más definiciones “de contrabando” (María, 2022)

, pero que, en principio, el Estado se rige solamente por las dos categorías mencionadas en la ley: *aislamiento* y *contacto inicial*. A pesar de ser solo dos las etiquetas mencionadas en la ley, en el Protocolo de Actuación que consta en el Marco Normativo sobre PIACI (Mincul, s.f.) se ha intentado definir de mejor manera estos grados de contacto, ya que los funcionarios estatales son conscientes de la variación y la diferencia entre los pueblos que forman parte de la categoría. Ahora, no está demás decir que esta variación solo representa un problema para las personas de la sociedad externa a los Piaci, y en sí, no tendría

²⁸ Entrevista con Claudia, 2020.

por qué ser un problema grave: la categoría de contacto inicial ofrece un marco para la protección de estas personas. Lo que sucede es que, en algunas ocasiones, entran en juego otros intereses, distintos a los del Estado, en teoría:

“a veces hay gente que va y qué se yo, quiere convencer a la gente que vendan madera, entonces empiezan a presionar, o entran las iglesias evangélicas que quieren convertir [a la gente]. Entonces presionan a las comunidades para que presionen a su vez al Estado para dejar de estar en contacto inicial” (Entrevista personal con Óscar Espinosa, 2022).

Los problemas que los funcionarios entrevistados encuentran en la definición actual de CI, básicamente, son de dos tipos. Primero, una definición que no es lo suficientemente sólida ni está especificada de manera clara y tajante puede ser cuestionada por aquellos sectores del Estado que no se encuentran de acuerdo con la soberanía territorial de los Piaci, o puede poner en cuestionamiento la labor estatal en la esfera pública. Por ejemplo, en algunas de las entrevistas, José y Saúl, funcionarios que pertenecían o fueron consultores para otros sectores estatales me mencionaron “la poca rigurosidad del Mincul” o “el absurdo que representa clasificar a personas que tienen contacto con la sociedad de esa manera”. Segundo, al tratarse de un límite que no es temporal, las personas catalogadas como PICI no conocen del todo los alcances de pertenecer a esta clasificación y no tienen ninguna potestad sobre el cómo se los nombra. Como hemos visto anteriormente, muchos de los nombres actuales que el Estado peruano consigna para los pueblos indígenas, se encuentran basados en exónimos puestos por individuos ajenos al pueblo, en base a alguna categoría utilizada por este y, si bien en el caso de los PICI, parece no existir algún tipo de agencia de estos en la etiqueta utilizada estatalmente, recordemos que es un derecho de las poblaciones indígenas el escoger la manera en la cual miembros externos al grupo se dirigirán a ellos. Por ejemplo, es conocido el caso el cambio de nombre de *jibaro* a *Aénts Chicham* o *chicham* para referirse al idioma y *Shuar Aents*, para referirse al conjunto étnico que agrupa a los pueblos achuar, awajun, shiwar, shuar y wampis, corresponde a una decisión política del pueblo deshacerse de la connotación de “salvajismo y ferocidad” asociada a la palabra jíbaro (Deshoullière y Utitaj Paati, 2019, p.168). También se puede revisar el caso del cambio de “campa” a “asháninka”, en los años de 1970, según Veber (2009), por las “connotaciones despectivas”, del término *campa*.

Si bien el Estado no tiene por qué presentar uniformidad en sus definiciones, es esperable que converjan en él distintas representaciones y racionalidades, tantas como las personas que lo componen. Con respecto a los pueblos indígenas en contacto inicial, el discurso oficial habla de su protección basada en dos condiciones que hemos revisado previamente, la vulnerabilidad y el nomadismo; pero, aquello que indexan estas nociones, es decir, qué entendemos las personas al hablar de vulnerabilidad o de grupos nómades puede generar cierta resistencia a la idea de la existencia de Piaci. Debido a esto, hemos clasificado estos “hallazgos sobre el desorden” de dos maneras: como conflictos “dentro del Estado” a aquellos hallazgos sobre las definiciones y las categorías; y como y conflictos “externos a este”, a aquellos hallazgos sobre los conflictos relacionados con la percepción que poseen los funcionarios e investigadores sobre los propios Piaci.

1.1. Conflictos sobre las definiciones y la categorización de Piaci

Algo que había notado durante las entrevistas con Ana, María, Javier quienes, de alguna manera, seguían vinculados a la DACI fue el respeto y el apego a los límites institucionales que esta dirección poseía. Por ejemplo, al mencionarles que había empezado mi trabajo en con la experiencia junto al pueblo nahua, María me preguntó “¿En Sepahua, ¿verdad?”. Al explicarle que no, que en efecto había logrado ingresar a la RTKNN surgió un silencio en la conversación, luego del cual indiqué que, al gestionar la creación de un alfabeto, fue el Minedu el que pidió el permiso para el ingreso y se dictó un decreto en el cual figuraba yo y el nombre de las personas con las que trabajaría para poder ingresar. María pareció mucho más aliviada y continuamos la entrevista con normalidad; así mismo Ana y Javier me preguntaron “¿cómo así?” cuando les comenté que había vivido por un mes y unos días en la comunidad de Serjali. Durante todos los momentos en los que interactuamos casi siempre se hacía referencia al marco legal que norma la interacción con Piaci, así como a los protocolos que deben respetarse y a las indicaciones de la DACI. De las siete personas entrevistadas que poseían algún tipo de vinculación laboral con el Mincul, solo Claudia y Ruth, quienes habían dejado sus puestos hace un par de años, se permitieron reflexionar sobre la eficacia de estos protocolos. No quisiera dejar de anotar las impresiones sobre esta *suficiencia*, porque no encuentro otra palabra para ejemplificar la certeza con la que se conducían los funcionarios,

como firmemente seguros que la aplicación del protocolo es lo correcto y necesario. Si bien, puede tratarse de un mecanismo para evitar problemas legales con la entidad en la que se trabaja, me llamó la atención, ya que durante mi propio trabajo como consultora/funcionaria creo que nunca estuve tan segura de que mi función fuese lo “necesario” y lo “adecuado. como las personas a las que entrevisté.

Esta misma suficiencia la encontré en Santiago, la única persona del Sernamp que accedió a hablar conmigo, gracias a la introducción de María, quien mencionó, durante la descripción de la territorialidad que corresponde a los PICI/Piaci que la labor de la DACI era “siempre realizada en conjunto y colaboración con otras entidades estatales”, y accedió a brindarme el contacto de una de las personas con las que había trabajado. Durante la entrevista con Santiago, él mencionó que la presencia del Sernamp en las Areas Naturales Protegidas (ANP) tiene un *carácter disuasivo*, es decir, los puestos de control gestionados por el Sernamp se encuentran por fuera de las áreas protegidas y existe una relación entre la protección al área ejercida por estos puestos de control y la supervivencia de los Piaci. En sus palabras: “**nosotros** somos los que **garantizamos ese** medio de vida [énfasis añadido]”²⁹ Santiago me explicó que es mediante el reporte, monitoreo y seguimiento de los eventos que suceden en el territorio vigilado por los puestos de control que pertenecen a Sernamp lo que ha permitido afirmar la existencia de la presencia de pueblos Piaci en siete de las ANP. Además, al preguntársele por la interacción que posee esta entidad con el Mincul, en tanto este último es el ente rector de la materia, Santiago me indicó que esta se realiza mediante un Convenio Marco, aunque durante los años de la pandemia las reuniones entre ambas entidades ocurrieron con menor frecuencia. Sin embargo, se me recalcó con bastante firmeza que “la entidad que tenía el tratamiento de Piaci antes de Cultura fue el Sernamp” (Entrevista con Santiago, 2022), ya que era, en sus palabras, “fácilmente comprobable que ellos fueron quienes tomaron la primera foto de evidencia” y registraron “las primeras apariciones de Piaci” (Entrevista con Santiago, 2022). De esta manera, el contar con “la vasta experiencia del Sernamp” era, en su opinión, una garantía de protección a los Piaci. Así como existe la evidencia mediante las indicaciones de

²⁹ Entrevista con Santiago, octubre de 2022.

Sernamp de que en siete ANP hay existencia de pueblos Piaci, se han señalado otras áreas, como el parque Bahuaja Sonene y la Reserva Comunal Asháninka (RCA) en las cuales aún se encuentra discusión la presencia de Piaci. Al respecto, el Mincul indica en una de sus publicaciones que se *conoce* la presencia de pueblos en aislamiento voluntario en “el corredor de conservación estratégico entre los Parques Nacionales Manu, Bahuaja Sonene y Alto Purús (...)” (Ipince *et al.* 2016, p.22), mientras que el sitio oficial del parque (perteneciente además al Sernamp, y, por ende, al Minam) solo menciona lo siguiente:

El área ocupada por el PNBS es territorio ancestral de la etnia Ese'ejá, perteneciente a la familia lingüística Tacana, quienes hoy se concentran en las áreas de propiedad comunal de Infierno, Palma Real y Sonene, colindantes al Parque. Una cuarta comunidad nativa vecina, Kotsimba, corresponde a la etnia Pukirieri, de la familia Harakmbut. (Sernamp, 01 de enero de 2019a)

Tampoco, hay alguna mención de la existencia de Piaci en la entrada que corresponde a la RCA cual dice lo siguiente:

[La RCA] está localizada en la parte media del lado occidental de la Cordillera de Vilcabamba. Asimismo, se encuentra bordeando los sectores norte y oeste del Parque Nacional Otishi, en las cabeceras de los tributarios de los ríos Apurímac, Ene y Tambo. Las comunidades nativas de la reserva son de la familia lingüística Arawac [sic], perteneciente a los pueblos Asháninka, Machiguenga y Kakinte, que aún mantienen un fuerte vínculo cultural con sus territorios ancestrales y se involucran en la conservación de sus recursos naturales.] (Sernamp 01 de enero de 2019b)

Durante la entrevista, Santiago no se refirió al a discusión sobre Bahuaja Sonene, sino únicamente a la reserva³⁰ remarcando que la razón de que la presencia se encuentre en discusión es porque las personas que se encuentran aisladas “se remontaron en el bosque otra vez así, debido al terrorismo”. No discutí el carácter de la posible existencia de personas asháninkas en aislamiento voluntario con Santiago, en primer lugar, porque no tenía tiempo suficiente, y en segundo, basada en lo que conocía sobre la definición oficial (o la falta de esta) de Piaci tenía entendido que la gente decide aislarse debido a una experiencia traumática, y el conflicto armado interno me parece una razón

³⁰ Seguramente debido a eso, la entrada de la RTKNN si le corresponde al sitio web de Cultura, y hasta que se delimite de manera oficial la presencia de Piaci tanto el parque Bahuaja Sonene como la RCA seguirán bajo la tutela de Sernamp.

suficiente como para “remontarse en el bosque”. Por otro lado, añadió que “**no se debe decir, [el bosque] pero es el hábitat para ellos**”³¹. Me hubiese gustado saber por qué un funcionario, a pesar de que conoce las connotaciones que tiene una palabra como “hábitat” decide de todas maneras hacer referencia de esa manera al territorio de los Piaci, pero debido al tiempo corto que tenía no indagué en esa definición, además, el tono de la entrevista empezaba a generarme molestias. La certeza que Santiago tenía sobre el funcionamiento de las áreas naturales y su relación con los Piaci, únicamente se extendía al estudio del territorio como área natural. Al preguntar por cómo se decide la etnicidad de las personas para catalogarlas, respondió que “no, ese era un tema de Cultura y de muchas organizaciones *indigenistas* que caracterizan esos temas”. Mencionó que, debido a las competencias establecidas en las leyes, el Sernamp no tiene injerencia en ese asunto, aunque a veces tienen guardaparques que pertenecen al mismo grupo étnico o “tienen el mismo, digamos, origen o patrón de lengua”, en sus palabras, pero “al ser un tema muy muy delicado, es Cultura el que lo hace”. Aquí podía notar una contradicción entre el discurso que afirmaba que el Sernamp era una entidad competente en la materia y con más experiencia que el Mincul, y la afirmación que reconoce que Cultura es lo suficientemente competente para tratar un tema de esa delicadeza:

(...) podemos decir son nanti, son mashco piro, pero **finalmente es Cultura quien tiene que decidir la etnia**, son los nahuas o (sic) otras figuras, pero eso es (pausa)...podemos ser nosotros quienes..., pero el pronunciamiento oficial es de Cultura ¿no? (Entrevista con Santiago, 2022, énfasis añadido)

En algunos casos, las contradicciones no solo se encuentran en base a lo que las personas entendemos por Piaci/PICI, sino que también se disiente del hecho de que ciertos pueblos sean catalogados especialmente como tales. Para “José”, investigador en el tema, quien ha participado en consultorías relacionadas al pueblo iskonawa, el hecho de que este pueblo sea considerado como PICI “es un absurdo”, ya que, en su perspectiva, los iskonawa *fueron contactados* (si se piensa en el contacto como el encuentro entre gente indígena y no indígena) en 1959, y han pasado más de sesenta años desde este primer

³¹ Entrevista con Santiago, octubre de 2022.

encuentro, además de que, en su opinión, estos no constituyen un grupo homogéneo:

(...) como grupo están bien dispersos, algunas familias viven en Callería, muchas familias viven en Pucallpa y Yarinacocha, otros viven en Chachibai, unos poquitos; recién se están empezando a mudar para allá. Chachibai era una comunidad que se fundó como shipibo e iskonawa, pero fue tomada por la parte shipiba, y allí hubo unos problemas de madereros ilegales, entonces la situación no era segura para personas muy mayores. Hay unos que están por Utiquinía, por San Miguel.³²

Para José la categoría de PICI debería ser reppensada en relación con cómo ha evolucionado la vida de las personas catalogadas como tales:

(...) tú piensa por ejemplo en una persona como es el presidente de la organización iskonawa, **tiene una maestría, tiene estudios universitarios de pregrado y de posgrado; trabaja en el municipio, su esposa es asháninka**, que además tiene negocios de comida. Completamente integrado a la sociedad nacional. Yo creo que si tú le dices a los iskonawa que ellos son CI se van a reír. La verdad que no hace sentido con la realidad. [Énfasis añadido].

