



Tagaeri e Taromenane: confronto com o Ocidente

Artigo apresentado de forma virtual na Mesa de Apresentação de Trabalhos do XVIII Seminário Internacional de Lutas contra o Neoliberalismo, no dia 19 de outubro de 2024.

Fidel Viteri

Resumo

O objetivo deste trabalho é tornar visíveis as diversas formas de encontro entre os povos Tagaeri e Taromenane em isolamento voluntário com a modernidade capitalista ocidental, bem como as consequências históricas que essas aproximações originaram com estes povos multinacionais amazônicos. Ao mesmo tempo, são feitas referências aos riscos antrópicos e ambientais para sua continuidade. Dividindo-o em quatro partes, em que cada parte aborda o âmbito teórico atual e passado, ao mesmo tempo que exemplifica os confrontos e tentativas da modernidade capitalista de invadir espaços tanto territorialmente como em formas simbólicas e as consequências que estes têm causado.

Palavra chave: População em isolamento voluntário; povos indígenas; povos amazônicos; povos não contatados; confronto intercultural; direitos dos povos originários.

Introdução

Como uma introdução ao problema, ao invés de tomá-lo como inquérito, ele é tomado de forma positiva para levantar vários pontos principais. Em primeira instância é necessário entender, com base na literatura existente, quais são os principais fenômenos que ocorrem com a população em isolamento voluntário? Para depois passar a uma abordagem pela modernidade capitalista ocidental de como se pode estabelecer um contato sem a necessidade da expansão das fronteiras agrícolas e/ou extrativistas.

Este tema que se torna tão recorrente nas diversas etnografias que vão desde as publicadas por Laura Rival até as realizadas por Miguel Ángel Cabodevilla, bem como em vários artigos da revista *Iconos da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO)* ou do Instituto Colombiano de Antropologia e História (ICANH), abrem campo para responder à primeira questão levantada, mas a segunda questão é a que tem que ser resolvida.

É a partir desse sentido que se faz uma leitura analítica e crítica sobre como a

influência do Ocidente notoriamente modifica o comportamento social dos referidos grupos humanos. É por meio desses elementos que somente nos últimos anos ocorreram diversos conflitos, como por exemplo, o massacre entre Huaoranis e Taromenanes no Equador, a saída de um povo em isolamento voluntário para uma comunidade ocidental para pedir provisões no Peru ou as manifestações no Brasil para exigir a redução da exploração madeireira em territórios indígenas amazônicos.

Esses exemplos permitem visualizar a forma como a fronteira agrícola, madeireira e extrativista de minérios ou petróleo nas áreas amazônicas está gerando uma mudança de comportamento e a necessidade de um estudo para frear a expansão dessa fronteira e no fundo conseguir um consenso no Ocidente para deixar o caminho livre com esses povos para um eventual contato por sua própria decisão e não cair no que aconteceu há mais de cem anos quando os seringueiros entraram na Amazônia equatoriana e peruana caçando os habitantes desses povos como se faria com os animais quando são caçados em suas formas mais brutais.

Modernidade e Isolados: debate a partir do Ocidente

Primeiramente, é necessário definir o que se entende por povo em isolamento voluntário, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU) no acordo 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que foi posteriormente implementado na Declaração das Nações Unidas sob os Direitos dos Povos Indígenas, dizendo que são povos que, por vontade própria, decidiram isolar-se do mundo para manter as suas tradições e culturas afastadas do mundo exterior.

Para a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE, segundo as siglas em espanhol) (2024), os povos em isolamento voluntário são estruturas sociais que, por vontade própria e respeitando o direito dos povos à autodeterminação, decidem permanecer fora da civilização capitalista moderna, mantendo suas próprias práticas, rituais, cultura e língua.

Ora, como relata o texto de Zuñiga (1975), esses povos e nacionalidades indígenas são frutos da expansão, por um lado, dos Incas na formação do Tahuantinsuyo (como os Chachis que entraram no sopé e nas selvas tropicais e regiões subtropicais da cordilheira andina ocidental do que hoje é o norte do Equador), outros grupos tomaram essa decisão através do processo de conquista e colonização europeia, como pode ser verificado em alguns assentamentos Maias na América Central como observa Gayol (2011), ou nos povos Shuar, Achuar, Huaraní, entre outros nos territórios do Equador e Peru, segundo Rubenstein (2005).

Finalmente, e de acordo com as últimas descobertas feitas pela Universidade Federal da Amazônia (Brasil) em referência à Civilização Amazônica, como resultado dos achados feitos, nos últimos anos, em diversas cidades nas profundezas da selva amazônica, está estima-se que os povos Taggaeri, Taromené, Huaraní, Yanomamí, Awa (brasileiros)¹,

¹ É pertinente diferenciar os Awa brasileiros dos Awa colombiano-equatorianos, uma vez que ainda não foram identificados traços linguísticos, culturais ou sociais comuns entre os dois povos que os definissem como povos do mesmo tronco social e cultural comum. Os Awa colombiano-equatorianos pertencem a uma nacionalidade nômade da região dos rios San Pedro e San Miguel, nas selvas da costa do Pacífico, onde hoje são os departamen-

entre outros, provêm do mesmo tronco social comum, ou seja, são descendentes da Civilização Amazônica, segundo assinala Imazon (2024).

Ora, o importante que também precisa ser indicado são os apontamentos que Engels faz em referência às origens das sociedades, já que em seu texto *A Origem da Família, da Sociedade Privada e do Estado* (ENGELS, 1979, passim) e no Anexo 1 *Humanização do macaco* pela obra da *Dialética da Natureza* (Engels, 1947, passim), pode-se constatar que os povos em isolamento voluntário preferem situam-se entre o estágio superior da selvageria e o estágio inferior da barbárie, embora já tenham conhecimento das técnicas e tecnologias do estágio superior da barbárie.

É importante também retornar ao que foi levantado por Sahlins, no primeiro capítulo denominado *The Primitive Opulent Society de seu livro Stone Age Economy* (Sahlins, 1983, passim), que alerta sobre um erro de compreensão e análise dos estudos modernos, especialmente dos estudos econômicos sobre este período, também aplicáveis às pessoas em isolamento voluntário, uma vez que as formas de medir os conceitos de riqueza, pobreza e outros são díspares dadas as circunstâncias específicas do referido povo, uma vez que não necessitam de entesouramento ou acumulação de bens, pois isso os impediria de ter uma boa mobilidade nos seus processos de se locomover nas florestas

Dadas estas definições e detalhes pertinentes sobre os povos em isolamento voluntário, abrir-se-á então o debate sobre as avaliações, aproximações e, sobretudo, sobre o procedimento histórico que a modernidade capitalista ocidental vem desenvolvendo em relação aos povos em isolamento voluntário.

Por exemplo, Ribeiro (1971) afirma que a maioria dos grupos isolados no Brasil foi “encontrada”² até a primeira metade do século XX, ou seja, entre 1890 e 1950 houve encontros esporádicos e contatos de vários tipos com esses grupos humanos, mas esta ação implicou uma luta entre os diversos sujeitos sociais envolvidos, gerando uma diáspora desses grupos devido a um dos fatores da tradição da modernidade capitalista, visto que são considerados como “o outro”, há uma configuração de desaparecimento de vários desses grupos através das lutas de conquista colonial ocidental pela subjugação de povos considerados atrasados ou tradicionais.

Porém, Ribeiro (1984) também afirma que o conceito de Não Contatados carece de veracidade uma vez que já houve conhecimento entre eles e a civilização moderna, determinando estes povos como povos emergentes ou povos indígenas, essa tipificação dependerá de suas ações dentro do confronto que ocorre entre a modernidade capitalista

tos de *Nariño* e a parte ocidental de Putumayo, na Colômbia, e as províncias de Carchi, Imbabura e Esmeraldas do Equador, embora segundo as histórias publicadas no Plano de Vida do Povo Awa dos *Sucumbíos* (Gobierno de Sucumbíos, 2023) estes descendem dos Maias, vindos do Panamá. Entanto, os Awa ou Guajá brasileiros vêm do mesmo tronco comum dos povos amazônicos dos Yanomami ou Tukano que habitam as áreas da selva oriental da Amazônia brasileira, segundo Survival (2023). Uma das principais diferenças óbvias é que se estima que os Awa colombiano-equatorianos iniciaram seu processo de asentamiento no final do século XIX, início do século XX, embora tenham sido obrigados a abandonar suas terras na Guerra dos Mil Dias na Colômbia, retornando à fase nômade até a segunda metade do século XX, enquanto os Awa brasileiros passaram de sedentários a nômades em decorrência da colonização europeia na fase final desse processo, por volta de 1700 a 1850, bem como da expansão das novas repúblicas americanas em direção à Amazônia para expandir seus territórios e seus sistemas de exploração de matérias-primas como borracha, petróleo, ouro, prata, entre outras.

2 A referência ao termo “encontrado/a” é colocada como a categoria de uma visão ocidental moderna da forma como se estabeleceram contatos entre várias comunidades com a civilização ocidental moderna na América Latina.

e os povos em isolamento voluntário como a categoria antropológica mais adequada para se referir a eles, conforme apresenta SURVIVAL (2023).

Estima-se que existam 70 povos isolados em todo o mundo, dos quais 50 são encontrados na selva amazônica, principalmente no lado brasileiro, segundo dados fornecidos pela SURVIVAL (2023).

A isto devemos acrescentar que a expansão da fronteira de produção extrativa na Amazônia provoca uma contradição com uma forma específica de olhar o mundo desses povos, ao mencionar Rival *“A growing body of work shows that people’s interactions with their natural environment form the bases of their social practices and understandings of the social”*. (Rival. 1993:635.)³, ou dizer de Echeverría *“De acuerdo a ella, la cultura sería el cultivo de las formas de los objetos y las acciones humanas en lo que ellas tienen de testigos del compromiso socializador o aglutinador establecido entre dos o más sujetos.”* (Echeverría. 2010:20)⁴ o que estabelece que há uma luta entre as duas sociedades em seu relacionamento.

O que significou uma lógica destrutiva não só da localização desses grupos, mas da destruição da própria sociedade. Mas esta lógica não deve ser interpretada apenas como uma simples ação de confronto da modernidade capitalista com as culturas ali presentes, mas sim a afirmação da tendência da modernidade capitalista que para Echeverría é *“En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como forma ideal de totalización de la vida humana”* (Echeverría. 2011:50)⁵ e então aponta que *“En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como configuración histórica efectiva.”* (Ibid:51)⁶. Então *“La esencia de la modernidad se constituye en un momento de la historia de la civilización occidental europea y consiste propiamente en un reto (...)”* (Ibid:52)⁷. Isto significa que é implementado como um modelo único a partir do qual nenhuma outra possibilidade cultural pode entrar.

Para Fanon (2009) isso é representado pelo processo colonial que se configura na colônia por meio da violência física e moral que determina “o bom” e “o mau”. Ou seja, divide o mundo em duas posições das quais o “mal” deve ser extirpado ou silenciado e, no caso dos Isolados, as duas formas foram aplicadas em vários momentos da história contemporânea.

Na sociedade moderna, com sua tradição excludente e totalizante, a partir do campo do discurso, realiza um processo de determinação em relação aos povos em isolamento voluntário. A esses grupos humanos, afirmando-os como “selvagens”, “incivilizados”, “primitivos”, entre outros adjetivos criados como resultado de um sistema de exclusão.

Mas essa condição não se deve apenas pela tradição dos diversos sujeitos que se adentram na Amazônia para realizar o trabalho de exploração dos recursos naturais. Mas também com a formação dos conceitos tradicionais da antropologia clássica que usam

3 Um conjunto crescente de trabalhos mostra que as interações das pessoas com o seu ambiente natural constituem a base das suas práticas sociais e da compreensão do social. (Tradução com uso de IA).

4 Segundo ela, cultura seria o cultivo das formas dos objetos e das ações humanas naquilo que elas têm como testemunhas do compromisso socializador ou unificador estabelecido entre dois ou mais sujeitos. (Tradução com uso de IA)

5 No primeiro nível, a modernidade pode ser vista como uma forma ideal de totalização da vida humana. (Tradução com uso de IA).

6 No segundo nível, a modernidade pode ser vista como uma configuração histórica eficaz (Tradução com uso de IA)

7 “A essência da modernidade constitui-se num momento da história da civilização da Europa Ocidental e consiste propriamente num desafio (...)”. (Tradução com uso de IA)

em certas etnografias e vários antropólogos têm persistido em fazer o uso para gerar dessa forma as identificações e abordagens nas pesquisas, que é no caso de análises do texto de Alex Rivas Toledo (2003), onde ao tentar relatar a vida dos povos Huaorani, Tagaeri e Taromenane, termina criando um juízo de valor em sua conclusão em vez de gerar um relato objetivo do problema em discussão.

É nesse espaço que a ciência tem que se desenvolver. Embora seja verdade que a modernidade faz parte de nós, como explica Echeverría em seu texto *Tesis sobre la modernidad* (Echeverría. 2001) ao afirmar que o ethos barroco considera o mau como bom, ou seja, uma construção do inevitável, mas natural da vida social, no redor da sua construção e de sua adaptação para configurar o capitalismo como fato natural, ao mesmo tempo, abre a lacuna de como a modernidade é incorporada à construção naquela América Latina vinculada como periferia da Europa.

Mas o fato sobre o qual se perceberá não é tanto sobre a modernidade e os povos em isolamento voluntário, mas como a partir desse espaço se pode tentar criar espaços de confluência para a geração de contatos futuros que não estejam marcados pela tradição moderna de subjugar ou eliminar o *outro*.

Para isso é fundamental compreender e tentar dar uma resposta que se ligue ao relato “ideal” tão falado da tolerância da modernidade capitalista, como afirmava Locke (2011) no século XVI, tolerância que deveria estar ligada à capacidade de entrar em contato com esses grupos, mas que, ao mesmo tempo, está ligada a uma capacidade de respeitar a vida mais do que as necessidades de um Estado-nação; vida que deve ser compreendida em seu estado maior, ou seja, tanto os seres humanos, plantas, animais, quanto o meio ambiente. Problema que só pode se resolver com uma mudança de sistema produtivo, pois a modernidade capitalista é um sistema, como se vem falando até agora, de exclusão do outro ao tempo que tenta ser homogeneizador das relações sócias, principalmente pela condição totalitária e hegemônica da modernidade capitalista, como afirma Echeverría (2001).

Tragédia do contato dos Huaoranis com o Ocidente

Deve-se notar neste ponto como se apresentam as novas aproximações entre os Huaorani e o Ocidente para entrar em uma nova etapa para fazer contato com os outros povos ainda em isolamento voluntário.

Já havia sido mencionado anteriormente que os primeiros contatos ocorreram no início do século XX em decorrência da exploração da borracha na Amazônia, mas não foi até a década de 1950 que um projeto civilizador começou através do Summer Institute of Linguistics (ILV pelas siglas em espanhol) que ao apontar para Cabodevilla (autor que dedico sua vida em estudar aos Tagaeri) disse *“A estas alturas, roto el monopolio del ILV, desaparecido el terror que inspiraban los antiguos salvajes, rodeados ahora de petroleras como de nuevos dioses de la fecundidad o la destrucción (según las consideraciones), los waorani se convirtieron de nuevo en noticia nacional.”* (2003)⁸, e que Rivas soma dizendo que:

8 Nesta altura, o monopólio da ILV foi quebrado, o terror inspirado pelos antigos selvagens desapareceu, agora rodeados pelas companhias petrolíferas como novos deuses da fertilidade ou da destruição (dependendo das considerações), os Waorani tornaram-se mais uma vez notícia nacional. (Tradução com uso de IA)

La primera etapa de contacto estuvo dominada por el rechazo a los *cohuori* (“extranjero”, “caníbal” en huaoterero), que llevó a la muerte de cinco misioneros en lanzas huaorani en 1956. Posteriormente, entre los años sesenta y setenta, mediante una campaña en la que se sirvió de huaorani contactados como mediadores lingüísticos, el ILV logró reunir a casi todos los clanes del grupo en un Protectorado territorial en Tihueno, Pastaza. Tal experiencia de concentración incrementó la población, creó tensiones interétnicas a la vez que elevó la mortalidad por epidemias. Al constatar que su proyecto de represamiento territorial indígena era insostenible, a fines de los setenta, la misión optó por alentar la diseminación de la población a través de ríos en una parte del antiguo territorio étnico. (Rivas, 2003:23).⁹

Assim, tenta-se dar um projeto civilizatório a grupos pertencentes a uma esfera cultural diferente da ocidental ou da modernidade ocidentalizada¹⁰, que parte do que Lévi-Strauss coloca como totemismo “(...) *there is no doubt that people's interest in plant and animal species (and its ritualized, totemic expression) stems primarily from an intellectual concern with difference and analogy, that is, with the codification of discontinuities.*” (Levi-Strauss. 1962:270-91)¹¹ e é considerada a partir da esfera de um processo cultural ligado a rituais e uma organização natural, e não à organização contratual do Estado moderno.

Mas esse processo civilizatório cai sob seu próprio peso e abre a possibilidade para uma nova etapa de contato com os grupos isolados, o que significa, por um lado, que novas etapas de contato podem ser geradas respeitando a diversidade cultural, uma vez que os processos de troca que o próprio Lévi-Strauss levantou devem ser compreendidos, que são a troca simbólica, genética e/ou comercial (não capitalista, só como processo de troca de objetos sem a finalidade de lucro) que os autores citados também relatam na presença desses grupos humanos. No entanto, o intercâmbio comercial fará parte de uma análise posterior, apesar de deixá-lo agora delineado apenas para enfatizar a importância de uma nova forma de contato entre esses grupos e o Ocidente.