Al preguntar entonces porqué, como investigador creía que los iskonawas están en esa categoría me respondió que quizás exista una confusión al respecto, pero no está seguro:

Tal vez el hecho de que hayan sido visibilizados en el 2013 hace pensar que recién esa es la fecha de contacto, pero en realidad ya los iskonawas habían salido en 1959, y hay tres generaciones, con los niñitos, que han nacido en Pucallpa.³³

Para José, entonces, el pueblo iskonawa no cumpliría con dos de los aspectos comunes que el Mincul ha catalogado para los pueblos en contacto inicial, el “no conocer el funcionamiento de la sociedad mayoritaria” y “ser altamente vulnerables en cuanto a su salud, demografía, territorio y sociedad” (Ipince et al. 2016, p.18) ya que casi todos los iskonawas cuentan con un documento nacional de identidad, y algunos acceden a programas estatales como Pensión 65, además de que algunos acceden a un mayor nivel de educación si se compara con otros grupos de la Amazonía. Sin embargo, esto no quiere decir que la situación en la que se encuentra este pueblo indígena sea ideal; seguramente existen aún factores que los hacen vulnerables. Algo que sí llama la atención a

³² Entrevista con José, 2022.

³³ Ídem, 2022.

las personas que, como José, y también Juana, que han trabajado con el pueblo iskonawa en sus investigaciones y han podido observar algunas de las interacciones que los iskonawa tienen con agentes estatales, es que, para los iskonawa, la noción de Estado se construye en base al “reconocimiento público”: ser parte del Estado y acceder a la ciudadanía consiste en una serie de acciones especiales como es el ir a la plaza a caminar y desfilarse en las fechas conmemorativas, y reunirse con representantes estatales para elaborar acuerdos. “Las categorías del Estado no necesariamente los representan”, me menciona Juana, quien ha trabajado varias investigaciones junto a ese pueblo:

Nosotros ya hemos estado muchos años acá, para ellos son estos vínculos los que importan, lo que nosotros llamamos categoría no tanto, ya que ellos se rigen por otras categorías distintas como el parentesco o la preparación de comida

Juana me recordó durante nuestra entrevista que los etnónimos y las categorías estatales son “como un sombrero que se desarrolla a la par de la existencia del pueblo”:

Existen nuevas necesidades en esta vida ¿no? Y nuevas representaciones para conseguir esta nueva vida en la sociedad nacional. Por ejemplo, con el contacto con los mestizos, surgió la figura del “líder” [político] entre los iskonawa; quizá es la gente más joven la que podría cuestionar lo del contacto inicial, en la gente mayor aún existe una incertidumbre [por esta nueva vida].³⁴

Podemos apreciar, en las entrevistas referidas, que las personas que trabajan para un ministerio como funcionarios quizás tienen mayor cercanía con el problema que representa la definición de PICI y PIACI, que aquellas personas que son investigadoras y solo han participado como funcionarios bajo la figura de consultor. En su mayoría, estas personas no se han limitado a vivir el tiempo designado de trabajo por el cronograma de la entidad, sino, como Juana y José, muchas veces han regresado por su cuenta y han vivido un tiempo prolongado y creado vínculos más cercanos con las personas que trabajaban. Debido a esto es que quizá perciben más claramente que las definiciones, más que constreñir a los pueblos que catalogan, constriñen al funcionario que aplica las categorías.

1.2. Conflictos sobre la existencia de Piaci, dentro del Estado

La principal dificultad que se deriva de una evidencia considerada como “no suficiente” y de una definición *laza* es el cuestionamiento a la existencia de

³⁴ Entrevista con Juana, 2020.

los Piaci por otros sectores del Estado, como los Gobiernos Regionales, en especial el de Loreto (Gorel), debido a su relación especial con la institución llamada Coordinadora Regional de Loreto (CDL). Esta última aparece en sus redes sociales como “una organización para la conservación del medio ambiente”³⁵, y se presenta como “una multiplataforma que agrupa a líderes de Loreto que buscan salvaguardar intereses para el desarrollo regional” (Servindi, 24 de mayo de 2022) y a cuyas reuniones, el gobernador regional de Loreto asiste regularmente. Me hubiese gustado tener la oportunidad de hablar con alguien en el Gorel o en la coordinadora, sin embargo, mis correos nunca fueron contestados: ni los institucionales ni los de la CDL. Debido a ello las percepciones que tengo de cómo resulta conflictiva la definición de Piaci para ellos, las he extraído de sus redes sociales, y de las entrevistas con algunos funcionarios quienes me señalaron el carácter conflictivo, e incluso agresivo, que toman algunos representantes del Gorel, y de la CDL al momento de abordar el tema en las reuniones sobre el proyecto de ley que modifica la Ley Piaci. Para comenzar, son los únicos actores, a pesar de su cercanía al Estado que, en lugar de utilizar la terminología oficial, se refieren a los Piaci como “indígenas no contactados” (Ver Figura 14). Aquí surge un problema metodológico en cuanto no me encontraba segura de considerarlos como actores dentro de la noción de Estado. Sin embargo, existe evidencia que vinculan de manera directa a los gobernadores regionales con el presidente de la CDL, Cristian Pinasco, y con congresistas de Lima, en especial con Jorge Morante Figari, congresista por Fuerza Popular (Servindi 24 de mayo de 2022; Hurtado, 05 de febrero de 2023; SPDA, 06 de febrero de 2023). Los intereses económicos que vinculan a estas organizaciones hicieron que consideremos para esta investigación a la CDL como una parte del Gorel, aunque esta insista en mencionar que es una organización “independiente”

En diversas ocasiones, Pinasco habría manifestado que “no existen los Piaci”³⁶, y que estos son un “invento de las ONG para financiarse” (ver Figura 15). Obviamente, existe un claro interés en la explotación de los recursos

³⁵Ver <https://www.facebook.com/Coordinadora-por-el-Desarrollo-de-Loreto-CDL-103356001493282/>

³⁶ “La verdad es que no existen PIACI en Loreto, afirmó Christian Pinasco Montenegro, presidente de la CDL durante su intervención. Además, aseguró que no hay evidencia científica de la existencia de estos pueblos.” (SPDA, 06 de febrero de 2023).

naturales dentro de las reservas indígenas, y sus consecuentes beneficios económicos. La falta de una definición clara, y el malentendido sobre si el límite que separa a las personas en aislamiento voluntario o en contacto inicial debería ser o no de carácter temporal, si bien son problemas que corresponden a tanto a la administración estatal como a intereses académicos ha servido de caldo de cultivo para los argumentos de la CDL, cuyos representantes han expresado que quienes toman las decisiones sobre Piaci, “al ser de Lima siguen pensando que nosotros andamos con arco y flecha, trepando a los árboles” (CDL, 10 de agosto de 2022). Evidentemente, lo preocupante del tema, es no solamente la posible anulación del marco legal que protege a los Piaci sino también la difusión de estereotipos dañinos, que difunden la representación que la existencia de pueblos Piaci es una situación que pertenece al pasado y que no tiene cabida en la vida moderna. Resulta bastante aleccionador el hecho de que diversas instituciones estatales no solamente albergan ideologías que son contradictorias entre sí, sino que también dan cabida a ciertas representaciones que son dañinas para las personas bajo su administración.

Figura 14

Captura de pantalla de un video de la Coordinadora para el Desarrollo de Loreto



Nota: Tomado de

<https://www.facebook.com/103356001493282/videos/578874133690394/>

Figura 15

Captura de pantalla de comentarios con “opiniones ciudadanas” en el portal del proyecto que modifica la Ley Piaci



Nota: Tomado de Sociedad Peruana por el Derecho Ambiental, *Actualidad Ambiental* (05 de febrero de 2023)

Hablé sobre esta intersección complicada entre lo que consideramos como “Estado” y lo que está sucediendo en la región de Loreto con Saúl, quien no es peruano, pero lleva 29 años viviendo en la zona como parte de la iglesia católica. Él me relató que ha tenido que intervenir en esta controversia por “la existencia de Piaci”, ya que usualmente se les otorga a los líderes religiosos en el Perú durante una crisis el papel de “mediadores”, porque la situación es “sumamente preocupante”. Según él, la economía loreтана está “deprimida, porque ha vivido mucho tiempo de la actividad petrolera”, la cual ha bajado en intensidad. Asimismo, ha habido diversas *intervenciones estatales* contra el negocio de la madera ilegal, por eso “el sector maderero se encuentra golpeado”. Todo esto significa que gran parte de la gente que dirige la región se ha manifestado en contra de la existencia de Piaci, porque considera que los recursos naturales más valiosos “están en sus tierras”. Para Saúl, gran parte del problema consiste en que estos sectores difunden información falsa: “dicen que los trabajos sobre Piaci son financiados por las ONG”. Además, Saúl compartía mis inquietudes sobre a quiénes consideramos como parte del Estado:

El problema de hablar de Estado a secas es a qué nos estamos refiriendo, por ejemplo, el Ministerio de Cultura si tiene un papel importante, pero otros organismos me parece que no están haciendo un trabajo de protección, como el Gorel

Entonces, cuando pensamos en Estado, quienes forman parte de él depende desde dónde estemos enunciado el problema, ya que no podría haber una narrativa estatal uniforme cuando existen instituciones del Estado como el Gorel que están “violentamente en contra de los Piaci”. De igual manera, Saúl reconoció durante la entrevista que la situación particular de la región Loreto es bastante compleja:

Me parece que lo interesante y complejo que es que surgió esta Coordinadora Nacional para el Desarrollo de Loreto y parece que están financiados por la industria maderera y por la compañía Perenco. No hace mucho hubo un artículo interesante en The Guardian sobre la compañía [y su papel en el tema Piaci]. Mira, ha firmado el manifiesto contra los Piaci el rector de la UNAP, lo cual es increíble.

Para Saúl esto resulta en que se señale a quienes se manifiestan a favor de la existencia de los pueblos Piaci como “informes pagados”. El asunto se complejiza cuando se le añade otro actor: varias personas dentro de la academia de la región, en sus palabras, han defendido la postura de que “no hay Piaci”: “los manifiestos de quienes los apoyan son realmente tristes”. Ahora, todo este escenario complejo parece ser, en palabras de Saúl, también una responsabilidad del Estado peruano:

Loreto aún es un espacio donde la intervención del Estado es conscientemente débil, para que los grupos de poder puedan hacer lo que consideran más importante, pero, por otro lado, son estos grupos de poder quienes manejan instancias del Estado, como el Gorel, por ejemplo. Pero no es el único. Ellos manejan dinero, información poder y lo hacen en beneficio de estas ciertas élites regionales

Sin embargo, si está de acuerdo con uno de los postulados de estos grupos, ya que considera que la reglamentación a favor de los Piaci es una reglamentación que viene “desde fuera”: “es una preocupación que viene desde Lima y desde cualquier otra parte del mundo, pero en Loreto están invisibilizados y “como no existen” no hay impedimento para intervenir con el territorio”. Esta invisibilización, es, al menos para Saúl, indirectamente responsabilidad estatal, ya que Loreto ocupa el último puesto en las regiones en el ranking de educación debido a que los contenidos que difunde el Estado por sus canales oficiales, como las escuelas, son deficientes y no contribuyen a construir un imaginario

positivo sobre la diversidad de la población de Loreto: “la currícula nacional no ayuda a saber lo que hay en el territorio. Todo esto ayuda a que otra gente pueda decir que no hay Piaci”.

Al respecto, conversamos con Manuel, quien forma parte del equipo de una ONG que realiza el estudio de recategorización para el área de Sierra del Divisor Occidental para el Mincul. Él nos contó de que existe bastante evidencia desde hace mucho tiempo de la presencia de población Piaci en Loreto, ya que existen solicitudes hacia el Estado para atender ese tema desde hace, por lo menos, veinte años:

Las solicitudes del tema Piaci ya tienen buen tiempo, datan del 2003, e incluso del 99. Yo me involucré en el tema, en el 2015, con el estudio previo de reconocimiento de Sierra del Divisor Occidental; también he formado parte desde el 2019 del equipo del estudio de categorización de Yavarí Trapiche; y este año (2022) también he formado parte del equipo del estudio de recategorización de Sierra del Divisor Occidental

Manuel nos menciona que, a pesar de que exista este precedente legal, el tema Piaci en Loreto, no solo es controversial, sino que se tiene que lidiar con una gran cantidad de desinformación, incluso en los propios sectores estatales:

El tema Piaci en Loreto es muy desconocido, demasiado desconocido, hasta el día de hoy los funcionarios no han logrado, no... ha habido intereses económicos, no solamente con el tema Piaci, sino también muy relacionado a otras áreas de protección, como las áreas protegidas naturales. ***Tampoco veo el ánimo de los funcionarios públicos por aprender un poco más sobre el tema Piaci***; quizá no han tenido los mecanismos adecuados para que este tema llegue a más población. [Énfasis añadido]-

Para Manuel el tema de la existencia de los Piaci “le resulta difícil de creer” a la población loreтана, debido a la desinformación y a los discursos que se reproducen sobre la existencia de estos:

Siempre se entiende en este tema que los pueblos Piaci son pueblos “***prístinos***”, “***escondidos***” hasta el día de hoy, y esa idea de pueblos prístinos que no se relacionan con nadie es muy difícil de creer para bastante gente, les es muy complicado creerlo. Principalmente también porque muchos pueblos, muchas comunidades nativas suelen conocer mucho su territorio y los pueblos en aislamiento no van a aparecer de una manera...son ***incidentes***, son ***cuestiones esporádicas***, no es que van a estar ahí esperándote a que camines por su trocha. [Énfasis añadido]

Manuel hizo incidencia en que la representación que muchas veces se ha utilizado en las capacitaciones de las entidades estatales para difundir y

concientizar a la población sobre el tema de Piaci, ofrece una imagen de pueblos romantizados, vinculados al pasado de la región, y es justamente esta representación, difundida por representantes estatales, que resulta difícil de imaginar a la población puesto que los vincularía con un pasado aparentemente “superado”. Asimismo, me resulta bastante llamativo, que, en sus propias palabras, las interacciones con Piaci siempre poseen este carácter esporádico. Al ser tratados como “incidentes”, que tienen que ser “manejados” por unos cuantos expertos, el tema se vuelve aún más inaccesible para la población.