Guerra entre culturas

Embora se considere que o termo guerra no processo de análise deste trabalho é muito forte, é preciso fugir um pouco do assunto para esclarecer o uso da palavra, para o Dicionário da Real Academia da Língua Espanhola em seu quarto significado, a

9 A primeira etapa do contato foi dominada pela rejeição dos cohuori (“estrangeiro”, “canibal” em Huaoterero), o que levou à morte de cinco missionários nas lanças Huaorani em 1956. Mais tarde, entre os anos sessenta e setenta, através de uma campanha em que os Huaorani contactados foram usados como mediadores lingüísticos, o SIL conseguiu reunir quase todos os clãs do grupo em um Protetorado territorial em Tihueno, Pastaza. Tal experiência de concentração aumentou a população, criou tensões interétnicas e aumentou a mortalidade por epidemias. Percebendo que o seu projeto de represamento territorial indígena era insustentável, no final da década de 1970, a missão optou por incentivar a dispersão da população pelos rios numa parte do antigo território étnico. (Tradução com uso de IA)

10 Ao referir à modernidade ocidentalizada, se procura analisar as categorias de ocidentalização produto tanto da conquista europeia, quanto da totalidade moderna a que se refere Echeverría.

11 “(...) não há dúvida de que o interesse das pessoas pelas espécies vegetais e animais (e pela sua expressão ritualizada, totêmica) decorre principalmente de uma preocupação intelectual com a diferença e a analogia, isto é, com a codificação da descontinuidade. (Tradução com uso de IA)

guerra é “*Pugna, dissidencia entra dos o más personas*”. (Real Academia Española, s.f., definição 4)¹², em seu quinto significado “*Todos os tipos de luta e combate, mesmo no sentido moral*”. (Real Academia Española, s.f., definição 5)¹³, ou no Dicionário Caldas Aulette da língua portuguesa no sexto significado que diz “*Fig. Oposição, rivalidade: guerra entre os sexos.*” (Guerra. s.f. definição 6. 2023), ou seja, uma guerra com ou sem mortes, que se constitui em meio ao confronto de diferentes culturas e civilizações.

É assim que, desde a expansão da fronteira extrativista nos países amazônicos, há uma guerra profunda entre os povos isolados e a modernidade capitalista que tenta se insinuar por meio dessa expansão. Mais ainda, podemos perceber isso se passarmos para o campo conceitual como diz Rival:

This is the ontological dualism (humanity v. animality; culture v. nature; or intellectuality v. affectivity) that Ingold has unremittingly opposed in order to look at the concrete and personal interactions through which humans and non-human life forms constitute one single social world.” (Rival. 1993:636)¹⁴

Para os povos em isolamento voluntário, essa dualidade é trabalhada por meio de sua relação entre natureza e humano, mas para a modernidade latino-americana, segundo Echeverría (2001), essa dualidade ocorre a partir do *Ethos Barroco* considerando que ele toma o ruim como bom, isto é, uma construção do inevitável ao tempo que natural da vida social em torno de sua construção e sua adaptação para configurar o capitalismo como um fato natural.

Essas relações são postas em jogo quando ocorre o processo de expansão da fronteira extrativista, onde serão geradas adaptações de comunidades isoladas a esse novo cotidiano da modernidade.

Agora se tem que entender o papel desempenhado pelos vários grupos religiosos nesta guerra, a influência do ILV já foi mencionada acima para os primeiros estudos sobre esses grupos, e importante levar em conta as manobras de “*evangelização*”¹⁵, que segundo Mariátegui no caso colonial se estruturou assim:

El Santo Oficio no tenía casi en el Perú herejías que perseguir. Dirigía más bien su acción contra los civiles en mal predicamento con el clero; contra las supersticiones y vicios que solapada y fácilmente prosperaban en un ambiente de sensualidad y de idolatría, cargado de sedimentos mágicos; y, sobre todo, contra aquello que juzgaba sospechoso de insidiar o disminuir su poder. (Mariátegui. 2007:153).¹⁶

12 Briga, dissidência entre duas ou mais pessoas. (Tradução com uso de IA)

13 Todos os tipos de luta e combate, mesmo no sentido moral. (Tradução com uso de IA)

14 Este é o dualismo ontológico (humanidade versus animalidade; cultura versus natureza; ou intelectualidade versus afetividade) ao qual Ingold se opôs incessantemente, a fim de olhar para as interações concretas e pessoais através das quais as formas de vida humanas e não humanas constituem um único mundo social. (Tradução com uso de IA)

15 A evangelização é colocada entre aspas, pois sua gestão envolve violência simbólica entre evangelizadores e povos evangelizados. Este processo é visto em vários processos históricos, por um lado, as cruzadas na Europa, o que significou um processo de guerra que durou mais de seis séculos, por outro, quando terminou a conquista europeia da América e começou o processo de colonização e finalmente com o processo de evangelização da última metade do século XX no qual o ILV foi partícipe principal e diretamente ligado.

16 O Santo Ofício quase não tinha heresias para perseguir no Peru. Em vez disso, dirigiu a sua ação contra civis

Mariátegui também levanta dois elementos fundamentais sobre este problema. Em primeiro lugar, analisa o problema da visão filantrópica como uma tradição ocidental e colonial de lidar com o problema dos indígenas na América Latina (Mariátegui. 1986) enquanto para a análise específica dos povos em isolamento voluntário, os define como *silvícolas* (ou seja, da selva), determina que em seus encontros entre o Ocidente e as ditas sociedades suas ações de violência geraram terríveis tragédias estabelecendo que no caso do Brasil:

Según una apreciación optimista del General Cándido Rondón, Jefe del Servicio de Protección a los Indios, existen actualmente en el país cerca de 500,000 selvícolas (indios). Estos viven en tribus poco numerosas, enteramente segregados de la civilización del Litoral y penetran cada vez más en las florestas, a medida que los latifundistas van extendiendo sus dominios hasta las tierras ocupadas por aquellas. (Mariátegui. 1986, p. 51)¹⁷

O mesmo fenômeno que se estruturou através da igreja evangélica americana.

Mas neste novo período histórico (ou seja, no século XX-XXI) realiza-se um novo processo de evangelização que apenas no altiplano equatoriano, por exemplo, exerceu violência entre as comunidades Quichua e as pessoas do ILV – as comunidades percebendo que, entre outras coisas, além da evangelização como sistema de dominação, deixavam as mulheres da comunidade estéreis, a comunidade se organizou, prederam e castraram aos membros homens do ILV batendo-os com pedras e estourando os testículos na década de 1960 do século XX – ocorreu também em várias partes da América do Sul, incluindo comunidades de população em isolamento voluntário como os “yanomamis” na floresta da Venezuela e do Brasil.

É assim que se dá um processo de guerra entre esses povos e a modernidade, mas isso não fica só em atos de violência física, A violência simbólica que a modernidade traz ao entrar nas comunidades isoladas também se dá através dos padrões culturais carregados pelos diversos atores e entram em dissonância com os padrões culturais dos povos isolados.

Mas o problema fundamental ocorre quando forasteiros nas comunidades tentam introduzir os membros da comunidade à modernidade, através do fator principal que é a troca de objetos (tornando-os em mercadorias), símbolos, etc. por dinheiro, gerando uma cultura mercantil em torno dessas comunidades além de uma apropriação cultural da modernidade e certas empresas para uso comercial da cultura destes povos.

Apesar disso, continua se afirmando desde a modernidade ocidental que os Huaorani são violentos por ordem social, Rival (1993) define que esse processo ocorre por meio

numa situação má com o clero; contra as superstições e vícios que prosperavam secreta e facilmente num ambiente de sensualidade e idolatria, carregado de sedimentos mágicos; e, sobretudo, contra aquilo que considerasse suspeito de infiltrar ou diminuir o seu poder. (Tradução com uso de IA).

17 Segundo avaliação otimista do General Cándido Rondón, Chefe do Serviço de Proteção aos Índios, existem atualmente cerca de 500 mil silvicultores (índios) no país. Estes vivem em pequenas tribos, totalmente segregadas da civilização do litoral e penetram cada vez mais nas florestas, à medida que os proprietários estendem seus domínios às terras por eles ocupadas. (Tradução com uso de IA)

de períodos de guerra e paz, além de afirmar que a morte não se deve apenas à guerra, mas também à tradição simbólica, enquanto Cabodevilla diz:

Un mundo donde también hay que andarse con mucho tiento al traer a cuento, para comprender la agresividad, argumentos de supuesta defensa de territorialidad. Los territorios selváticos, en lo que sabemos, han sido siempre disputados, móviles, alternantes. Mucho más con las decisivas acciones externas como fueron la acción misionera colonial, el tiempo del caucho, las invasiones colonizadoras. En el caso que nos ocupa los waorani se impusieron en la orilla derecha del Napo, desde Puerto Napo hasta Rocafuerte, durante decenas de años hasta su contacto en 1958. Para ser hegemónicos, habían exterminado a los últimos grupos zaparoanos que poseyeron mayoritariamente esas tierras durante siglos. Más tarde iban a ser los colonos, los naporunas, los petroleros, quienes, a su vez, invadieron esas zonas hostigando y, cuando podían, exterminando a los waorani. Las sucesivas invasiones solían hacerse a sangre y fuego. (Cabodevilla. 2013).¹⁸

Contradizendo-se no mesmo parágrafo, propõe a existência de uma agressividade natural dos Huaorani e de uma violência menos forte ou fundamentada da modernidade. Pois bem, comenta que a agressividade é uma parte natural da defesa territorial, omitindo ou deixando passar o problema fundamental da defesa como prioridade aos ataques da modernidade ocidental que tenta entrar no seu território impondo-se como modo de vida, esquecendo que a violência vem do exterior e não das pessoas naturais do território, como bem aponta “Fanon”

O problema fundamental da guerra intercultural entre civilizações isoladas e modernidade se desenvolve a partir de atos como os citados acima.

Tagaeri, Taromenane e Huaorani: tabu ou realidade?

Tendo já abordado o problema fundamental dos grupos isolados, aborda-se a construção de uma nova estrutura de análise, por um lado, compreender o tabu sujeito a estes grupos e, por outro, a sua interpretação num pensamento criado, elaborado e desenvolvido a partir do Ocidente.

Em primeiro lugar, é necessário ver a gestão do tabu que surge no seio da relação dos povos em isolamento voluntário com o Ocidente, um tabu que surgiu na raiz do problema das discussões sobre etnia e da sua gestão cultural e interpretativa. É demais dizer que existem várias formas de estabelecer a gestão da geração do tabu, mas para ser concreto é possível encontrar três formas fundamentais desta ação.

18 Um mundo onde também é preciso ter muito cuidado ao levar em conta, para entender a agressividade, argumentos de suposta defesa da territorialidade. Os territórios da selva, até onde sabemos, sempre foram disputados, móveis, alternados. Muito mais com ações externas decisivas como a ação missionária colonial, a era da borracha e as invasões colonizadoras. No caso em questão, os Waorani prevaleceram na margem direita do Napo, de Puerto Napo a Rocafuerte, durante dezenas de anos, até ao seu contacto em 1958. Para serem hegemónicos, eles exterminaram os últimos grupos zaparoanos que possuíram em grande parte essas terras durante séculos. Mais tarde seriam os colonos, os Naporunas, os petroleiros, que, por sua vez, invadiriam aquelas áreas, assediando e, quando podiam, exterminando os Waorani. As sucessivas invasões eram feitas com sangue e fogo. (Tradução com uso de IA).

Assim, encontram-se, como mencionado acima, com a criação de um imaginário da modernidade sobre os povos isolados como povos violentos, o que implica uma gestão fundamental da interação entre o Ocidente e esses povos, que resulta na aplicação de hostilidades físicas e simbólicas baseadas na adaptação, submissão ou extermínio desses grupos rumo à modernidade. Os casos de desaparecimento de diversos povoados e comunidades produto da expansão indiscriminada de madeireiros, empresas agroindustriais e mineradoras. Vem ser um exemplo de como a modernidade capitalista opera com outras culturas não apegadas para um pensamento hegemônico.

A segunda forma é a gestão da indiferença para com esses povos. Indiferença gerada a partir de uma esfera pública que aciona seu aparato de comunicação para criar, gerar ou eliminar um processo de pesquisa da consciência coletiva ou, pelo menos, de interesse pelos problemas das comunidades da Amazônia, tratando do discurso do ex-presidente do Equador Galo Plaza¹⁹ sobre o mito da Amazônia, criando a possibilidade de que as ações anteriores sejam realizadas apesar do descumprimento de toda a sociedade em geral.

Por fim, a recuperação da cultura numa abordagem etno ventriloquia proposta por Andres Guerrero (2010) e a recuperação dos valores ideais a partir da aproximação da ideia de um paraíso terrestre, esta última pode ser uma das mais terríveis tendências interpretativas da situação dos povos isolados, pois embora não seja proposto o extermínio ou a adaptação à modernidade, propõe que a modernidade mergulhe na selva e carregue seus vícios através de abordagens ideais de tipos sociais alternativos. Além de gerá-los como mitos, e neste ponto, o mito tende sempre a ser transfigurado como um ideal de ser, conduzindo-o a uma expressão de deuses terrenos ou super-homens numa alter sociedade, que deve subsumir a modernidade sem levar em conta os problemas internos da própria modernidade, bem como das sociedades divinizadas.

Aqui surge outra questão, como pode uma civilização que não tem uma característica totalizante subsumir uma sociedade totalizante? Isso pode ser respondido a partir da tese dois ou “*Fundamento, esencial y figura de la modernidad*”, – que leva à compreensão de uma – *forma de totalização da vida humana* – entendida como a essência da modernidade e uma *configuração histórica efetiva*” – (Echeverría. 2001:149) que se configura como diversos processos de aplicação real no espaço de reprodução da vida social.

Esta reprodução ocorre em função de gerar um espaço de ação que está ligado por um lado à separação do outro (natureza) do espectro humano, enquanto, por outro lado, coloque o homem como mestre e senhor do mundo e do universo. Diferenciar o que é proposto do ponto de vista de quem não foi contatado com base no que diz Rival “*When the relationship of people to nature is re-considered in terms of engagement, practical experience and perceptual knowledge, nature ceases to be a mere reflection of society*” (Rival. 1993:636)²⁰. Ou seja, uma gestão de uma concepção diferenciada entre

19 Presidente do Equador entre os 1948–1952, que falou sobre “*o mito do oriente*” em referência sobre a existência de reservas de petróleo assim como com as populações próprias, as que estão em contato com ocidente e as que se mantêm em isolamento voluntário.

20 Quando a relação das pessoas com a natureza é reconsiderada em termos de envolvimento, experiência prática e conhecimento perceptivo, a natureza deixa de ser um mero reflexo da sociedade (Tradução com uso de IA).

uma posição que combina a natureza entre as suas partes e outra que a subsume e a exclui do seu discurso.

Vale destacar a crítica de Mariátegui à forma como os indígenas são vistos desde o Ocidente quando diz que “*La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas*” (Mariátegui. 2007:30)²¹, isso é tão verdade que até o próprio Mariátegui ao analisar não envolve a análise da Amazônia peruana, pois era considerada uma terra desconhecida da qual havia notícias no Ocidente através das histórias dos seringueiros, e que só na segunda metade do século XX começaram a ocorrer explorações em maior escala como resultado da exploração petrolífera.

Conclusões

No presente estudo devemos enfatizar a incapacidade da modernidade em tentar compreender ou, pelo menos, compreender as condições estruturantes dos povos não contatados, isto se deve à incapacidade da modernidade de aceitar o outro, gerando processos de exclusão que começam no campo do discurso, mas são transferidos para o campo físico. Onde se evidencia um claro aspecto do papel funcionalista das ciências humanas, especialmente da antropologia, como ciências positivas que reproduzem o sistema capitalista moderno, segundo Aguirre Rojas (2008).

Assim, vale a pena sublinhar os processos de funcionalização e normalização que estas disciplinas têm, o que implica um papel interpretativo das sociedades não modernas, como entidades que devem ser excluídas e controladas. As etnografias realizadas e estudadas até agora após a realização da pesquisa documental desempenham um papel nisso.

Mas o problema não está apenas neste ponto, mas vai mais longe, gerando profundas contradições entre a modernidade ocidental e os povos isolados, desempenhando um papel de interferência entre estes povos e a modernidade, o que, como foi apontado, causou, mais de uma vez massacres que foram perpetrados com a justificação do desenvolvimento social e também do econômico nacional como objetivo dos diferentes países e como máxima de ação e execução para a medição das condições de vida dentro de um sistema econômico e social específico, como a modernidade capitalista, que não permite que a dissidência seja incorporada à norma.

Isto traz à tona as contradições fundamentais entre essas duas culturas. No entanto, não se pretende apenas dar uma posição avaliativa dos encontros e desencontros das comunidades isoladas e da modernidade, aqui é fundamental pensar num novo modelo de aproximação entre estas duas posições rumo ao futuro, onde os papéis não estejam marcados pela tradição violenta da modernidade, mas sim através de trocas simbólicas que podem gerar um ressurgimento da consciência, não de uma cultura, mas da raça humana, como matriz fundamental das relações que podem ocorrer.

Por outro lado, devemos levar em conta que a guerra gerada entre essas culturas ocorre porque a modernidade considera o desenvolvimento como a máxima de ação para o

21 A suposição de que o problema indígena é um problema étnico é alimentada pelo mais antigo repertório de ideias imperialistas. (Tradução com uso de IA).

seu crescimento e expansão, ao mesmo tempo que os povos isolados se administram sós através da sobrevivência e da coexistência com a natureza e entrando num equilíbrio do qual a modernidade não faz parte.