Como ha podido apreciarse, tanto en las entrevistas relativas a los conflictos por la categorización, como en las que mencionan los problemas de negar la existencia de Piaci, existe un denominador común. En palabras de Saúl, todos estos postulados sobre *aislamiento* y *contacto* “se piensan desde Lima”, es decir se piensa siempre en los grados de contacto y en el lapso que ha pasado desde el primer encuentro, como importante para definir la identidad de los pueblos, siempre de una manera unidireccional. Según los especialistas entrevistados, estas nociones “pensadas desde fuera”, pueden tener injerencia en el cuestionamiento que se hace a la existencia de PICI y PIACI: si bien la falta de definición y el problema de la identidad que se les adjudica a los pueblos Piaci son dos problemas diferentes, las entrevistas han indicado que esta laxitud en la definición sirve como base para afirmar que estos pueblos sencillamente no existen, debido a que, como hemos señalado, muchas veces el discurso transmitido verticalmente desde algunas instituciones estatales, difunde representaciones o bien románticas sobre la vida de los pueblos en contacto inicial, o bien representaciones que los vinculan con una vida previa a la modernidad, representación que las personas de algunas regiones, como Loreto, cuestionan-

1.3. Conflictos “externos” ¿Qué tanta injerencia tiene el propio pueblo?

Como hemos podido observar en los relatos de algunos funcionarios e investigadores el pertenecer o no a una de las categorías no es algo que el propio pueblo pueda determinar:

No existe [instancia] en la que ellos se autodefinan como tales [Piaci/PICI] todo esto **es creado, inventado** para tratar de regular una situación especial en la protección de su vulnerabilidad. Nadie nunca va a denominarse en aislamiento o en contacto inicial, son dos categorías de las que habla la ley (Entrevista con María, 2021, énfasis añadido).

Los funcionarios también poseen conciencia, en cierto grado, de que la imposición de estas categorías puede gustarle o no a las personas clasificadas: “es cierto que cuando las personas conocen esta denominación desde el Estado hacia sus personas reaccionan, de distinta manera”, y que esta reacción puede variar de acuerdo con el contexto. Por ejemplo, “los nahua, seguramente rechazan que se les llame así, y consideran que no tienes porqué encasillarlos en una definición como esa, sobre todo, desde que tienen acceso a las redes sociales”³⁷. Las personas entrevistadas manifestaron que un aspecto que no se había considerado desde la actuación del Mincul es la percepción que podrían tener las personas catalogadas de la interacción con esta entidad y la sociedad nacional. Esta percepción crea imaginarios de “civilización” entre los mismos pueblos; seguramente, me mencionó María, no nos habíamos preocupado de ello puesto que “no consideramos el contexto de redes sociales virtuales, en el que la información viaja mucho más rápidamente, ni nos planteamos el cómo las personas en contacto inicial tendrían acceso a este tipo de recursos”. Esta percepción que tiene el pueblo nahua sobre su propia clasificación ya había podido observarla en Santa Rosa de Serjali, cuando las personas con las que trabajé me decían que los discriminaban por “ser no contactados, y estar contaminados con mercurio”, lo cual no resultaba cierto para ellos. Para María, este disgusto respecto a la categoría es siempre funcional: “si a una persona le gusta o no le gusta denominarse así, depende de **para qué te sirve esto**”. [Énfasis añadido]³⁸. Además, María mencionó que la reflexión sobre la categoría resulta mucho más marcada en pueblos que están “mucho más cerca de la realidad nacional”: Así, menciona que “entre los nanti creo que esto no está en discusión, así tan a flor de piel, o entre los mismos amahuacas”, es decir, según María, cuanto mayor es contacto con la sociedad mayoritaria, se incrementa el nivel conciencia sobre cómo es representado y catalogado uno, así como una mayor reflexión sobre lo útil que puede resultar la categoría para los fines que el pueblo quiera otorgarle.

De otro lado también sucede con los iskonawa que saben que **esta categoría les permite exigir o demandar del Estado una atención que finalmente llega más rápido** de lo que llegaría a una comunidad nativa” (Entrevista a María, 2021, énfasis añadido)

³⁷ Entrevista con María, 2021.

³⁸ Ídem, 2021.

De esta manera, a pesar de que la imposición de una etiqueta sea una muestra más del *abarcamiento vertical* que practica el Estado, y no tener injerencia alguna sobre el establecimiento de esta, en la percepción de los funcionarios aún es posible para las personas pertenecientes a los pueblos PICI pueden conservar cierta agencia, al decidir cómo aprovechar esta pertenencia a una categoría especial. Sin embargo, la imposición de la categoría sigue siendo un proceso ajeno al propio pueblo, por ejemplo:

Depende de la zona, no era tan problemático para los kakataibo como para la zona yaminahua/nahua. Un amigo que trabajaba en Pucallpa me dice, hay aquí un líder indígena, no me acuerdo de qué organización, de parte de los nahua, y **quieren dejar de ser nombrados indígenas en contacto inicial**" (Entrevista con Claudia, 2022, énfasis añadido).

Claudia me refirió esta anécdota, para comentarme que, según ella el establecimiento de una categoría jurídica, aunque se encuentre orientada a la protección de las personas, continúa siendo un proceso impuesto, ya que "eso le da al Estado la potestad para decidir sobre ciertas cosas", que interrumpen su vida cotidiana; sin embargo, no nos especificó cuáles son estas "cosas de la vida cotidiana" sobre las cuales el Estado adquiriría potestad. No es la única persona que se refirió a este tipo de conflictos. Al respecto, Nina, quien es antropóloga y ha sido consultora para el Mincul:

La categoría de contacto inicial **es una carga**, a pesar de que cosas positivas como la protección, no he visto que sirva de algo concreto. El principal móvil debería ser la protección, pero a su vez la categoría genera obstáculos, invisibiliza varios eventos. Los nahua jóvenes sienten la carga, y por eso, a veces se alejan de Serjali, a diferencia de los yaminahua, que no tienen tanto problema con esto. (Entrevista a Nina, 2021)

En opinión de Nina, quien se especializó en el trabajo con el pueblo yaminahua, ella observa que la relación de estos con el Estado, a través del Ministerio de Cultura es constante y participativa, pero no es una relación estática, debido al "carácter del pueblo"; lo contrario pasa con los nahua, cuya participación en la relación con las instituciones estatales suele ser percibida como "pasiva", en sus palabras "a los nahua no les importa mucho cultivar esta relación [con el Estado]", mientras que los yaminahua siempre hacen énfasis en que esta relación está marcada por su carácter, los yaminahua son "fuertes";

“valientes”, “achorados” y “nadie los saca de ahí”. Nina menciona que el contacto inicial es una noción práctica, pero que tiene una dimensión *simbólica*:

La categoría de contacto inicial puede ser “despectiva”, aunque no he sentido discriminación de parte de los yaminahua [hacia los nahua] en Sepahua, si más bien, la gente les pide ayuda en las protestas contra la municipalidad y ellos ayudan, a diferencia de los nahua que participación política en ese sentido no tienen. (Entrevista con Nina, 2021)

Esto se condice con lo observado en Santa Rosa de Serjali, es la carga *simbólica*, asociada a la vida antes de la comunidad de lo que constituye encontrarse en contacto inicial aquello que causa molestia a las personas, aunque muchas veces no se conozcan las implicancias de estar catalogado así. A pesar de que Nina no haya presentado actos de discriminación durante su estadía en Sepahua, esto no quiere decir que no ocurran, sobre todo, si recordamos que los yaminahua han jugado un papel principal en el “proceso civilizatorio” de los nahua:

Los yaminahua consideran sus costumbres de **mestizo**, usar correctamente la ropa, la vestimenta, los utensilios de cocina. Así que dicen sobre los nahua que los “han vuelto como ellos”, son familia ahora, han creado parentesco. (Entrevista con Nina, 2021, énfasis añadido)

En cambio, para Sara, quien es lingüista y ha estado presente en el proceso de normalización de la lengua yaminahua, realizado por el Minedu, la categoría de contacto inicial es una forma de:

[...]Control económico por parte del #stado, hacia los nahua. Las interacciones con el Estado no son siempre exitosas. Aunque no tienen casi presencia [del Estado], hay personas que se benefician de algunos programas estatales. El principal actor ahí es el Ministerio de Cultura, y los nahua **sienten** que hay una necesidad de control. Ellos no **sienten** que son diferentes, por decir, ellos dicen “yo soy peruano, yo tengo DNI”, hay una identificación ahí (Entrevista con Sara, 2021, énfasis añadido)

Para Sara esta categoría es política y económica, más que simbólica, y es percibida por los nahua como externa, puesto que ellos no tenían ninguna necesidad de este tipo de identificación. Me ha llamado la atención el uso del verbo *sentir*, por parte de Sara. Si bien se reconoce que la categoría de contacto inicial es externa, y constituye una forma de control estatal, la lingüista hace énfasis en cómo esto se convierte en un proceso afectivo para los pueblos categorizados. Por su parte, María, en su calidad de exfuncionaria de la DACI,

no fue tan explícita respecto a cómo se percibe la categorización de las personas Piaci por las mismas personas clasificadas como tales. Tampoco sobre la percepción de etnicidad que ellos poseían. Sobre la determinación de la etnicidad de las personas Piaci/PICI, María me explicó que esta se realiza mediante el estudio de reconocimiento: “el Estado no da una calificación étnica hasta que no se valore y se evalúe el expediente técnico presentado y se proceda a dar o no una calificación positiva”: Este proceso tiene tres partes: en primer lugar, “se evalúa la solidez de las evidencias”; luego hay que esperar al “otorgamiento de calificación favorable”, y finalmente se procede al estudio técnico de reconocimiento. Es en este estudio, donde sobre la base del recojo de vivencias y testimonios de personas aledañas a la zona, se establece la etnicidad del pueblo. Respecto a los números y cómo el Estado lleva la cuenta de las personas Piaci/PICI que pertenecen a cuál o tal etnicidad, el funcionario reconoce que “todo esto es aproximado”, debido a que se hacen estimaciones basadas en testimonios, así como “se cruza información etnohistórica y lingüística” (Entrevista con María, 2021). Sin embargo, no se brinda más detalle de cómo estas estimaciones son convertidas luego en denominaciones oficiales. Este discurso de los funcionarios está en relación con lo encontrado en las fuentes oficiales:

Artículo 15.- Contenido del Estudio Previo de Reconocimiento.- El Estudio Previo de Reconocimiento debe contener un **análisis antropológico que contenga estudios sobre la tradición oral en la zona de influencia, las relaciones de parentesco** [énfasis añadido] con posibles comunidades cercanas y las evidencias físicas, con un período de registro no mayor de tres años, encontradas por el Equipo Técnico de Trabajo de Campo, que sustenten la existencia de un pueblo en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial. Asimismo, el **Estudio Previo de Reconocimiento debe identificar al pueblo e indicar un estimado de su población y de las tierras que habitan** [énfasis añadido]. La Comisión Multisectorial podrá **convocar a expertos en el tema** [énfasis añadido] para que brinden su opinión, cuando lo considere conveniente. (Ministerio de Cultura, s.f., p. 35)

Es decir, como puede apreciarse en el extracto anterior, y en lo manifestado por María, Claudia y Ruth, al igual que en la entrevista a Santiago, la determinación de etnicidad siempre debe estar sujeta a “la opinión experta de un especialista”. Esta afirmación entra en contradicción con otras leyes promulgadas por el Estado peruano que norman sobre las personas indígenas,

como, por ejemplo, la Ley 29785, Ley del derecho a la Consulta Previa, que, en su artículo 7, menciona “los criterios de identificación de los pueblos indígenas u originarios”:

Para identificar a los pueblos indígenas u originarios como sujetos colectivos se toman en cuenta criterios objetivos y subjetivos. Los criterios objetivos son los siguientes:

a.) Descendencia directa de las poblaciones originarias del territorio nacional.

b.) Estilos de vida y vínculos espirituales e históricos con el territorio que tradicionalmente usan u ocupan.

c.) Instituciones sociales y costumbres propias.

d.) Patrones culturales y modos de vida distintos a los de otros sectores de la sociedad nacional

El criterio subjetivo se encuentra relacionado a la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria.

(Énfasis añadido)

En el extracto de la ley presentada, puede apreciarse que uno de los criterios para determinar la etnicidad debe ser el subjetivo, es decir, los pueblos indígenas poseen conciencia de tener una identidad distinta al resto de la sociedad nacional, por lo tanto, poseen derecho a determinarse como poseedores de tal identidad, de la cual se derivan sus derechos. Asimismo, puede observarse que los pueblos Piaci cumplen con todos los criterios objetivos mencionados en la referida ley, pero que obviamente, al no haber manera de entrevistarlos según los protocolos, es difícil saber en qué consiste el criterio subjetivo para ellos. Las personas de DACI no nos ofrecieron más información sobre en qué consiste esta opinión experta, solo se indicó que para elaborarla se convocan antropólogos especialistas en el tema. Tampoco se nos brindó información respecto a cómo se realiza el cruce de información, ya que una opinión, por más que provenga de un experto, es falible. Sin embargo, se nos recalcó que esta determinación por especialistas es resultado de la especial situación en que se encuentran los pueblos Piaci, ya que se encuentra prohibido acercarse a ellos, por el tema de salvaguarda. Respecto a esta determinación de etnicidad, sobre la cual el marco legal indica que está basada en la conciencia de poseer una identidad distinta, quizás sería ideal iniciar una discusión a nivel estatal, sobre un marco legal que haga énfasis en el derecho a la no identificación étnica, ya que la mayoría de pueblos no posee una tradición que obligue a identificarse étnicamente. La reciente preocupación por la inclusión de

este criterio en la identificación de los censos poblacionales se encuentra guiada por:

la constatación que los pueblos indígenas [...]suelen caracterizarse por estar en una periferia social y económica, con mayores y más generalizados niveles de pobreza y menor reconocimiento para el ejercicio de sus derechos en todos los ámbitos (Psacharopoulos y Patrinos, 1994, como se cita en Schkolnik, 2009, p.59).

Es decir, que el reconocimiento de la etnicidad, al menos teóricamente para el Estado peruano, se basa en que la etnicidad deriva una serie de derechos particulares para un colectivo de personas, como son los pueblos indígenas, y en este caso, los PICI/Piaci. Habría que pensar, desde las instituciones estatales en cómo lidiar con los problemas especiales que se derivan de la interacción con pueblos Piaci: cómo incorporar una dimensión de “no identificación”, reconociendo, a su vez, que estos necesitan un régimen especial de leyes que protejan sus derechos. Si bien la determinación de etnicidad con fines estatales puede pensarse siempre en función de lo recomendado en el Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo, es decir, que dicha determinación debe idealmente incorporar la reflexión sobre cuatro ejes principales: “autorreconocimiento de la identidad, origen común, cultura y territorialidad (Schkolnik, 2009, p. 68), esto implica que habría que reconocer también el derecho de las personas, a no definirse como miembros de un pueblo indígena (Schkolnik,2009).Que la determinación de a qué etnia uno pertenece se haga mediante etnohistoria o alguna otra metodología de aplicación indirecta no es lo que resulta criticable en este caso, sino, que como puede observarse si se comparan los testimonios de funcionarios de Cultura con la entrevista brindada con Santiago, y como describiremos en el siguiente apartado, la metodología utilizada no siempre es compatible con las lógicas de otros sectores del Estado y se presta a fuertes cuestionamientos sobre la veracidad de su evidencia.

2. “Operar sobre la Emergencia”³⁹: Protocolos, Confidencialidad y Burocracia

Los funcionarios entrevistados en general, perciben que la labor que realizan en torno a Piaci es positiva, pero que se encuentra limitada “por los

³⁹ Extraído de la entrevista con Claudia, 2022.

imponderables de la vida cotidiana”⁴⁰, en el sentido de que deben interactuar con funcionarios no solo pertenecientes a su propia entidad:

Nuestra función **es vigilar** que la forma en que se los está tratando [a los Piaci/PICI] **sea culturalmente pertinente y adecuada**, lo cual por un lado es positivo, tienes **gente con criterio** acompañando las intervenciones, pero el que tú los acompañes no necesariamente significa que esto se cumpla (Entrevista con Ruth, 2022, énfasis añadido)

De este extracto de la entrevista que nos brindó Ruth se desprende que, en la percepción de los funcionarios de la DACI la definición de lo que es *culturalmente pertinente* en una situación con PICI debe ser normada siempre desde el Ministerio de Cultura, debido a que este es el ente rector de la normativa sobre Piaci. Por ello, existe el entendimiento tácito de que son los funcionarios del Mincul quienes se encuentran lo suficientemente capacitados sobre el tema para actuar “con criterio” frente a las situaciones que involucran a los pueblos Piaci. Dos preocupaciones son constantes entre los funcionarios, así que me parece pertinente agrupar los hallazgos encontrados en estas entrevistas en torno a dos ejes; en primer lugar, la reflexión acerca del cómo poder asegurarse que los protocolos realizados son suficientes, cuyos alcances presentamos en el apartado 2.1. de esta sección. En segundo lugar, se encuentran las tensiones que han podido notar en el ejercicio de su trabajo y, que han sido agrupadas en el apartado 2.2 de esta sección.

2.1. ¿Cómo *regular* el contacto?

Respecto de las relaciones que el Estado entabla con las personas Piaci, Claudia las describió con la “sensación generalizada de estar apagando incendios constantemente”, y fue la única persona entre todos los entrevistados que utilizó el verbo *sentir* para describir las reflexiones sobre su experiencia en el Mincul. Esta persona tenía como función “avanzar los expedientes de solicitudes de RT”, es decir, actualizar la información relacionada con evidencia para catalogar una zona como RT y, así, trabajó en varias RT, pero sobre todo en el Manu, con población mashco piro, y en Ucayali con población kakataibo.

Claudia nos cuenta que:

Mi percepción era que los contactos que ellos tenían [los kakataibo] no estaban en la línea de lo que el Estado les solicitaba. Esto dependía de las

⁴⁰ Entrevista con Ruth, 2022

comunidades claro, pero a mí me parecía un poco artificial (2002, énfasis añadido)

Claudia también mencionó que, aunque podía sonar irrisorio, el protocolo de actuación Piaci norma cómo debe actuarse en la situación de *avistar* una persona PIA, mientras que el protocolo para la interacción con PICI era “más escueto”. Ambas informantes, Claudia y Ruth, son de profesión antropólogas, y hicieron hincapié en que el protocolo estaba muy asociado a la sensorialidad de la persona que realizaba el avistamiento: “está normado el qué hacer si escuchas un ruido, si es que ves algo lejos o cerca, cómo debes reaccionar sin gritar”, nos relataba Claudia. De igual manera, funcionarios de otras entidades como Santiago reconocen estos procesos asociados a lo sensorial: cuando los guardaparques de un ANP comienzan a *puquear* (o a hacer sonidos con la boca y las manos) o a imitar llamados de animales, el resto de personal que se encuentre en la zona debe retirarse o resguardarse porque eso significa que las personas Piaci están circulando por el área.

Por otro lado, Claudia, María, Ana y Ruth fueron muy explícitas ante la imposibilidad de abarcar conceptos como “contacto”, “etnicidad” y vincularlos con derechos, en “solamente talleres” con una duración limitada, que impartían a otros funcionarios, o a la población que habitaba las zonas aledañas a las RT o zonas en solicitud para RT:

Es problemático tratar de explicar a la población que no puede acercarse, las normas indicaban constantemente el mirar a los ojos a la persona avistada, verificar su estado de salud, mirar a los ojos para saber si estaba enfermo. (Entrevista con Claudia, 2022)

Así, los informantes reflexionaban sobre qué tan difícil resulta en una emergencia guardar una distancia “de dos metros con la persona avistada”, al mismo tiempo que debía buscar signos de enfermedad en los ojos o en la piel. Quizás es la prohibición del acercamiento físico, a través de su repetición en materiales y talleres aquello que más cala entre los funcionarios de otros sectores. Por ejemplo, tanto Santiago como Samuel, quien es antropólogo para una ONG, me recalcaron que el hecho de no poder acercarse a las personas es un punto fundamental de la interacción con Piaci.

2.2. Tensiones dentro del ejercicio del trabajo con Piaci

No solamente resulta complicado impartir talleres a la población aledaña; una queja constante que apareció en las conversaciones con Ana, María, Javier, Carlos, Claudia y Ruth es que “las buenas intenciones” de capacitar a funcionarios de otros sectores en el tema Piaci se chocaban con la rápida rotación de gente en sus puestos:

El trabajo es bien limitado, en el sentido de que se intenta hacer un trabajo de concientización, pero capacitas a un grupo y el próximo mes ya tienes personas nuevas (Entrevista con Ruth, 2022)

[...]la necesidad de intervenir, está siempre sustentada en la emergencia de la ocurrencia del contacto, aunque este esté definido bajo una visión que anula la agencia. Hay la sensación de que todo este proceso es irreversible, y además hay que transmitir esta urgencia a las personas con las que se trabaja (Entrevista con Claudia, 2022)

Además de esta dificultad relacionada con la estructura de las mismas entidades, los funcionarios de DACI identifican que existe un problema con la “actitud” de otros funcionarios estatales hacia el tema:

muchas de las personas que trabajan en los municipios o en los puestos de salud piensan que quienes viven dentro de las reservas territoriales son “primitivos”, son “salvajes”, llegan con ese discurso. Intentamos hacer un trabajo de concientización, pero **el trabajo que hace el ministerio no cala**. (Entrevista con Ruth, 2022, énfasis añadido)

Así mismo, dado que muchos de ellos son especialistas con formación en alguna ciencia social (antropología, sociología, geografía), lo cual hace que perciban que cualquier trabajo por tratar de cambiar el discurso de las demás entidades con las que deben articular tiene un sesgo “civilizador”. Por ejemplo, Ruth nos mencionó, que al hacer intervenciones sobre un tema específico, como la salud por ejemplo, y, a pesar de la existencia de un manual de normas para la intervención en salud con Piaci/PICI, “no existe un trabajo antropológico, en el sentido de que se intente entender las percepciones sobre la salud de las personas con las que se trabaja”. Esto puede llevar a que el personal de otras instituciones tenga un enfoque punitivo sobre las prácticas sanitarias de las personas Piaci, hecho que había observado ya en Santa Rosa de Serjali. Los técnicos de salud mencionaban que los nahua “no se enfermarían tanto si tuvieran mejor higiene”, sin considerar que el agua en las casas de la comunidad se obtiene acarreado baldes que las del río, y no hay, —salvo algunas excepciones como la escuela y la posta y, algunas casas, — un servicio de

tuberías y desagüe. A menudo, los profesionales de la salud que trabajan con Piaci pueden criticar u objetar la situación sanitaria de la zona; por ejemplo, durante mi estadía en Santa Rosa de Serjali, conversando con la enfermera del puesto de salud, ella mencionó que, a su parecer, el inicio de la vida sexual de las personas en la comunidad era “muy temprano” y que “esa era la razón por la cual la escuela no funcionaba del todo bien” (Entrevista con M.B, 2016). Si bien los funcionarios del Mincul son conscientes de este sesgo en muchos profesionales, consideran que el trabajo para tratar de cambiar las concepciones sobre lo “civilizado”, lo “limpio” y lo “saludable” que otros funcionarios traen al campo, debería tomar en cuenta también las nociones de los Piaci sobre lo que constituye una vida sana.

Por otro lado, las entrevistas con personas que se encontraban adscritas a otras entidades estatales como, por ejemplo, el Minedu inciden en presentar datos sobre la presencia fragmentada del Estado y el cómo observan el trabajo que Cultura y otras entidades realizaban en áreas delimitadas como territorio Piaci/PICI. Al respecto, conversé con Lucía, quien trabajaba en la Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (Digeibira), del Minedu, y había trabajado, en dos ocasiones, supervisando la elaboración de alfabetos para lenguas de PICI o ex PICI (nahua y sharanahua). Sobre el estatus de estos pueblos, debe mencionarse que, si bien las personas sharanahua no están dentro de la clasificación oficial del Estado como PICI, ya que el primer contacto se realizó alrededor de 1930 (Ribeiro y Wise, [1978] 2008; Chirif y Mora, 1976), la BPDJ menciona que “por su tradición histórica y cultura este pueblo ha sido especialmente vinculado con los pueblos Marinahua y Mastanahua [sic]” (Mincul, 2021), quienes sí se encuentran clasificados como Piaci (Ipince et al, 2016, p.17). Lucía menciona que durante su trabajo con el pueblo sharanahua la única presencia estatal, además de la suya era la de las personas que trabajaban en el puesto de salud de Gastabala y algunos guardaparques que pertenecían al mismo pueblo originario. Ella notó, que dentro de los sharanahua existe un cierto rechazo a poblaciones que han sido contactadas más recientemente, como los marinahua, en cuyo proceso de contacto los sharanahua han sido mediadores:

Existe [entre los sharanahua] ese discurso de nosotros ya estamos civilizados, ellos no (...) había un poco de eso de discriminar al otro que no entendía aún los patrones occidentales de conducta (Entrevista con Lucía, 2021)

Ella menciona que “la palabra *civilizado* nunca me cuadró, nunca la utilicé en ese contexto”. Podía observar durante la entrevista, como Lucía, quizá por su formación como lingüista y su trabajo con diversos pueblos indígenas, mostraba un mayor grado de conciencia que otros funcionarios entrevistados sobre cómo calan los discursos y las representaciones que el Estado emite en los mismos pueblos originarios. Además, ella también participó en el proceso de elaboración del alfabeto nahua, y menciona que:

Donde los nahua, si podía notar una especie de **relación amor/odio con el Estado y con la misma PlusPetrol** ¿no? Porque de alguna manera reciben cierto trato paternalista. (Entrevista a Lucía, 2021)

Esta relación de “amor y odio”, según Lucía se expresa solo verbalmente, ya que, en realidad, la petición de permisos para circular dentro y fuera de la reserva es más laxa de lo que aparece en la normativa y en el discurso de los funcionarios de la DACI:

Lo cierto es que ellos [los nahua] hacen lo que quieren, no le piden permiso a nadie [para desplazarse] y no siento que tengan que pedir permiso; lo que si les molestará es que no puede entrar cualquiera a la comunidad, tiene que haber un permiso especial, y a ellos especialmente les molesta, porque siempre hay gente, como misioneros, que quieren ir y regalar cosas. Y ellos dicen “no nos van a poder dar esas cosas porque no les dejan entrar”. (Entrevista a Lucía, 2021)

En relación con el trabajo realizado, de implementación de alfabetos, Lucía menciona que este trabajo no se realiza por petición de las comunidades, sino que, sino que su elaboración constituye una manera de garantizar el derecho a la educación de los pueblos indígenas:

el Estado responde a la garantía del derecho que ellos [los Piaci] tienen a recibir una educación intercultural pertinente y de calidad, lo que implica que sea en su lengua y respetando su cultura (...) de alguna manera [este proceso] fue más fuerte desde el 2011, pero ya habíamos empezado el proceso de normalización de alfabetos como procesos participativos, donde se involucren personas representantes de la lengua originaria, padres y madres de familia, jefes, profesores que hablen la lengua para que tomen decisiones sobre esta. (Entrevista a Lucía, 2021)

Lucía mencionó que este proceso ya se “tenía mapeado” desde el 2011, y respondía, sobre todo, a criterios de población: “las lenguas con mayor

población tenían que hacerse lo antes posible”. Este trabajo fue bastante intenso, y hacia el 2016 ya se tenían normalizados los alfabetos de la mayoría de las lenguas y faltaban los de lenguas seriamente amenazadas y aquellos que pertenecían a lenguas de pueblos PICI:

Se empezó por las [lenguas] de contacto inicial porque se trata de lenguas vitales, todos los jóvenes, adultos hablan la lengua y, por tanto, requieren tener una educación en su lengua. (Entrevista con Lucía, 2021)

Debido al principio de no contacto, esta labor es imposible de hacer para las poblaciones en aislamiento voluntario, con lo que la aplicación de este derecho parece encontrarse suspendido: “en algún momento, las personas querrán salir, pero falta mucho, y ahí veremos que se hace respecto a la lengua y los alfabetos. No sabemos si sucederá, se pensará ¿no?”. Al preguntársele si pensaba que la aplicación de protocolos para Piaci/PICI interfería con el trabajo del Minedu, Lucía respondió que no, solamente presentaba dificultades logísticas, a veces un cambio de fecha en un evento o en un viaje representaba tener que volver a realizar el trámite de ingreso a la RTKNN, aunque estos se habían vuelto cada vez más ágiles, en su perspectiva. Al momento de realizar trabajos lingüísticos o educativos con personas en condición de PICI, la preparación que brinda la DACI a los funcionarios hace especial énfasis en la condición de vulnerabilidad inmunológica, las vacunas que hay que tener para ingresar y la cantidad de días que se tienen permitidos, y más bien, temas relacionados con la cultura del pueblo no suelen ser abarcados en esas capacitaciones, según lo mencionado por Ana, María, Javier, Pedro, Claudia y Ruth. Esto podría explicar el cómo persisten algunos sesgos entre funcionarios, que luego son difundidos entre la comunidad, como menciona Lucía. Asimismo, conversé con Pedro, quien estuvo trabajando en la primera etapa de la normalización del alfabeto nanti, sobre la interacción de la Digeibira/Minedu con los funcionarios de Cultura para la entrada al territorio nanti. Pedro también es lingüista y ha trabajado como consultor para el Minedu, así como también ha trabajado para el Mincul. Él nos comentó una experiencia similar a la relatada por Lucía: en las comunidades nanti, la única presencia estatal, además del puesto de salud y del profesor de la escuela, es la de los funcionarios que ocasionalmente van por un tema puntual de trabajo, como él, y de los guardabosques que viven en la zona, que “viven ahí, pero son contratados por

el Ministerio de Cultura”. Pedro dice que la figura del profesor bilingüe de Montetoni ha sido clave en cambiar la percepción que los nanti tenían de las dependencias estatales puesto que el proceso del alfabeto estuvo mediado en sus inicios por las gestiones de ese profesor. Asimismo, al igual que Lucía, me comentó que la capacitación que se les da a los funcionarios externos al Mincul que van a realizar gestiones en áreas de Piaci/PICI se encuentra sobretodo centrada en el tema de salud y vulnerabilidad, y son los aspectos culturales los que suelen ser dejados de lado:

Lo que si pasó como interesante fue que con...es que para el tema de recoger data se daba un estímulo ¿no? Un agradecimiento. Y el pata con el que fuimos, que era de administración, que era muy chévere, pero parece que no estaba tan al tanto de la diferencia de economía que había ahí, porque, por ejemplo, veinte soles, para la zona es mucho dinero, es un montón; no hay una concepción real del valor del dinero, porque el contacto con lo externo es muy poco; el desembolso de dinero en esos días debe haber generado un impacto económico muy fuerte en esos días, que de repente llegó dinero y llegó gente.(Entrevista con Pedro, 2021)

Pedro, durante la entrevista, reflexionó acerca de cómo este vacío en las capacitaciones sobre la cultura de los Piaci/Pici puede tener efectos inmediatos en las vidas de las personas con quienes se trabaja, mencionando que durante el tiempo que duró la entrega de incentivos, más personas nanti “bajaban hasta Montetoni, para intercambiar productos, vender sus cosas, y no querían recibirnos el dinero, entonces con el profesor que era dueño de la tienda tuvimos que darle a él para poder intercambiar productos”. Quizá si, como desean Claudia, Ruth y María, el Mincul incluya dentro de su material de capacitación, cuales son las percepciones sobre la salud, el comercio, la educación, de las personas PICI, este tipo de desencuentros se hagan menos frecuentes.