Mas o conflito gerado é maior se levarmos em conta as atribuições que se reclama para si mesma a modernidade, desempenhar um papel civilizacional em todo o mundo, o que cria disputas fundamentais entre os diversos sujeitos não modernos e modernos numa interação baseada no aspecto violento mais claro. Violência que se traduz em formas simbólicas de introduzir ou modificar a vida quotidiana, em violência que resulta em massacres de ambos os lados das pessoas em conflito.

Mas este processo não vai sozinho, mas é acompanhado pela conversão mítica das comunidades, num aspecto positivo ou negativo, que é gerada através das diversas interpretações feitas entre os sujeitos da modernidade e seus estudos, a ponto de criar semideuses ou demônios dos sujeitos analisados. Mas estas formas se enquadram numa luta que existe até dentro da modernidade e dos seus próprios sujeitos, uma luta que implica uma discussão mais ampla que deve ser abordada num outro momento.

Ao nos referirmos à mitificação desses povos é preciso compreender claramente o que foi proposto anteriormente como um terceiro momento interpretativo, da qual derivará um aguçamento dos processos internos da modernidade a partir da busca de novas perspectivas de um mecanismo de autorreflexão, que passa a aceitar o outro e o deixa entregue a si mesmo, mas, ao mesmo tempo, cria condições simbólicas para uma abordagem por formas menos violentas. Diz-se que é menos violento porque o homem e a condição normal da modernidade carregam uma tradição de violência que gera novos espaços de ação e interação entre si e com os outros.

Finalmente, devemos empreender um processo de autorreflexão para podermos gerar novas perspectivas que serão as que se configurarão no futuro, em função de proteger a existência dos povos em isolamento voluntário e de outras culturas existentes não apenas na Amazônia, mas no mundo, como forma de manter a configuração e a existência da raça humana.

Referências

AGUIRRE ROJAS, C.A. **Antimanual del mal historiador. O ¿Cómo hacer hoy una buena historia crítica?** Ciudad de México, Ed. Contrahistorias, 2008.

CABODEVILLA, M. A. en: Alejandro Labaka: Un defensor en la defensa de los pueblos ocultos, fuente: http://www.alejandroeines.org/index.php?option=com_content&view=article&id=221%3Aun-precursor-en-la-defensa-de-los-pueblos-ocultos-miguel-angel-cabodevilla&catid=45%3Asimposio-2012&Itemid=60, 2012.

CONFEDERACIÓN NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR, CONAIE. En <https://conaie.org/2019/05/22/la-conaie-se-pronuncia-por-la-defensa-de-los-pueblos-aislados-del-yasuni-y-rechaza-el-decreto-751/>, 2024.

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. tomo IV, Madrid. Vigésima Edición, Editorial Espasa-Calpe, S.A, 1987.

- ECHEVERRÍA, B. **Las ilusiones de la modernidad, cap. 9, Modernidad y capitalismo (15 tesis)**, segunda edición, Quito, Editorial TRAMASOCIAL, 2001.
- ECHEVERRÍA, B. En **Discurso crítico y modernidad, ensayos escogidos**, cap. 1 *Modernidad y capitalismo*. Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011.
- ECHEVERRÍA, B. **Vuelta de siglo, cap. 1, ¿cultura en la barbarie?** Ciudad de México, Ediciones Era, S.A. de C.V. 2010.
- ENGELS, F. **Dialéctica de la Naturaleza**. Editorial Problemas, Buenos Aires, S.A. 1949.
- ENGELS, F. **El origen de la familia, la propiedad privada y el estado**. Pekin, Ediciones en Lenguas Extranjeras. 1979.
- FANON, F. **Los condenados de la tierra, cap. 1, Violencia**. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2009.
- GAYAL, C.P. **Breve historia de los Mayas**. Madrid. Ediciones Nowtilus. 2011.
- GOBIERNO DE SUCUMBÍOS (2023). **Plan de vida del Pueblo Awa de Orellana**. Lago Agrio. Gobierno de Sucumbios. 2023.
- GUERRERO, A. (2010). **Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura**. Análisis históricos: estudios teóricos, Lima-Quito. Instituto de Estudios Peruanos (IEP)/Flacso-Ecuador. 2010.
- IMAZON. **A floresta habitada: História da ocupação humana na Amazônia**. Recuperado el 06/01/2024. Em: <https://imazon.org.br/a-floresta-habitada-historia-da-ocupacao-humana-na-amazonia/#:~:text=A%20hist%C3%B3ria%20de%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20da,mais%20complexas%20emergiram%20nessa%20regi%C3%A3o.> 2024
- LEVI-STRAUSS, C. **Le totemisme aujourd'hui**. Paris: Presses Universitaires de France. 1962
- LOCKE, J. **Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil**, Madrid. Biblioteca nueva, Colección Clásicos del pensamiento, 2011.
- MARIÁTEGUI, J.C. **Ideología y política**. Lima. Biblioteca Amauta. 1986.
- MARIÁTEGUI, J.C. **Peruanicemos el Perú**. Lima. Biblioteca Amauta. 1986.
- MARIÁTEGUI, J.C. **Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana**. Caracas. Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**. Recuperado el 03/04/2024. En https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. 2024
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. **Convenio Número 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales**. Recuperado el 03/04/2024. En: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@americas/@ro-lima/documents/publication/wcms_445528.pdf. 2024.
- RIBEIRO, D. **La civilización emergente**. En Nueva Sociedad Nro. 73, pp. 26-37. www.nuso.org. 1984.

RIBEIRO, D. **Fronteras indígenas de la Civilización**. Barcelona. Editorial Siglo XXI. 1971.

RIVAL, L. **The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest**, London. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1993.

RIVAL, L. **Hijos del sol. Padres del Jaguar: los Huaorani de ayer y hoy**. Quito. Abya-Yala. 1996.

RIVAS TOLEDO, A. **Sistema mundial y pueblos indígenas en la amazonía**. En: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales ICONOS, en www.flacso.com. 2023.

RUBENSTEIN, S. **La conversión de los Shuar**. Quito. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 22, mayo, 2005, pp. 27-48 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. 2005.

SAHLINS, M. Economía de la edad de piedra. Madrid. Akal Editor. 1983.

Guerra. In. Dicionário Aulete em <https://www.aulete.com.br/guerra> acceso em 20/07/2023.

SURVIVAL. **Los desheredados**. En www.survival.es/sobre/publicaciones. 2023.

ZUÑIGA, N. **Historia de la independencia de América Latina. Tomo I y II**. Quito. Editorial Universitaria. 1975.

Taggaeri y Taromenane: un dialogo con Occidente

Resumen

El presente trabajo tiene la finalidad de visibilizar las diversas formas de encuentros entre los pueblos en aislamiento voluntario Tagaeri y Taromenane. Así como las consecuencias históricas que las incursiones de la modernidad capitalista han originado con dichos y otros pueblos amazónicos multinacionales. A la vez se hace referencias a los riesgos antropogénicos como medioambientales para la continuidad de estos. Dividiéndolo en cuatro partes, en la que cada una aborda desde los alcances teóricos actuales y pasados al tiempo de ejemplificar los enfrentamientos e intentos de la modernidad capitalista de invadir los espacios tanto en forma territorial como en formas simbólicas y las consecuencias que han ocasionado esas incursiones violentas.

Palabras Claves: Pueblos en aislamiento voluntario, pueblos indígenas, pueblos amazónicos, pueblos No Contactados, confrontación intercultural, derechos de los pueblos originarios.

Introducción

A forma de introducción al problema, más que tomarlo como una interrogante, se lo toma desde una base afirmativa sobre la que plantear varios puntos principales, en primera instancia se necesita comprender, sobre la base a la literatura existente ¿cuáles son los principales fenómenos que ocurren dentro de los pueblos en aislamiento voluntario? Para poder pasar después a una aproximación desde occidente de ¿cómo poder entrar en contacto sin necesidad de una expansión de las fronteras agrícola y/o extractivista?

Este tema que tanto se vuelve recurrente en las diversas etnografías desde las publicadas por Laura Rival hasta las hechas por Miguel Ángel Cabodevilla (2012) así como varios artículos de la revista Iconos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) o del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), abren el campo para contestar la primera interrogante planteada, más la segunda interrogante es la que se debe resolver.

Es desde este sentido que se realiza una lectura analítica y crítica sobre como la influencia de occidente modifica notoriamente los comportamientos sociales de dichos grupos humanos. Es por medio de estos elementos que solo en los últimos años han existido varios conflictos, por ejemplo, la masacre entre Huaorani y Taromenanes en Ecuador, la salida de un pueblo en aislamiento voluntario a una comunidad para pedir provisiones en el Perú o las manifestaciones en Brasil para exigir la reducción de la explotación maderera en los territorios indígenas amazónicos y el reconocimiento y ampliación del Marco Temporal.

Estos ejemplos permiten visibilizar la forma en como la frontera agrícola, maderera y extractiva de minerales o petróleo en las zonas de la Amazonía van generando un

cambio de comportamiento y la necesidad de un estudio para detener la expansión de dicha frontera y en segundo plano lograr hacer un consenso en occidente para dejar la vía libre de dichos pueblos para un eventual contacto por su propia decisión y no caer en lo ocurrido hace ya más de cien años cuando los caucheros entraron a la Amazonía ecuatoriana y peruana cazando a los pobladores de dichos pueblos como se cazan a los animales en sus formas más brutales.