De este modo, las entrevistas analizadas para esta sección coinciden en dos temas: es sumamente difícil no solo establecer un marco de trabajo para poder realizar actividades relacionadas con PICI/Piaci, sino que además resulta complicado, dentro de los plazos que el Mincul y el Minedu otorgan para las capacitaciones, tocar temas o trabajar ejercicios dedicados a erradicar los prejuicios que puedan tener los funcionarios. Debido a eso, estas capacitaciones suelen basarse en lo considerado como *urgente* por los funcionarios de la DACI: la vulnerabilidad inmunológica y los riesgos de salud a los que se enfrentan los

Piaci/PICI en la interacción con otras personas. La mayoría de los funcionarios tiene plazos definidos para cumplir con sus obligaciones, además de un presupuesto ajustado a dichos plazos, por lo que las personas que trabajan con Piaci y PICI, no pueden “perder tiempo” en otras actividades que no se consideren como necesarias para el trabajo. En el siguiente apartado, se tratará de describir los hallazgos que vinculan las reflexiones que investigadores y funcionarios han realizado sobre el trabajo con Piaci/PICI sobre la relación de la implementación de políticas con la vida cotidiana de estos pueblos.

3. “A partir del miedo, se borra a la gente”: ventajas y desventajas de aplicación de la política Piaci

Esta sección trata de presentar los hallazgos en torno a la pregunta *¿cuáles son las ventajas o desventajas observadas en torno a la política de Piaci?*, y vincula las reflexiones que funcionarios e investigadores realizaron durante las entrevistas acerca de los impactos de las leyes y las políticas Piaci. Acerca de este tema, Claudia, durante nuestra entrevista, había mencionado que existe mucha diferencia entre cómo las personas que trabajamos para el Estado nos vinculamos con él y cómo se vinculan los llamados “burócratas indígenas”, o las personas de la zona que son contratadas para cumplir funciones estatales en el territorio PICI/Piaci. Ella percibe que las relaciones que nosotros establecemos con los PICI/Piaci y la aplicación de las normas estatales que les protegen son “relaciones establecidas a partir del miedo”, en las cuales se encuentra muy presente la preocupación por cumplir con los protocolos y las normas, y la ansiedad por no contagiar o arriesgar la salud de una persona en situación de aislamiento o contacto inicial. Mientras que las personas de la zona que trabajan con población en aislamiento prefieren establecer relaciones que estén basadas en relaciones de confianza; de este modo, estos “burócratas indígenas” satisfacen lo que ella llama “la **necesidad de contacto** de los mashco piro” con contactos esporádicos:

[Los guardaparques] están con sus familias y les llevan plátano y camote, y los mashco a su vez les ponían nombres en mashco. De este modo tienes una micropolítica de las relaciones humanas ahí. (Entrevista con Claudia).

Es decir, al ser el territorio Piaci /PICI un espacio controlado, no importa realmente el cómo nos vinculemos, puesto que al ser efectuadas por burócratas las relaciones afectivas también se convierten en un mecanismo de control. “La

visión que tenemos nosotros sobre el contacto es como una “inyección”, menciona Claudia, “hay una presión externa que obliga a las personas a salir, esta visión me parece que anula la agencia de las personas, porque el contacto es visto como ‘inevitable’, ‘incontrolable’ e ‘irreversible’, como si se tratase de un proceso irremediable”. Para ella, era importante trabajar en las maneras de evitar que el Estado difunda una narrativa que no es del todo cierta y que es perjudicial en tanto anula la agencia de las personas involucradas, porque en algunos casos, “por ejemplo, es la facción de los mashco la que había tomado la decisión de salir”.

Además de la difusión de narrativas cuestionables, otra de las desventajas que fue observada por los funcionarios y los investigadores fue que no existe una inclusión, dentro de la clasificación y administración estatal, de los términos en los que las comunidades PICI y Piaci construyen la identidad, la etnicidad y el parentesco, y que, como en el caso de Pedro, pueden provocar malentendidos con la comunidad. Un caso especial dentro de esta investigación lo constituyen las entrevistas realizadas a Antonio y Raúl, puesto que, formalmente ninguno ha tenido vinculación con el Estado. En palabras de Antonio:

Yo nunca he sido parte de [el Estado], yo hice mi tesis doctoral en Purús, con los mastanahua, entonces, el tema Piaci era un tema que siempre estaba ahí presente porque es Purús. Y también estaba en mi cabeza, porque los mastanahua dicen que...mi cálculo es que ellos salieron el 58, yo más o menos, cruzando las historias de vida y lo que ellos me cuentan, yo calculo que ellos salieron el 58. Yo hice mi campo largo entre el 2014 y el 2015 y varias personas, los ancianos, las personas mayores habían nacido en las cabeceras, entonces se convirtió en parte importante de mi tesis el entender el tránsito de la vida en las cabeceras hacia la comunidad (Entrevista con Antonio, 2022)

Tanto Raúl como Antonio no han trabajado como consultores en ninguna instancia estatal, pero ambos son investigadores en temas relacionados a los Piaci; en el caso de Antonio el pueblo mastanahua con el que trabaja inició el contacto con el resto de la sociedad nacional, aproximadamente en 1958 y se presume que existe un porcentaje del pueblo que vive en aislamiento voluntario, mientras que Raúl ha trabajado durante años con los amahuaca que si se encuentran en contacto inicial, y con los murunahua cuya situación oscila desde el aislamiento voluntario hasta el contacto inicial. He decidido incluir ambos testimonios dentro de la investigación ya que, al vivir prolongadamente con los

mastanahua, amahuaca y murunahua durante la realización de sus trabajos, ambos investigadores han observado la fricción entre la imposición estatal de la clasificación étnica con la variedad de categorías para clasificar a los seres humanos que poseen los pueblos mencionados. Antonio me explicó que los mastanahua “tienen un sistema de clasificación triple que marcan cosas distintas”:

Una cosa es el *kaihó*, ¿no? Que en shipibo también existe y se dice *kaibo*, las efes del nahua, del sharanahua en el shipibo se convierten en b ¿no? Bueno, el *kaiho* o *kaibo* yo pienso que son “los que comparten ascendencia”. Entonces hay un *nokon kaiho* o “mi kaibo”, con los que yo comparto ascendencia y otros *kaiho* con los que no. Entonces esa es una forma de ver pertenencia a un grupo, y algunos de esos *kaiho*, al menos de los que se acuerdan ellos, tienen nombres y estos nombres usualmente terminan en *nawa*. Después existe otro sistema que es el más conocido, el de la oposición *nawa* versus *yora*, y eso es más parecido yo creo a lo que nosotros pensamos sobre los que tienen mi misma cultura, mi mismo idioma; entonces ***yora son todos los que son más o menos como yo y nawa son todos los otros.*** (Entrevista con Antonio, 2022, énfasis añadido)

Además de este sistema común a los pueblos pano, Antonio encontró que los mastanahua clasifican a los seres humanos como *huin kuin/uini kuin* que Antonio traduce por “realmente humano”; “enfaticando la humanidad y no negando la humanidad de los otros”. Finalmente, existe una última oposición que sería *nokon yora* vs. *yora hutsa*, que refiere a las relaciones de comensalidad:

Nokon yora somos los que comemos juntos, nos alimentamos entre nosotros y *yora utsa* son aquellos que comen entre ellos, en otros círculos de comensalidad (Entrevista con Antonio, 2022)

Esto se condice con lo mencionado por Sara, quien menciona que en el territorio nahua/yaminahua la identidad es difícil de delimitar:

Es como un espacio liminal. Los *kaihó* son parientes para nosotros, mientras que yo puedo clasificar como *chitonawa* a alguien que considero como “no contactado”. (Entrevista con Sara, 2021)

Para ambos investigadores estas categorías no poseen ninguna relación con la manera occidental de entender “etnia” puesto que esta “tiene que ver con una racionalidad europea de descendencia” (Entrevista con Antonio, 2021). Este complejo sistema de clasificación, basado en la alteridad, sumado al patrón de desplazamiento de algunas personas Piaci resulta difícil de contabilizar para propósitos de gobernanza y administración:

Ellos cruzan ¿no? Ellos cruzan las fronteras todo el tiempo, tienen familia en Brasil, muchos de ellos tienen doble nacionalidad y etnicidad también, al menos en los registros formales del estado porque en Brasil ellos no son formalmente mastanahua, sino que los registran como *yaminawá*. (Entrevista a Antonio, 2022)

Debe mencionarse que el término *yaminawá*, tiene una historia diferente al del uso registrado en el Estado peruano que refiere al pueblo yaminahua. En Brasil el pueblo recibió el nombre de los agentes de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (Calavia, 2002) pero este poseía un “carácter escurridizo”, según quien lo definía. Así el “yaminawa” es, para el shipibo o para el kaxinawá, “una encarnación bastante literal del “salvaje”, un habitante de las profundidades de la selva, ajeno a la noción de civilidad ribereña que ellos encarnan” (Calavia, 2002, p.75) y es un perfecto ejemplo del lugar prominente que ocupa la noción de alteridad para los pueblos pano al momento de clasificar a los demás seres humanos. La entrevista con Antonio y las lecturas de Calavia (2001, 2002; Calavia y Carid Naveira, 2013) realizadas para esta investigación dibujan un esbozo de los mastanahua como personas *casi invisibles* para el Estado: durante mucho tiempo mastanahua y marinahua se anexaban en los censos a los pueblos yaminahua o eran puestos bajo la categoría “otros”. Si a esto le agregamos que en Brasil son clasificados como *yaminawá*, un término que también encierra en sí mismo la noción de multiplicidad de significados según quién lo defina, la situación plantea una seria interrogante: si las clasificaciones basadas en la alteridad son sumamente importantes para los pueblos que las utilizan y han sido, históricamente, la base para nombrar los pueblos originarios, o al menos, para la formación de exónimos, ¿por qué no son tomadas en cuenta para la administración de sus territorios? ¿Son tan incompatibles nuestras nociones de etnicidad e identidad que no puedan darle cabida a conceptos que provienen de los pueblos indígenas? Recordemos que estas nociones jugaron un papel importante para la etnografía, puesto que, en las informaciones que los pueblos originarios hicieron llegar a los colonizadores, estos se nombran constantemente a núcleos de personas *hipersalvajes* como *auca*, *anti*, *kugapakori*, *kashibo*, y estas categorías han ordenado, al menos en el imaginario, nuestras nociones del espacio amazónico (Calavia 2022).

Sobre esto conversé con Raúl quien ha realizado investigaciones con los pueblos amahuaca y murunahua, entre el 2009 y el 2011. Él menciona que:

Una cosa que debo aclarar es que yo no soy un experto en las categorías y protocolos del Estado en cuanto a Piaci, así que lo que voy a decir parte de, está en función de mi experiencia de lo que yo he visto, que ha ido cambiando [desde 2009] y **lo que sé es que no funciona bien.** (Entrevista con Raúl, 2022)

Ambos entrevistados son conscientes de que no tienen vinculación con el Estado, pero, que, al mismo tiempo, el Estado articula las políticas Piaci en base a opiniones de especialistas como ambos. Raúl, al igual que otros entrevistados como Lucía y Antonio, mencionó que la presencia estatal era casi nula, o muy débil durante su trabajo de campo; el inició su estadía de investigación en San Juan de Inuya y el caserío de Inmaculada, en la confluencia del río Inuya con el Mapuya y menciona que “más arriba no había nada titulado”, y que el proceso de titulación de las comunidades de la zona recién empezó hace unos 12 años:

Allá es donde está en proceso a formar la comunidad de Alto Esperanza. Este proceso de titulación de la comunidad empezó recién en 2011, yo con representantes de OIRA, que es la Organización Regional Indígena de Atalaya y colaboramos para empezar, para iniciar el proceso. Nosotros hicimos [un] censo y documentación para presentar, esta fue una colaboración con OIRA, pero no existía ni un...por ejemplo, entre 2009 o 2011 no existía un puesto de control como el que hay ahora en Inmaculada, o un puesto de salud. Técnicamente había un puesto de salud en Inmaculada, pero es como si no existiese: cada dos años yo y otras personas en colaboración hacemos una denuncia sobre eso. El hospital de Atalaya tiene un, como se llama, un anexo, en la boca del Inuya, en Floresta, técnicamente [ahora] Floresta tiene un puesto de salud, pero esto no existía (Entrevista con Raúl 2022)

Llama la atención que, ante la ausencia de representantes del Estado, personas de la sociedad civil como investigadores sean los que se encarguen de elaborar documentos para el proceso de titulación o incluso reclamar por el derecho a la atención en salud de los Piaci. Raúl menciona que ahora sí existe un puesto de control del Mincul, que además de cumplir las funciones de monitorear el territorio, a veces tiene que fungir de puesto de salud:

Ahora es un poco diferente porque cuando hay una emergencia o alguien necesita ayuda, el puesto de control, de alguna manera, funciona, aunque ellos no pueden dar tratamiento, algunas veces pueden dar alguna ampolla, por ejemplo, cuando hubo epidemia de uta, fue alguien en ese puesto que estaba dando el tratamiento, *one shot per day* por tres semanas o algo así. No tienen mucha medicina, solo es atención por algo específico, pero cuando alguien llega y necesita atención urgente, ellos apoyan con gasolina y pueden llevarlos. (Entrevista con Raúl, 2022)

Durante la entrevista en torno a su trabajo con los amahuacas, Raúl mencionó un dato que nos llamó la atención; un grupo de amahuacas en el Alto Inuya, afuera de la reserva del Parque Nacional del Alto Purús, no se encuentra reconocido como tal. Para Raúl, esto es una muestra de cómo, a veces, las instituciones del Estado fallan al no tomar en cuenta la historia particular y específica de los pueblos que clasifica.

Alrededor de 1980 hubo una pelea interna entre familias amahuaca donde un hombre mató a la familia de una mujer: mató a su padre, y apuñaló a sus hermanos y a su madre, y luego huyó río arriba, perseguido por el resto de la familia; la pelea escaló y múltiples personas murieron. Eran familia, estaban relacionados entre sí, lo cual causó una separación: el hombre que inició la pelea y los que le acompañaban fueron nombrados en San Juan de Inuya y en Nuevo San Martín como “asesinos”, “ya no son nuestra familia, ellos no son amahuaca”. Ellos huyeron con sus familias hacia lo que es ahora la Reserva Murunahua y desaparecieron. Luego, tiempo después volvieron a aparecer, pero han sido olvidados por la documentación oficial, la verdad es que a nadie le importó, no fue documentado, yo me enteré como parte de la historia de los amahuaca para mi investigación, no es que haya sido olvidado puesto que hay gente de mi edad que recuerda “él mató a mi padre” (Entrevista a Raúl, 2022)

Raúl menciona que estas personas puede que no hayan sido censadas y reconocidas como amahuaca para el conteo oficial del Estado. Al respecto de las categorías étnicas, él entiende que los pueblos indígenas pueden poseer sus propios sesgos y establecer sus propias categorías:

Para los yine, por ejemplo, los yaminahua eran calatos, pero los amahuaca no (...), la etnicidad cambia según el contexto, por ejemplo, en el Purús, las personas te dicen un minuto que son sharanahua, después les preguntas y dicen ‘murunahua’ y luego ‘mastanahua’, es completamente contextual, es fascinante, porque es súper fluido (Entrevista con Raúl, 2022).

Esto confirma que muchas veces, el Estado y sus integrantes no logran comprender del todo otros conceptos de etnicidad que no se encuentran basados en el parentesco o la identidad, sino que pueden ser fluidos y cambiar según la persona que esté haciendo la averiguación. Por supuesto, esto plantea un problema para los funcionarios, sobre cómo clasificar a esa población fluida y cambiante. Sin embargo, a pesar de esta desventaja que observan de parte de las instituciones estatales de no saber cómo articular las categorías vitales para sus habitantes y el desafío que presentan para la administración, todos los entrevistados concuerdan en que la principal ventaja de la aplicación de estas políticas y protocolos es poder contar con un marco legal en funcionamiento para

la protección de los pueblos en contacto inicial y aislamiento voluntario. Algunos entrevistados, por razones laborales, prefirieron no referirse a la eficacia de dicho marco o a evaluarlo, cosa que si podían hacer las personas que ya habían cumplido sus funciones y actualmente no se encontraban dentro de alguna dependencia estatal. Estas personas mencionaron tangencialmente como es que, en los últimos años, especialmente luego de la pandemia por COVID- 19, la situación se ha agravado en muchos territorios, a pesar de que cuenten con el título de Área Protegida, o Reserva Indígena. Mientras que otros entrevistados, como Manuel, fueron muy enfáticos al afirmar que la ley ha funcionado en su misión de proteger a los Piaci, pero que, esta protección no resulta siempre suficiente:

Los problemas sociales siempre desbordan las capacidades del Estado. Lo que yo veo es que la protección a los Piaci se suele confundir con un **discurso conservacionista** (Entrevista con Manuel, 2022, énfasis añadido)

Manuel reconoce que debido a las representaciones que se difunden desde diversas instituciones estatales y ONG, la protección y el marco legal a veces pueden tomar tintes que lidian con la protección ambiental, analogando una vez más a los individuos al territorio. Asimismo, a pesar de reconocer que la ley funciona, Manuel percibe que una de las desventajas de trabajar bajo esta política es la pobre labor de difusión que realiza el Mincul, así como otras dependencias estatales, como el Minedu, en comunicar la historia y cultura de los Piaci a la población: “este tema no se está considerando en la currícula y hay mucha gente que no lo comprende, o lo asocia con un tema para ciertas “elites” o grupos pequeños”. Es decir, una de las desventajas de la aplicación de las políticas Piaci consiste en la pobre difusión de en qué consiste y sus resultados, lo cual deriva en que el tema sea percibido como elitista. Este discurso por parte de investigadores como Manuel, coincide con la percepción de otros investigadores y funcionarios de la DACI quienes entienden cómo las políticas sobre Piaci, una vez aplicadas sobre las regiones, son entendidas como una “imposición” externa a los intereses de los habitantes de la región.

De este modo, este capítulo ha tratado de presentar los hallazgos concernientes a (1) la construcción de las categorías de aislamiento voluntario y contacto inicial desde los funcionarios e investigadores; (2) las tensiones y desencuentros que estos experimentan en su trabajo con Piaci y PICI y, (3) las desventajas y ventajas que encuentran que posee la aplicación de los protocolos y leyes concernientes a Piaci. Respecto del primer punto, investigadores y funcionarios coinciden en que no existe una definición exacta de lo que constituye el contacto inicial, pero que, aun así, se aplican protocolos estrictos tanto para el trabajo con estas poblaciones como para la determinación de su existencia en un territorio. A pesar de que este marco legal es derivado del derecho a la autodeterminación, del Convenio 169 de la OIT, muchas veces la determinación de a qué grupo étnico se pertenece recae en las manos de especialistas en el tema, lo cual entra en contradicción con el marco legal aplicado. En segundo lugar, los y las funcionarios/as experimentan múltiples tensiones en el ejercicio de su trabajo: desde la impotencia de no poder abarcar nociones complejas de explicar como “contacto” y “aislamiento”, en talleres de corta duración hasta cansancio y hastío al trabajar con una población de funcionarios pertenecientes a otras entidades estatales, quienes traen sus propios prejuicios al campo. Por último, una de las desventajas más notorias para investigadores y funcionarios es que “no existe un trabajo antropológico, en el sentido que nos permita, o al menos, se intente entender las percepciones de las personas con las que trabajamos” (Entrevista con Ruth, 2021). Para consultores y funcionarios, las diversas instituciones estatales que trabajan con Piaci y PICI a las que pertenecen, cometen un error al no articular nociones que resultan de vital importancia para los pueblos Piaci, lo cual puede derivar en la falta de atención, o incluso “la omisión” de personas PICI/Piaci, debido a que no se sabe cómo clasificarlas correctamente para su administración.

Conclusiones: “Un proceso irremediable”

Quisiera presentar, en base al análisis del discurso realizado sobre las fuentes oficiales del corpus y las entrevistas presentadas, una serie de conclusiones sobre el ejercicio del trabajo estatal con pueblos Piaci y PIC y qué nos dicen estas sobre cómo el Estado construye estas categorías y sobre el funcionamiento del propio Estado, en base a las experiencias de los actores involucrados. Primero, me llama la atención que, a pesar de los discursos sobre transparencia de políticas públicas, y la instalación de un discurso oficial estatal sobre el tema, las instituciones estatales presentan, posturas heterogéneas respecto al tema Piaci. A pesar de que se coincide y se da por sentado que la protección jurídica es un deber del Estado, y debe proteger a los sujetos vulnerables, en base a su vulnerabilidad y condiciones de vida; e incluso, a pesar de que existe una *representación* clara de la vulnerabilidad como un hecho inherente a la existencia de los Piaci, desde la oficialidad, lo que no existe es una discusión de en qué consiste la vulnerabilidad fuera del campo de la salud ni cómo presentar medidas de protección eficaces cuya pertinencia cultural decidan los usuarios. En algunos casos, instituciones que forman parte del aparato estatal, como el Sernamp poseen serios cuestionamientos al trabajo realizado con Piaci, sobre la delimitación de la etnicidad de las personas Piaci y respecto a la suficiencia de la evidencia presentada. En otros casos, como en el Gorel, son los mismos funcionarios quienes difunden la desinformación sobre el tema. Esto muestra cómo, en muchos casos, las lógicas estatales no se condicen con las lógicas de los sujetos a proteger (los Piaci) y las lógicas de quienes lo integran (los funcionarios): se ha observado que los funcionarios experimentan tensiones y son capaces de reconocer las contradicciones que existen en el ejercicio de su trabajo, las cuales consisten en enfrentar los cuestionamientos hacia el marco legal o incluso, hacia la veracidad de las evidencias presentadas para postular un área como protegida o territorio Piaci. Durante las entrevistas, también he podido observar cómo, también, muchos funcionarios e investigadores sienten una sensación de impotencia y tristeza al hablar de estos cuestionamientos hacia su trabajo. En muchos de los casos, el lamento hacia la “nula” presencia estatal, suele referirse al avance sobre el territorio de actores externos al estado como narcotraficantes y mercenarios. Asimismo, algunos de

los investigadores y funcionarios han podido notar como el ejercicio de este trabajo suele ignorar categorías vitales en la organización tradicional de algunos pueblos PICI como son la alteridad, el parentesco y la comensalidad, como han tratado de mostrar los ejemplos de los pueblos yaminahua, nahua, mastanahua y el amahuaca. Del mismo modo, la simplificación de estas categorías vitales para los Piaci por parte las instituciones estatales, aunque forma parte de la misma función estatal, suele concluir en un “borrado” de las personas, simplemente, porque las categorías, como “pertenencia a una etnia” y “contacto inicial”, contrastan con cómo los Piaci construyen esta etnicidad en términos de parentesco, historia común, vida en comunidad, relaciones afectivas y percepciones sobre lo extraño. Si bien sé que resulta difícil brindar algún tipo de recomendación sobre cómo las instituciones deberían incluir a sus ciudadanos, el reconocimiento de la categoría de ciudadanos para los pueblos en contacto inicial o aislamiento voluntario también debería, en principio, incluir una discusión sobre cómo deben anexarse estas categorías a la función estatal. Quizás lo mencionado por Ana, Claudia, Sara, Nina, Javier y María pueda ofrecernos alguna pista: para la construcción de una ciudadanía que respete los derechos de todos los miembros de los pueblos indígenas resulta vital incluir una discusión con estos sobre las formas de categorización que proceden de la propia cultura, en todas las áreas. Así como la función de las personas que trabajan con estos pueblos también debería poder incluir el averiguar cómo perciben los Piaci la salud, la alimentación, la sexualidad, la infancia, la maternidad para poder ofrecer un servicio humano y digno en estas áreas y no meramente una imposición de categorías ajenas. Como mencionaba Barabas,

Para los pueblos indígenas, utilizar sus propias representaciones sobre el espacio, la cosmovisión, la narrativa sagrada o los procesos rituales como conocimientos y prácticas que moldean la territorialidad simbólica, y a éstos como base para la (re)construcción de etnoterritorios susceptibles de ser delimitados, es sólo implementar políticamente una parte del patrimonio cultural propio para obtener el reconocimiento legal de los territorios étnicos por parte del Estado nacional. Es cierto que brindar tal bagaje de datos antropológicos a los usuarios implica, aunque sea de manera indirecta, entrar en el debate político sobre el Estado plural, la etnicidad, la autonomía y los derechos indígenas (2004, p.106)

Es decir, la construcción del Estado y de sus funciones, resulta incompleta si es que no se termina por articular el conocimiento producido por todos sus habitantes; un verdadero reconocimiento a los derechos de los Piaci implicaría el conocer esta ontología en la que basan sus relaciones y aplicarla a las políticas que terminan por influenciar sus vidas.

Hemos encontrado que la simplificación de las instituciones estatales también puede resultar en que se excluyan de los discursos oficiales los sesgos de los mismos funcionarios, o no se mencionen porque entran en contradicción con lo que se quiere lograr con el trabajo; lo que deviene en que, en los momentos de intervención, todas estas concepciones no abordadas sobre “lo civilizado” y “lo salvaje”, afloran y entorpezcan el trabajo con la población. En algunos casos, estos sesgos son transmitidos a los pueblos con los que se trabaja, reforzando los estereotipos sobre civilización, con consecuencias como el abandono del idioma materno y de las costumbres y conocimientos. Este resultado es contraproducente con el marco de protección que ofrece el Estado peruano para los pueblos indígenas u originarios. Por otro lado, la construcción de las categorías de “contacto inicial” y “aislamiento voluntario” es un proceso que es visto e interpretado como “ajeno” y “desde fuera”, lo cual a veces se siente como una imposición y, por consiguiente otorga argumentos (como el violar el derecho a la autodeterminación) para grupos que se encuentran motivados por intereses económicos para negar la existencia de los pueblos en contacto inicial y aislamiento voluntario. Sin embargo, a pesar de reconocer que los Piaci no tienen injerencia en la determinación de su etnicidad y, debido al principio de no contacto, hemos encontrado que dicha determinación debe hacerse por un experto externo. Los y las funcionarias reconocen que existe una categoría intermedia, la de los “burócratas indígenas”, quienes trabajan en puestos de control y fungen en ocasiones de mediadores entre las instituciones estatales y las comunidades. Las relaciones que estos sujetos construyen con pueblos PICI y Piaci, si bien mediadas por el afecto y la familiaridad también pueden ser interpretadas como un efecto del Estado, en donde la potestad de este pasa hacia sus integrantes que ejercen labores de administración.