Modernidad y No Contactados: el debate en occidente

En primer lugar es necesario definir lo que se comprende como pueblo en aislamiento voluntario, y pues no es más como lo define la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en el acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que posteriormente se implementara en la Declaración Mundial de los Derechos de los Pueblos Indígenas, al decir que son pueblos que por voluntad propia de su población decidieron aislarse del mundo para mantener sus tradiciones y culturas alejadas del mundo exterior.

Para la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE) (2024), los pueblos en aislamiento voluntario, son estructuras sociales que por su propia voluntad y respetando el derecho de los pueblos a su libre determinación, deciden permanecer fuera de la civilización moderna capitalista, manteniendo sus prácticas, ritos, cultura y lenguaje propio.

Ahora, según se relata en el texto de Zuñiga (1975), estos pueblos y nacionalidades indígenas son fruto de la expansión, por un lado de los Incas en la conformación del Tahuantinsuyo (como los Chachis que se adentraron en las estribaciones y selvas tropicales y subtropicales de la cordillera occidental andina de lo que hoy es el norte de Ecuador), otros grupos tomaron esa decisión por el proceso de conquista y colonia europea, como se puede verificar en algunos asentamientos Mayas en Centroamérica como lo señala Gayol (2011), o en los pueblos Shuar, Achuar, Huaraní entre otros en los territorios de Ecuador Y Perú según Rubenstein (2005).

Por último y según los últimos descubrimientos realizados por la Universidade Federal da Amazonia (Brasil) en referencia a la Civilización Amazónica producto de los hallazgos realizados, en los últimos años, sobre varias ciudades en las profundidades de la selva amazónica, se empieza a estimar que los pueblos Taggaeri, Taromené, Huaroní, Yanomamí, Awa (brasileño)²², entre otros provienen del mismo tronco social

²² Es pertinente diferenciar a los Awa brasileros de los Awa colombo-ecuatorianos, puesto que aún no se ha identificado rasgos comunes sean lingüísticos, culturales o sociales entre los dos pueblos para definirlos como pueblos de un mismo tronco social común. Los Awa colombo-ecuatorianos se pertenecen a una nacionalidad nómada de la zona del Río San Pedro y San Miguel en las selvas de la costa pacífica en lo que hoy son los Departamentos de Nariño y parte occidental del Putumayo en Colombia y Las Provincias de Carchi, Imbabura y Esmeraldas de Ecuador, aunque según las narraciones publicadas en el *Plan de Vida del Pueblo Awa de Sucumbíos* (Gobierno de Sucumbíos, 2023) estos descienden de los Mayas, bajando desde Panamá. Mientras que los Awa brasileros o guajá, provienen del mismo tronco común de los pueblos amazónicos como los Yanomamis o Tukano que habitan las zonas de la selva oriental de la Amazonía brasilera, según Survival (2023). Una de las principales diferencias evidentes es que se estima que los Awa colombo-ecuatorianos empeizan su proceso de asentamiento a finales del siglo XIX incios del siglo XX aunque se ven obligados a abandonar sus tierras en la guerra de los mil días en Colombia y regresan a su etapa nómada hasta entrada la segunda mitad del siglo XX, mientras que los Awa brasileros pasan de ser sedentarios a nómadas producto de la colonización europea en etapa final de este

común, es decir que son descendientes de la Civilización Amazónica como se expone en Imazon (2024).

Ahora lo importante que también es necesario indicar, son los apuntes que Engels hace en referencia a los orígenes de las sociedades, pues en su texto *El origen de la familia, la sociedad privada y el estado* (ENGELS, 1979, passim) y en el Anexo 1 *Humainización del mono por el trabajo* de *Dialectica de la Naturaleza* (Engels, 1947, passim), se puede determinar que los pueblos en aislamiento voluntario prefieren estar entre el estadio superior del salvajismo y el estadio inferior de barbarie, aunque ya con conocimientos de técnicas y tecnologías del estadio superior de la barbarie.

También es importante retomar lo planteado por Sahlins, en el primer capítulo llamado *La sociedad opulenta primitiva* de su libro *Economía de la edad de piedra* (Sahlins, 1983, passim), en lo que el advierte es un error de entendimiento y análisis de los estudios modernos, sobre todo de los estudios económicos sobre este periodo, aplicable también a los pueblos en aislamiento voluntario, ya que las formas de medición de los conceptos de riqueza, pobreza y otros son disimiles dadas las circunstancias específicas de dichos pueblos, pues estos no requieren atesorar ni acumular bienes ya que estos les impedirían una buena movilidad en sus procesos nómadas.

Dadas estas definiciones y precisiones pertinentes sobre los pueblos en aislamiento voluntario, a continuación se abrirá el debate sobre las apreciaciones, las aproximaciones y sobre todo el proceder histórico que la modernidad occidental capitalista ha venido desarrollando con respecto a los pueblos en aislamiento voluntario.

Por ejemplo Ribeiro (1971) afirma que la mayoría de los grupos no contactados en el Brasil fueron “encontrados”²³ hasta la primera mitad del siglo XX, es decir que entre 1890 y 1950 se dan avistamientos y contactos de diversa índole con estos grupos humanos, pero esta acción conlleva una lucha entre los diversos sujetos sociales involucrados, generando una diáspora de dichos grupos debido a uno de los factores de la tradicionalidad moderna, pues considerados como “lo otro”, se da la configuración de desaparición de varios de estos grupos por medio de luchas de conquista colonial occidental sobre la subyugación de los pueblos considerados atrasados o tradicionales.

Sin embargo, Ribeiro (1984) también afirma que el concepto de No Contactados carece de veracidad puesto que ya ha existido un conocimiento entre ellos y la civilización moderna, determina a estos pueblos como pueblos emergentes o pueblos originarios, esta tipificación dependerá de sus acciones dentro de la confrontación que se dé entre la modernidad capitalista y los pueblos en aislamiento voluntario como categoría antropológica más apropiada para referirse a ellos como lo explica SURVIVAL (2023).

Se estiman en 70 los pueblos No Contactados alrededor del mundo, de los cuales 50 se encuentran en la selva Amazónica, principalmente en el lado brasilero de la misma, según los datos que proporciona SURVIVAL (2023).

A esto se debe sumar que la ampliación de la frontera extracvista en la Amazonía

proceso, al rededor de 1700 a 1850, así también como la expansión de las nuevas repúblicas americanas hacia la Amazonía para ampliar sus territorios y sus sistemas de explotación de materias primas como el caucho, petróleo, oro, plata, entre otras.

²³ La referencia sobre el término “encontrados”, se la pone como la categoría de una visión occidental moderna sobre la forma en la que se realizaron los contactos entre diversas comunidades con la civilización moderna occidental en América Latina.

provoca una contradicción con una forma específica de mirar el mundo de estos pueblos, al mencionar de Rival *"A growing body of work shows that people's interactions with their natural environment form the bases of their social practices and understandings of the social."*²⁴ (Rival. 1993:635), o a decir de Echeverría *"De acuerdo a ella, la cultura sería el cultivo de las formas de los objetos y las acciones humanas en lo que ellas tienen de testigos del compromiso socializador o aglutinador establecido entre dos o más sujetos."* (Echeverría. 2010:20) lo que establece que existe una lucha entre las dos sociedades en su relación.

Lo que significa que existe una lógica destructiva no solo de la locación de dichos grupos sino la destrucción de la sociedad en sí. Pero esta lógica no solo debe interpretarse como una simple acción de la confrontación de la modernidad con las culturas allí presentes sino la afirmación de la tendencia de la modernidad capitalista que para Echeverría es *"En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como forma ideal de totalización de la vida humana"* (Echeverría. 2011:50) para después señalar que *"En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como configuración histórica efectiva"* (Ibíd:51). Entonces *"La esencia de la modernidad se constituye en un momento de la historia de la civilización occidental europea y consiste propiamente en un reto (...)"* (Ibíd:52) Es decir que se efectiviza como un modelo único del cual no puede ingresar alguna otra posibilidad cultural.

Para Fanon (2009) esto se representa con el proceso colonial el cual se configura en la colonia mediante la violencia física y moral que determina "lo bueno" y "lo malo". Es decir, divide al mundo en dos posiciones desde la cual "el mal" debe ser extirpado o silenciado, que en el caso de los No Contactados se han aplicado las dos formas en diversos momentos de la historia contemporánea.

En la sociedad moderna, con su tradición excluyente y totalizadora, realiza desde el campo del discurso un proceso de determinación hacia los pueblos en aislamiento voluntario. A dichos grupos humanos, afirmándolos como "salvajes", "incivilizados", "primitivos", entre otros adjetivos creados a raíz de un sistema de exclusión.

Esta condición no solo se debe a la tradición de los diversos sujetos que ingresan a la Amazonía para la realización de los trabajos de la explotación de recursos naturales. Sino, también en la formación de los conceptos tradicionales en la antropología clásica que se usan en ciertas etnografías y diversos antropólogos han persistido en hacer uso de las mismas para generar esta identificación, tal es el caso que cuando analizamos el texto de Alex Rivas Toledo (2003), donde al intentar relatar la vida Huaorani, Tagaeri o Taromenane, termina dando un juicio de valor en su conclusión en lugar de generar un relato objetivo sobre el problema.

Es en este espacio que hay que desenvolverse. Si bien es cierto que la modernidad es parte de nosotros como lo explica Echeverría en sus *Tesis sobre la modernidad* (Echeverría. 2001) al plantear que el ethos Barroco considera a lo malo como bueno, es decir, una construcción de lo inevitable pero natural de la vida social, en torno a su construcción y su adaptación de configurar al capitalismo como un hecho natural, a la vez abre la

24 Un creciente conjunto de trabajos muestra que las interacciones de las personas con su entorno natural forman las bases de sus prácticas sociales y su comprensión de lo social. (Traducción propia).

brecha de como la modernidad se incorpora a la construcción en esa América Latina vinculada como periferia de Europa.

Pero el hecho sobre el cual se dará cuenta no es tanto sobre la modernidad y los pueblos no contactados, sino como desde este espacio se puede intentar generar espacios de confluencia para la generación de contactos los cuales no atraviesen por la tradición moderna de subyugar o eliminar a lo otro.

Para esto es fundamental comprender e intentar dar una respuesta que se vincule con el espacio tan planteado de la tolerancia moderna, como lo afirmara Locke (2011) en el siglo XVI, tolerancia que debiera ir ligada a la capacidad de entrar en contacto con estos grupos pero que, a la vez, se vincule con una capacidad de respetar la vida más que las necesidades de un estado nación; vida que debe ser comprendida en su estado mayor, es decir, tanto de los seres humanos, de las plantas, de los animales, así como del medio ambiente. Un problema que solo puede resolverse con un cambio en el sistema productivo, ya que la modernidad capitalista es un sistema, como se ha dicho hasta ahora, de exclusión del otro tratando de homogeneizar las relaciones sociales, principalmente debido a la condición totalitaria y hegemónica del mismo, como afirma Echeverría (2001).

Tragedia del contacto de los Huaorani con occidente

Es importante señalar en este punto como se dan los acercamientos entre Huaorani y occidente para poder entrar en una nueva etapa para tomar contacto con los otros grupos aun en aislamiento voluntario.

Ya se había mencionado anteriormente que los primeros contactos se dan a inicios del siglo XX a raíz de la explotación del caucho en la Amazonía, pero no es sino hasta la década de 1950 que se ingresa ya con un proyecto civilizatorio mediante el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que al señalar de Cabodevilla decía *“A estas alturas, roto el monopolio del ILV, desaparecido el terror que inspiraban los antiguos salvajes, rodeados ahora de petroleras como de nuevos dioses de la fecundidad o la destrucción (según las consideraciones), los waorani se convirtieron de nuevo en noticia nacional.”* (2013) pero que Rivas acota diciendo:

La primera etapa de contacto estuvo dominada por el rechazo a los *cohuori* (“extranjero”, “caníbal” en huaoterero), que llevó a la muerte de cinco misioneros en lanzas huaorani en 1956. Posteriormente, entre los años sesenta y setenta, mediante una campaña en la que se sirvió de huaorani contactados como mediadores lingüísticos, el ILV logró reunir a casi todos los clanes del grupo en un Protectorado territorial en Tihueno, Pastaza. Tal experiencia de concentración incrementó la población, creó tensiones interétnicas a la vez que elevó la mortalidad por epidemias. Al constatar que su proyecto de represamiento territorial indígena era insostenible, a fines de los setenta, la misión optó por alentar la diseminación de la población a través de ríos en una parte del antiguo territorio étnico. (Rivas, 2003:23).

Es así que se intenta dar un proyecto civilizatorio a grupos pertenecientes a una esfera cultural diferente de la modernidad occidental u occidentalizada²⁵, el cual parte desde lo que Levi-Strauss plantea como el totemismo “(...) *there is no doubt that people's interest in plant and animal species (and its ritualized, totemic expression) stems primarily from an intellectual concern with difference and analogy, that is, with the codification of discontinuity.*”²⁶ (Levi-Strauss. 1962:290-91) y se considera desde la esfera de un proceso cultural ligado a los rituales y organización natural más que a la organización contractual del estado moderno.

Pero este proceso civilizatorio cae con su propio peso y abre la posibilidad para una nueva etapa de ponerse en contacto con los grupos no contactados, lo cual quiere decir por un lado que se puede generar etapas de contacto respetando su cultura, ya que se debe entender los procesos de intercambios que el mismo Levi-Strauss planteara, como son el intercambio simbólico, genético y/o comercial del cual los autores citados también relatan en la presencia de estos grupos humanos. Sin embargo, el intercambio comercial será parte de un posterior análisis, a pesar de dejarlo esbozado ahora solamente para recalcar la importancia de un modo nuevo de contacto entre estos grupos y occidente.

Guerra entre culturas

Aunque se considere que el termino de guerra en el proceso de análisis en este trabajo sea demasiado fuerte, es necesario alejarnos un poco del tema para aclarar el uso de la palabra, para el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española en su cuarta acepción la guerra es “*Pugna, disidencia entra dos o más personas.*” (Real Academia Española, s.f., definición 4), y en su acepción quinta “*Toda especie de lucha y combate, aunque sea en sentido moral.*” (Real Academia Española, s.f., definición 5), es decir una guerra con o sin muertos, la cual se constituye en medio de una confrontación de culturas y civilizaciones diferentes.

Es así que, desde la ampliación de la frontera extractiva en los países amazónicos, se da una guerra profunda entre los pueblos no contactados y la modernidad capitalista que intenta colarse por medio de esta ampliación. Más aun esto podemos ver si nos mudamos al campo conceptual al decir de Rival:

This is the ontological dualism (humanity v. animality; culture v. nature; or intellectuality v. affectivity) that Ingold has unremittingly opposed in order to look at the concrete and personal interactions through which humans and non-human life forms constitute one single social world.²⁷ (Rival. 1993:636)

25 Al referirme por modernidad occidentalizada pongo en esfuerzo de análisis las categorías de occidentalización producto tanto de la conquista europea, así como de la totalidad moderna como hace referencia Echeverría en su texto de las Tesis de la Modernidad. Bolívar Echeverría, Las ilusiones de la modernidad, cap. 9, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*, segunda edición, Editorial TRAMASOCIAL, Quito, 2001.

26 “(...) no hay duda de que el interés de la gente por las especies vegetales y animales (y su expresión ritualizada y totémica) surge principalmente de una preocupación intelectual por la diferencia y la analogía, es decir, por la codificación de la discontinuidad. (Traducción propia).

27 Este es el dualismo ontológico (humanidad versus animidad; cultura versus naturaleza; o intelectualidad versus afectividad) al que Ingold se ha opuesto incansablemente para examinar las interacciones concretas y personales a través de las cuales los humanos y las formas de vida no humanas constituyen un solo mundo social.

Para los no contactados esta dualidad se la trabaja por medio de su relación entre naturaleza y humano, pero para la modernidad latinoamericana, al decir de Echeverría (2001) esta dualidad se da a partir del ethos Barroco considerando que toma lo malo como bueno, es decir, una construcción de lo inevitable pero natural de la vida social, en torno a su construcción y su adaptación de configurar al capitalismo como un hecho natural.

Estas relaciones se ponen en juego cuando se da el proceso de expansión de la frontera extractiva, donde se van a ir generando adaptaciones de comunidades no contactadas a esta nueva cotidianidad de la modernidad.

Ahora bien, debemos entender el papel jugado de los diversos grupos religiosos en esta guerra, ya se ha mencionado anteriormente la influencia del ILV para los primeros estudios sobre estos grupos, hay que tomar en cuenta los manejos de “evangelización”²⁸, que a decir de Mariátegui en el caso colonial se estructuro como:

El Santo Oficio no tenía casi en el Perú herejías que perseguir. Dirigía más bien su acción contra los civiles en mal predicamento con el clero; contra las supersticiones y vicios que solapada y fácilmente prosperaban en un ambiente de sensualidad y de idolatría, cargado de sedimentos mágicos; y, sobre todo, contra aquello que juzgaba sospechoso de insidiar o disminuir su poder. (Mariátegui. 2007:153)

Mariátegui también llega a plantear dos elementos fundamentales sobre este problema en primer lugar analiza el problema de la visión filantrópica como tradición occidental y colonial de tratar al problema del indígena en América Latina (Mariátegui. 1986) mientras que para el análisis específico de los pueblos en aislamiento voluntario, que los define como “silvícolas” (de la selva) determina que en sus encuentros entre occidente y dichas sociedades sus acciones de violencia generaron tragedias terribles estableciendo que en el caso del Brasil:

Según una apreciación optimista del General Cándido Rondón, Jefe del Servicio de Protección a los Indios, existen actualmente en el país cerca de 500,000 selvícolas (indios). Estos viven en tribus poco numerosas, enteramente segregados de la civilización del Litoral y penetran cada vez más en las florestas, a medida que los latifundistas van extendiendo sus dominios hasta las tierras ocupadas por aquellas. (Mariátegui. 1986. P. 51)

Mismo fenómeno que se estructuro por medio de la iglesia evangélica estadounidense.