El cómo se mide la etnicidad de las personas que pertenecen a estas categorías es, por lo menos, *complicado*: los funcionarios e investigadores

reconocen que el grueso del trabajo se basa en evidencia material, siendo casi “un trabajo de arqueología” (Entrevista con Manuel, 2022), así como en relatos orales y siempre debe estar sujeta a la opinión de un experto en la materia. Este hecho al no ser cuantificable en el sentido de un censo, por ejemplo, puede traer cuestionamientos sobre la veracidad de las evidencias. Lo que no existe, desde la perspectiva de los funcionarios e investigadores, es el reconocimiento de la necesidad de la discusión sobre esta pertenencia étnica, y parece no ser de mucho interés para las mismas personas clasificadas de esta manera. Ambas conclusiones me llevan a pensar en qué tan certeros están siendo los censos de autoidentificación étnica que han sido, desde el 2017, la manera en que se clasifica la pertenencia étnica en nuestro país. Además, hemos encontrado que el registro oficial de los pueblos indígenas y originarios, la BDPI, presenta algunas contradicciones en la utilización de etiquetas étnicas para nombrar a pueblos PICI, como es el caso de los nahua, y todos los pueblos que pertenecieron al macroconjunto pano.

Por último, es claro que existe una dicotomía entre los sujetos que con sus acciones forman parte de las instituciones del Estado peruano y sus creencias, valores, deseos y sueños; muchas de las personas entrevistadas en esta investigación ingresaron al Estado (y me incluyo en ellas) por un sentido de *patriotismo*, como una manera de contribución para, luego, caer en la cuenta de que es mucho más difícil el trabajo de permanente construcción estatal y el constante lidiar con las crisis, conflictos y tensiones que el trabajo suscita. Entre estas tensiones se encuentran, el no avanzar con la protección a los pueblos PICI/Piaci, el tener que escuchar casi a diario noticias sobre destrucción de áreas protegidas, asesinatos y contaminación y la frustración de no contar con el tiempo suficiente para hacer un mejor trabajo de difusión y de concientización sobre los PICI/Piaci. Como mencioné antes, la sensación de impotencia, de estar “constantemente apagando incendios” (Entrevista con Claudia, 2021) que vuelven a prenderse y de tener que actuar dentro de un estado de emergencia constante, puede perjudicar el ejercicio de un trabajo que es necesario, pero desgastante. Finalmente, me gustaría pensar que la necesidad de mejorar el cómo el Estado entiende a sus ciudadanos necesita de la discusión sobre la comprensión de categorías de estos, así como sus prejuicios sobre el tema y los

miedos y ansiedades que puedan poseer al respecto. Pueden existir cuestionamientos, unos más validos que otros al protocolo y las normas referentes a Piaci /PICI; lo que no puede permitirse de ninguna manera es el retroceso hacia la desprotección de vidas humanas que dependen del Estado, para lo cual, es necesario perfeccionar el análisis de las categorías que se construyen desde este.



Referencias Bibliográficas

- Abrams, P. (2017). "Sobre la dificultad de estudiar el Estado", en P. Sandoval (ed.) *Las máscaras del poder* (pp. 19-60). Instituto de Estudios Peruanos.
- Alvarado, K. (2013). La representación del Otro en el discurso sobre los espacios públicos en la prensa peruana: el caso de la Pileta de Chorrillos. *Discurso & Sociedad*, 16(4).
- Amarante Ribeiro, L. (2006). Uma proposta de classificação interna das línguas da família pano. *Investigações: Lingüística e Teoría Literária*, 2,157–182.
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2008). *Informe especializado de las obligaciones del Estado peruano sobre la protección de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial*. Aidesep.
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (10 de agosto de 2013). "Los Nahua dicen no al consorcio de Camisea en su Territorio". <http://www.aidesep.org.pe/noticias/los-nahua-dicen-no-al-consorcio-de-camisea-en-su-territorio>
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (26 de julio de 2016). "Pueblo Yora/Nahua muere de enfermedades". <http://www.aidesep.org.pe/pueblo-nahua-nanti-muere-mientras-gobierno-oculta-informes-sobre-su-salud/>
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (2017). Informe sobre la situación de los pueblos en aislamiento y contacto

inicial en la Amazonía peruana Año 02 N° 1. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (26 de julio de 2022).

“Comisión Multisectorial aprobó Estudio Previo de Reconocimiento de pueblos indígenas en aislamiento de la Reserva Indígena Napo Tigre”

<https://aidesep.org.pe/noticias/comision-multisectorial-aprobo-estudio-previo-de-reconocimiento-de-pueblos-indigenas-en-aislamiento-de-la-reserva-indigena-napo-tigre/>

Aguado Vázquez, J.C. y Portal Ariosa, M.A. (1991). Ideología, identidad y cultura: tres elementos básicos en la comprensión de la reproducción cultural. *Boletín de Antropología Americana*, 23, 67-82

Arrunátegui Matos, C. (2010). El racismo en la prensa escrita peruana Un estudio de la representación del Otro amazónico desde el Análisis Crítico del Discurso. *Discurso y Sociedad*. 4(3) 428-470.

Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (2003). Programa de fortalecimiento institucional y apoyo a la gestión ambiental del gas de Camisea (PE-0233). (Propuesta de Préstamo). Documento del Banco Interamericano de Desarrollo.

Barabas, A. (2009). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades* 14 (27), 105-119.

Barclay, F. y García Hierro, P. (2014). La batalla por “Los Nanti”: Intereses y discursos superpuestos a favor de la extinción de la Reserva Territorial Kugapakori Nahua Nanti y Otros. [Informe IWGIA 17]. Equidad, International Work Group for Indigenous Affairs.

Barclay, F., y Santos Granero, F. (1994). Introducción. En F. Barclay, & F. Santos, *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (págs. xix-xli). IFEA-. FLACSO.

Barth, F. (1976). *Ethnic groups and boundaries*. Waveland Press

Beier, C. y Michael. L. (2007). Una breve historia del pueblo Nanti hasta el año 2004. *Cabeceras Aid Project*. http://www.cabeceras.org/cabeceras_nanti_histor_2004.pdf

Bhabha, H. (1994). “La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo”. En *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial SRL.

Biffli Isla, V. (2021). Los efectos de estado de la política pública ambiental en territorios indígenas. *Antropológica* 39 (46), 11-35.

Burr, V. (2003). *Social constructionism*. Routledge.

Callirgos, J.C. (2018). Neoliberal discourses and ethnonormative regime in post-recognition Peru: redefining hierarchies and identities *Cultural Studies*, 32:3, 477-496, DOI:10.1080/09502386.2017.1420088

- Calavia, O. (2001). El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano. *Journal de la Société des américanistes* 87, 1-17. <https://doi.org/10.4000/jsa.1846>
- Calavia, O. (2002). Extranjeros sin fronteras: alteridad, nombre e historia entre los Yaminahua. *Indiana*, 73-88.
- Calavia, O., y C Carid Naveira, M.A. (2013). Introducción al dossier: Ritual, historia y transformación: los pano. *Revista Española de Antropología Americana* 43(1), 197-204
- Carid Naveira, M.A. (2008) O processo auto-civilizatório dos Yaminahua: uma perspectiva amazônica do progresso. *Fazendo genero : Corpo, violencia e poder*, 8. Recuperado de: http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST19/Miguel_Alfredo_Carid_Naveira_19.pdf
- Chirif A. y Mora, C. (1976). *Atlas de Comunidades Nativas*. Lima. Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social.
- Comaroff, J.L., y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. University of Chicago Press.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2009). *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales. Normas y Jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, OEA, CIDH. <http://cidh.org/countryrep/TierrasIndigenas2009/Indice.htm>.

Congreso de la República del Perú. (1976). Decreto Ley N.º 20653. Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva. [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/0D41EC1170BDE30A052578F70059D913/\\$FILE/\(1\)Ieydecomunidadesnativasley22175.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/0D41EC1170BDE30A052578F70059D913/$FILE/(1)Ieydecomunidadesnativasley22175.pdf)

Congreso de la República del Perú. (1978) Decreto Ley N.º 22175 que modifica la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva. [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/0D41EC1170BDE30A052578F70059D913/\\$FILE/\(1\)Ieydecomunidadesnativasley22175.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/0D41EC1170BDE30A052578F70059D913/$FILE/(1)Ieydecomunidadesnativasley22175.pdf)

Congreso de la República del Perú. (2006) Ley N.º 28736, "Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial. <https://www.gob.pe/institucion/congreso-de-la-republica/normas-legales/2943964-28736>

Congreso de la República del Perú. (2011). Ley N.º 29785. Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo (OIT)

Congreso de la República del Perú. (2020). Dictamen recaído en el proyecto de ley que, con texto sustitutorio propone la ley para la protección de pueblos indígenas en aislamiento y

contacto inicial y establece salvaguardas para garantizar su vida e integridad frente al COVID.

Defensoría del Pueblo (2006). Pueblos en situación de aislamiento y contacto inicial. [Informe defensorial N° 101]. Defensoría del Pueblo.

Derecho Ambiente y Recursos Naturales (2019). *Primer Boletín Alerta PIACI. Derecho al territorio intangible. El caso de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial (PIACI) de la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros.* DAR.

Degregori, C. (1992). Identidad étnica. Movimientos sociales y participación política en el Perú. *América Problema*, 10. <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/1158>

Deshoullière, G. & Utitaj Paati, S. (2019). Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívaro. *Journal de la Société des Américanistes*, 105(2), 167–179.

Dirección de Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI)(2016a). Avances y Desafíos en la protección de los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial en el Perú. [Presentación de PowerPoint]. Ministerio de Cultura.

Dirección de Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI)(2016b). Población Nahua en contacto inicial de la

RTKNN y condiciones de salud. [Presentación de PowerPoint]. Ministerio de Cultura.

Dole, G. [1998] (2019). Los amahuaca. En F. Santos & F. Barclay (Ed.). *Guía etnográfica de la alta Amazonía*, (Vol. III) (pp. 18-129). Institut français d'études andines.

Erikson, E. (1979). *Sociedad y adolescencia*. (5ª ed). Editorial Siglo XXI.

Erikson, P. (1993). Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. La remontée del'Amazone. *Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes; Numéro especial de L'Homme*, XXXIII, 126- 128.

Erikson, P. [1999] (2019). *Los mayoruna*. En F. Santos & F. Barclay (Ed.). *Guía etnográfica de la alta Amazonía*, (Vol. IV) (pp. 171-251). Institut français d'études andines.

Espinosa, O. (09 de enero de 2019). Etnónimos, “comunidades nativas” y otras categorías problemáticas del Estado en contextos de diversidad cultural: El caso de la Amazonía peruana. En *Forum historiae iuris*. <https://forhisiur.net2019-01-espinosa>

Fairclough, N. (1992). A social theory of discourse. En *Discourse and social change* (pp. 62-100). Cambridge, Polity Press.

Fassin, D. (2015). Introduction: Governing precarity. En Fassin, D., Bouagga, Y., Coutant, I., Eideliman, J.-S., Fernandez, F., Fischer, N., Kobelinsky, C., Makaremi, C., Mazouz, S., Roux, S., &

Brown, P. *At the Heart of the State: The Moral World of Institutions*. (pp. 1-12). Pluto Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt183p5tb>

Fleck, D. W. (2013). Panoan Languages and Linguistics. *Anthropological Papers of The American Museum of Natural History*. 99, 1-112-

Ferguson, J. y Gupta, A. (2017). "Espacializando Estados: hacia una etnografía de la gubernamentalidad neoliberal". En P. Sandoval *Las máscaras del Poder* (pp. 305- 342). Instituto de Estudios Peruanos

Feather, C. (2007). Moverse para olvidar: La vida inquieta de los nahua. *Amazonia peruana*, 15 (30), 267-282.

Feather, C. (2010). *Elastic selves and fluid cosmologies: Nahua resilience in a changing world* [Tesis de doctorado. University of St. Andrews]

Gamboa Balbín, A. (2013). Situación de la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y Otros y la Ampliación del Proyecto Camisea. [En línea]. *Derecho, Ambiente y Recursos Naturales*. https://issuu.com/darperu/docs/rtknn_vf

Gallois, D.T. (1994). "De arredios a aislados: perspectivas de autonomía para os povos indígenas recém-contatados". En: L.D.B. Grupione, (org.). *Índios no Brasil* (pp. 121-134). Ministerio de Educación y Deporte de Brasil.

- Halliday, M. A. K. y Matthiessen, C. (2004). *Halliday's Introduction to functional grammar*. Routledge.
- Hellberg, H. y Reynoso, P. (1986). Primer estudio etnográfico del grupo étnico Yura o Nahua. Documento de trabajo.
- Heredia, O. (2018). Experiencias indígenas sobre un proceso de contacto: el caso de los yaminahua de Sepahua. [Tesis de Licenciatura en antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.]
- Hewlett, C.E. (2014). *History, kinship and comunidad: Learning to live together amongst amahuaca people on the Inuya River in the peruvian Amazon*. [Tesis para obtener el grado de doctor en antropología, Universidad de St Andrews.]
<http://hdl.handle.net/10023/11373>
- Huertas Castillo, B. (2020). Pueblos en aislamiento y contacto inicial en Madre de Dios. En Chavarría, M.C., Rummenhöller, K. y Moore, T.(Eds.) *Madre de Dios: Refugio de pueblos originarios*. (388-415). Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional.
- Hurtado, J. (05 de febrero 2023). Los intereses detrás del proyecto del congresista Morante contra los pueblos en aislamiento. *Ojo Público: Territorio Amazonas*. <https://ojo-publico.com/4286/los-intereses-detras-del-proyecto-ley-contra-pueblos-aislamiento>

- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383–395
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2008). Censos Nacionales 2007: XIU de Población y VI De Vivienda. Resultados definitivos de Comunidades Indígenas, Tomo III. Dirección Nacional de Censos y Encuestas. Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2017). Censos Nacionales III de Comunidades nativas y comunidades campesinas. Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- Ipince, N., Portugal, N., Torres, L. F., y Prieto, L. (2016). Los Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial de la Amazonía Peruana: Mecanismos para la Protección de sus Derechos. Ministerio de Educación.
- Jabur, C. (2021). Una política «a medio camino». Reflexiones sobre la política para pueblos indígenas de contacto reciente en Brasil. *Anthropologica*, 47 (XXXIX), 413-445.
- Jiménez Sedano, L. (2011). *Más allá de los etnónimos. Ideas para escapar del secuestro intelectual de estas categorías emic en antropología de la educación*. Actas del Congreso de la FAAEE (2011), Universidad de León, España, 2689-2898.
- Keifenheim, B. (1990). Nafa - Un Concept Clef de l'Alterité chez les Pano, *Journal de la Société des Américanistes*, 76:79-94.

- Lamas, A. (2015). Análisis de la impersonalidad en textos jurídicos. Estudio aproximativo de carteles y edictos venezolanos. *Miradas: Revista de investigación tecnológica*, 13, 100-113.
- Matorela, M. (2004). Proyecto: "Conservación de la Sierra del Divisor". Estudio de Actualización del Grupo Indígena en Aislamiento Voluntario Isconahua, en el Área Propuesta para el Establecimiento de la Zona Reservada Sierra del Divisor. Pronaturaleza TNC
- Mendoza Rásuri, A.P. (2020). El principio de no contacto de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial en el Perú: Aproximaciones desde el derecho internacional de los derechos humanos. [Tesis de bachiller en derecho. Pontificia Universidad Católica del Perú]
- Méndez Gastelumendi, C. (2002). El poder del nombre o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos. (Documento de trabajo N.º 115). Instituto de Estudios Peruanos.
- Mercado Maldonado, A., y Hernández Oliva, A. (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, 53, 229-251.
- Migdal, J.S. (2017). "Estudiar al Estado". En P.Sandoval (ed.), *Las máscaras del Poder* (pp.61-106). Instituto de Estudios Peruanos

Ministerio de Cultura (s.f.).a. Las Reservas Territoriales del Perú para los Pueblos en Aislamiento y Contacto Inicial [Infografía en PDF]. Ministerio de Cultura.

Ministerio de Cultura (s.f.).b. Plan de atención especial para indígenas Mashco Piro del Río Alto Madre de Dios. [presentación de PowerPoint]. Ministerio de Cultura.

Ministerio de Cultura (2022). Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI). *Lista de pueblos indígenas u originarios*. Recuperado de <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas>

Ministerio de Cultura (02 de setiembre 2022). Loreto: Estado peruano reconoce la existencia de pueblos en aislamiento en solicitud a creación de Reserva Indígena Napo, Tigre y Afluentes. *Nota de prensa*. <https://www.gob.pe/institucion/cultura/noticias/646387-loreto-estado-peruano-reconoce-la-existencia-de-pueblos-en-aislamiento-en-solicitud-a-creacion-de-reserva-indigena-napo-tigre-y-afluentes>

Ministerio de Cultura (08 de octubre de 2020). Pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial en el Perú. [Vídeo de Youtube]. https://www.youtube.com/watch?v=1QWDAYHsgzU&ab_channel=MinisteriodeCulturadelPer%C3%BA

Ministerio de Cultura. (2017). Los pueblos shipibo-konibo, kakataibo e Isconahua Serie Nuestros pueblos indígenas N° 3. Ministerio de Cultura.

Ministerio de Cultura. (2016) [Mapa de Reservas Indígenas y Reservas Territoriales en el Perú]. Recuperado el 18 de octubre de 2022 de <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/reservas-territoriales-y-solicitudes-de-reservas-territoriales>

Ministerio de Cultura. (2015). Resolución Ministerial N° 240-2015- MC. "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".

Ministerio de Cultura. (2014). Resolución Viceministerial N° 005-2014-VMI-MC. Aprueba la Directiva N° 002-2014-VMI-MC "Lineamientos para la elaboración del Plan de Contingencia previsto en el Reglamento para la protección ambiental en las actividades de hidrocarburos, aprobado mediante Decreto Supremo N° 015-2006-EM, en lo referido a los pueblos indígenas en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial - Plan de Contingencia Antropológico (PCA)".

- Ministerio de Educación (2001). *Aprestamiento N° 2 para la lectura y escritura: YORA*. Con traducción al castellano. Pucallpa. Dirección de Educación Bilingüe Intercultural. Instituto Lingüístico de Verano
- Ministerio de Salud (2008). *Normas y guías técnicas en Salud. Indígenas en aislamiento y contacto inicial*. Instituto Nacional de Salud.
- Ministerio de Salud (2003). *Pueblos en situación de extrema vulnerabilidad: El caso de los Nanti de la Reserva Territorial Kugapakori Nahua Río Camisea Cuzco*. (Serie Análisis de Situación de Salud y Tendencias N° 009/04). Oficina General de Epidemiología.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (2018). *Decreto Supremo N° 019-2018-RE. Política Nacional de Desarrollo e Integración Fronterizos*. Lima, 17 de junio de 2018.
- Mitchell, T. (1991). *The limits of the state: Beyond statist approaches and their critics*. *The American Political Science Review*, 85(1), 77-96.
- Mora, C. y Zarzar, A. (1997). *Información sobre familias lingüísticas y etnias de la Amazonía peruana*. En *Amazonía Peruana: Comunidades Indígenas, Conocimiento y Tierras Tituladas. Atlas y Base de Datos*. GEF.PNUD. UNOPS; 29-142

Neely, K. (2019). *The Linguistic Expression of Affective Stance in Yaminawa (Pano, Peru)*. [Tesis de doctorado en Lingüística, Universidad de Bekerley].

Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente (13 de julio de 2022). Pronunciamiento: ¡El nuevo consejo directivo de Orpio exige desarrollo sostenible para los pueblos indígenas de Loreto y protección de los PIACI. En Orpio (página web) <https://www.orpio.org.pe/pronunciamiento-el-nuevo-consejo-directivo-de-orpio-exige-desarrollo-sostenible-para-los-pueblos-indigenas-de-loreto-y-proteccion-de-los-piaci/>

Pérez Gil, L. (2017). Los viajes y los dilemas del parentesco yaminawa (Amazonía peruana). *Revista de Antropología Social*, 27(1), 49-71.

Pérez Gil, L. (2011). Adversários e mediadores: os outros dos Yaminawa no processo de contato. En E. Coffaci, y L. Córdoba, (orgs.). *Os Outros dos Outros: Relac es de alteridade na Etnologia Sul-Americana* (pp.83-94). Universidade Federal do Paraná.

Pink, S., Horts, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., y Tacchi, J. (2016). *Digital ethnography, principles and practice*. SAGE publications.

Quispe Dávila, C. (2021). *Derechos de los machigenga nanti en contacto inicial de la RTKNN y su relación con su supervivencia física y cultural*. Derecho Ambiental y Recursos Naturales, Lima.

- Ribeiro, D. (1957). *Línguas e culturas indígenas do Brasil*. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aribeiro-1957-culturas/Ribeiro_1957_CulturasELinguasIndigenasBr.pdf
- Ribeiro, D., y Wise, M. R. [1978] (2008). *Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana*. Instituto Lingüístico de Verano
- Rivet, P. and C. Tastevin (1929). Les dialectes pano du haut Juruá et du haut Purus. *Anthropos* 24, 489–516.
- Rodríguez Alza, A.C. (2017). *Entre el 'vivir huyendo' y el 'vivir tranquilos': los contactos de los iskonawa del río Callería*. [Tesis de magíster en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.]
- Rodríguez Castañeda, S. (2018). *Conservar la naturaleza, gobernar la población. Imaginarios, espacio y políticas en el Parque Nacional del Manu*. [Tesis de licenciatura en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.]
- Rolando Betancourt, G. (2018a). A Story of Two Videos Plus Coda: Perspectives on "Contact" in Western Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 16(1), 52-68. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol16/iss1/6>

- Rolando Betancourt, G. (2018b). *Living with Other: Mastanawa Engagements with Alterity*. [Tesis de doctorado en Antropología. Universidad de Virginia.]
- Rosengren, D. (2004). Los Matsigenka. En F. Santos & F. Barclay (Ed.). *Guía etnográfica de la alta Amazonía*, (Vol. IV) (pp. 18-129). Institut français d'études andines.
- Rummenholler, K. (2020). Los Amahuaca en Madre de Dios. En Chavarría, M.C., Rummenholler, K. y Moore, T. (Eds.). *Madre de Dios, refugio de pueblos originarios*. (pp.378-388). Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional.
- Sandoval P. (2017). Introducción. En P.Sandoval (ed.) *Las máscaras del poder* (pp.9-19). Instituto de Estudios Peruanos
- Santos, G. (10 de noviembre 2021). Pueblos amazónicos amenazados por el narcotráfico se declaran en alerta por cambios en Devida. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/ambiente/territorio-amazonas/cambios-devida-generan-alerta-pueblos-acechados-por-narcotrafico>
- Scholnik, S. (2009). La inclusión del enfoque étnico en los censos de población de América Latina. *Notas de Población* 89(XXXVI), 57-100.
- Sedgiwck, M. & Spiers, J. (2009). The Use of Videoconferencing as a Medium for the Qualitative Interview. *International Journal of Qualitative Methods* , 8(1), 1-11.

- Segovia Meza, G. (2012). Resultado de la ejecución del Plan de Salud de la RTKNN, *Boletín del Instituto Nacional de Salud* 18, 3-4,
- Selibas, D. (31 de octubre 2022). Napo-Tigre: la creación de una reserva indígena para pueblos aislados en Perú se enfrenta a los intereses de una petrolera. *Mongabay*. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2022/10/creacion-de-una-reserva-indigena-para-pueblos-aislados-en-peru-se-enfrenta-a-intereses-de-una-petrolera/>
- Servindi (04 de mayo 2022). Loreto: cabecilla de grupo anti indígena fue condenado por corrupción. En *Servindi: Comunicación Intercultural para un mundo más humano y directo*. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/24/05/2022/lider-de-grupo-anti-indigena-fue-condenado-por-corrupcion-en-2018>
- Shinai. (2004). Aquí vivimos bien. Territorio y uso de recursos de los pueblos indígenas de la Reserva Kugapakori Nahua. SHINAI.
- Shepard G. (1999). *Pharmacognosy and the senses in two Amazonian societies*. [Tesis de Doctorado, Universidad de Berkeley].
- Shepard, G.(2003). Los yora/yaminahua. En B. Huertas, & A. García, *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 144-155). nternational Working Group in Indigenous Affairs (IWGIA).
- Sierra Praeli, Y. (01 marzo 2021). Perú: dos nuevos asesinatos de indígenas cacataibo en zona tomada por el narcotráfico. *Mongabay*.

<https://es.mongabay.com/2021/03/peru-asesinan-lideres-indigenas-kakataibo-narcotrafico/>

Sierra Praeli, Y. (28 de julio 2021). Perú: nace la reserva indígena Kakataibo Norte y Sur en zona amenazada por invasiones y narcotráfico. Mongabay. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2021/07/peru-nace-reserva-indigena-kakataibo-norte-y-sur/>

Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (06 de febrero de 2023). Congreso fujimorista y empresarios niegan la existencia de los indígenas en aislamiento en Loreto. *Actualidad Ambiental*. <https://www.actualidadambiental.pe/congresista-fujimorista-y-empresarios-niegan-la-existencia-de-los-indigenas-en-aislamiento-en-loreto/>

Sociedad Peruana de Derecho Ambiental. (2020). Aislados. [especial multimedia]. *Actualidad Ambiental*. <https://www.actualidadambiental.pe/piaci/reservas-indigenas-y-territoriales>

Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (jueves 04 de noviembre 2021) Construcción de carreteras y el narcotráfico amenazan el corredor biológico Purús-Manu . *Actualidad Ambiental*. <https://www.actualidadambiental.pe/construccion-de-carreteras-y-el-narcotrafico-amenazan-el-corredor-biologico-purus-manu/>

- Soria Dall'Orso, C.A.M. (2019). La política pública de no contacto de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial. En *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 16(1), 21-41
- Surralles, A. (2008). Identidades polivalentes contra la dualidad cultural versus ciudadanía. En V., Stolcke y A., Coello (eds.). *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI- XX)*.(pp.93-111). Bellaterra.
- Tello, R. (2000). Transmisión y Transformación de los Conocimientos Ambientales en la Comunidad Indígena Yora (Nahua). Documento de Trabajo, Centro Eori.
- Torres Espinoza, L.F. (2018). Miradas del aislamiento y del contacto: una crónica sobre los llamados mashco piro. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: 16(1),88-102.
<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol16/iss1/8>
- Townsley, G. (1993,). Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme* (126/128), 449–468.
- Townsley, G. (1994) Los yaminahua. En: F. Santos Granero & F: Barclay Frederica (eds.). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (pp. 1-127) Volumen II. FLACSO, IFEA,
- Todorov, T. (1987). La conquista de América: el problema del otro. Siglo Veintiuno.

- Trouillot, M. (2001). The anthropology of the State in the Age of Globalization. *Current Anthropology* 42(1), 123-138. <https://doi.org/10.1086/318437>
- Untermann, J. (1992). Los etnónimos de la Hispania antigua y las lenguas prerromanas de la Península Ibérica. *Complutum*, 2, 19-32,
- Valdivia Vargas, N. (2011). El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión. Documento de Trabajo. GRADE.
- Valenzuela-Oré, F., Salaverry-García, O. y Reyes Mandujano, I.F. (2014). La salud en la Comunidad Nativa de Santa Rosa de Serjali. *Boletín del Instituto Nacional de Salud* 20 (11-12), 278-284.
- Van Dijk, T. A. (1999). Análisis crítico del discurso. *Anthropos* (Barcelona), 186, s.p.
- Van Dijk, T. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad. *Métodos de análisis crítico del discurso*, 143-177.
- Van Dijk, T. A. (2010). Análisis del discurso del racismo. En *Crítica y Emancipación. II*, (3), 65-94.
- Van Leeuwen, T. (1996). The representation of social actors. En C. Caldas-Coulthard y M. Coulthard (Eds.), *Texts and practices. Readings in Critical Discourse Analysis* (pp. 32-70). Routledge.

Vaz, A. (2012). Política de Estado: de la tutela a la política de derechos – ¿una cuestión resuelta? En Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial* (pp. 12- 56). IWGIA e Instituto de Promoción de Asuntos Sociales.

Velez Zuazo, A. y Torres, M.I. (22 de septiembre 2022). Fronteras amenazadas: más de 40 comunidades indígenas atacadas por minería ilegal, narcotráfico y grupos armados en Perú. Mongabay. <https://es.mongabay.com/2022/09/fronteras-amenazadas-y-comunidades-indigenas-atacadas-por-mineria-ilegal-narcotrafico-y-grupos-armados-en-peru/>

Veber, H. (2009). *Historias para nuestro futuro yotantsi ashi otsipaniki Narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas de la Selva Central del Perú*. Tarea, IGWIA

Villasante Sullca, F. (2021). La vulnerabilidad política de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial en Perú. Debates indígenas.

Weber, M. (1978). *Economy and Society*. [Tomo I]. Bekerley.

Wahl, L. K. (1996). El Manu: los nahua y Sepahua frente a la madera. Ideología y Producción. *Perú Indígena*, 45-170.

Zariquiey, R. (2015). *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa*. Latinoamericana Editores, CELACP, Revista de Crítica Literaria Latinoamericana

Zariquiey, R., A. Vásquez, y G. Tello (2017). Lenguas y dialectos pano del Purús:
una aproximación filogenética. *Lexis* 41(1), 83–120.

Zarzar, A. (1987). Radiografía de un contacto: Los Nahua y la sociedad nacional.
Revista Amazonía Peruana 14, 91-113.