Pero en este nuevo periodo histórico (es decir en el siglo XX – XXI) se ejecuta un nuevo proceso de evangelización que solamente en la sierra ecuatoriana, como ejemplo, ejerció una violencia entre comunidades Quichuas y gente del ILV – las comunidades

(Traducción propia).

28 Se coloca el entrecomillado a la evangelización, puesto que el manejo de esta conlleva una violencia simbólica entre los evangelizadores y los pueblos evangelizados. Este proceso se lo ve en diversos procesos históricos por un lado las cruzadas en Europa, significando un proceso de guerra que duro más de seis siglos, en segundo terminó la conquista europea a América, y por último el proceso de evangelización de la última mitad del siglo XX, en la cual se vincula directamente el ILV.

al darse cuenta que, entre otras cosas, además de la evangelización como sistema de dominación dejaron estériles a las mujeres de la comunidad capturan a los misioneros y los caparon con piedras reventándoles los testículos a los hombres del ILV en la década del 60 del siglo XX – así mismo se dio en diversas partes de Sudamérica incluyendo comunidades de población en aislamiento voluntario como los “yanomamis” en la selva venezolana y brasileña.

Es por esta vía que se da un proceso de guerra entre estos pueblos y la modernidad, pero esto no queda solo en actos de violencia física, la violencia simbólica que acarrea la modernidad al ingresar en las comunidades no contactadas se da por medio también de los patrones culturales que llevan los diversos actores y entran en disonancia con los patrones culturales de los pueblos no contactados.

Pero el problema fundamental se da en tanto los sujetos extraños de las comunidades intentan introducir a los miembros de la comunidad a la modernidad, por medio del principal factor que es el intercambio de materias, símbolos, etc. por dinero, generando una cultura mercantil en torno a estas comunidades además de crear una apropiación cultural de la modernidad y algunas empresas para un uso comercial de la cultura de estos pueblos.

A pesar de esto se sigue manteniendo desde la modernidad occidental que los Huaorani son violentos por orden social, Rival (1993) define que se da este proceso por medio de periodos de guerra y paz, además de afirmar que la muerte no solo es por guerra sino por tradición simbólica, mientras tanto Cabodevilla dice:

Un mundo donde también hay que andarse con mucho tiento al traer a cuento, para comprender la agresividad, argumentos de supuesta defensa de territorialidad. Los territorios selváticos, en lo que sabemos, han sido siempre disputados, móviles, alternantes. Mucho más con las decisivas acciones externas como fueron la acción misionera colonial, el tiempo del caucho, las invasiones colonizadoras. En el caso que nos ocupa los waorani se impusieron en la orilla derecha del Napo, desde Puerto Napo hasta Rocafuerte, durante decenas de años hasta su contacto en 1958. Para ser hegemónicos, habían exterminado a los últimos grupos zaparoanos que poseyeron mayoritariamente esas tierras durante siglos. Más tarde iban a ser los colonos, los naporunas, los petroleros, quienes, a su vez, invadieron esas zonas hostigando y, cuando podían, exterminando a los waorani. Las sucesivas invasiones solían hacerse a sangre y fuego. (Cabodevilla. 2013).

Contradiéndose en el mismo párrafo pues plantea la existencia de una agresividad natural del Huaorani y de una violencia menos fuerte o razonada de la modernidad. Pues comenta que la agresividad es parte natural como defensa territorial omitiendo o dejando pasar el problema fundamental de la defensa como prioridad a los ataques de la modernidad occidental que intenta introducirse en su territorio imponiéndose como modo de vida, olvidándose que la violencia viene del extranjero y no de las personas naturales del territorio, según bien lo señala Fanon (2009).

Actos como este son desde los cuales se desarrolla el problema fundamental de la

guerra de interculturales entre las civilizaciones no contactadas y la modernidad.

Tagaeri, Taromenane y Huaorani: ¿tabú o realidad?

Ya al haber recorrido el problema fundamental de los grupos no contactados, se aborda la construcción de una nueva plataforma de análisis, por un lado, entender el tabú sujeto a estos grupos y por el otro su interpretación en un pensamiento creado, elaborado y desarrollado desde occidente.

En primer lugar, se necesita ver el manejo del tabú que se plantea en medio de la relación de los no contactados con occidente, un tabú surgido en medio del problema de la etnicidad y su manejo cultural e interpretativo. Es mucho decir que hay varias formas de establecer el manejo de la generación del tabú, pero para ser concreto se puede encontrar tres formas fundamentales de esta acción.

Es así que se encuentran, como ya se ha mencionado anteriormente, con la creación de un imaginario de la modernidad sobre los pueblos no contactados como pueblos violentos, lo cual acarrea un manejo fundamental de la interacción entre occidente y dichos pueblos, que deriva en la aplicación de hostilidades tanto físicas como simbólicas en función de una adaptación, sumisión o exterminación de dichos grupos hacia la con la modernidad. Los casos de la desaparición de varios pueblos y comunidades dados por la expansión indiscriminada de los madereros, agroindustriales y mineras. Son un ejemplo de cómo la modernidad capitalista opera con otras culturas no adscritas a un pensamiento hegemónico.

La segunda forma, se da el manejo de una indiferencia frente a estos pueblos. Indiferencia generada desde una esfera pública que pone en acción su aparato comunicacional para crear, generar o eliminar de la conciencia colectiva un proceso de investigación o, por los menos, de un interés con respecto a la problemática de las comunidades de la Amazonía, manejando el discurso del ex presidente del Ecuador Galo Plaza²⁹ sobre el mito de la Amazonía, creando la posibilidad que las acciones anteriores sean realizadas bajo la inobservancia de casi toda la sociedad en general.

Por último el de la recuperación de la cultura en una manejo etno ventrílocuo como lo plantea Andrés Guerrero (2010) y de recuperación de valores ideales desde la aproximación de la idea de un paraíso terrenal, este último pueda que sea uno de los más terribles de las tendencias interpretativas de la situación de los pueblos no contactados, ya que si bien no se plantea la exterminación o adaptación a la modernidad, plantea que la modernidad se sumerja en la selva y lleve sus vicios por medio de planteamientos ideales de tipos sociales alternos. Además de genéralos como mitos, y en este punto, el mito siempre tiende a transfigurarse como ideal de ser, llevándolo a una expresión de dioses terrenales o híper-hombres en una híper-sociedad, la cual debe subsumir a la modernidad sin tomar en cuenta las problemáticas propias internas de la misma modernidad, así como de las sociedades endiosadas.

Aquí surge otra interrogante, ¿cómo puede una civilización que no tiene una

²⁹ Presidente de Ecuador entre 1948 y 1952, quien habló del “mito de Oriente” en referencia a la existencia de reservas de petróleo y también de poblaciones propias, para que estén en contacto con Occidente y que permanezca en aislamiento voluntario.

característica totalizadora subsumir a una sociedad totalizadora?, esto se puede contestar desde la tesis dos o “*Fundamento, esencia y figura de la modernidad*, – da el entendimiento de una – *forma de totalización de la vida humana* – entendida como esencia de la modernidad y una – *configuración histórica efectiva*” – (Echeverría. 2001:149) lo que se configura como diversos procesos de aplicación real dentro del espacio de la reproducción de la vida social.

Esta reproducción se da en función de generar un espacio de acción el cual se vincule por un lado en la separación del otro (naturaleza) del espectro humano, mientras que por el otro lado situar al hombre como amo y señor del mundo y el universo. Efectuando la diferenciación de los que se plantea desde el modo de ver de los no contactados en función de lo que dice Rival “*When the relationship of people to nature is re-considered in terms of engagement, practical experience and perceptual knowledge, nature ceases to be a mere reflection of society*”³⁰ (Rival. 1993:636). Es decir, un manejo de una concepción diferenciada entre una postura que conjuga a la naturaleza entre sus partes y una la cual la subsume y la excluye de su discurso.

Cabe resaltar la crítica de Mariátegui que hace sobre cómo se ve al indígena desde occidente cuando dice que “*La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas*” (Mariátegui. 2007:30), es tan así que inclusive el propio Mariátegui al analizar no involucra el análisis de la Amazonía peruana pues era considerada como tierras incógnitas de las cuales se tenía noticias en occidente por los relatos de los caucheros, y que recién en la segunda mitad del siglo XX comienzan a darse las exploraciones a mayor escala producto de la explotación petrolífera.

Conclusiones

Dentro del presente estudio hay que recalcar la incapacidad de la modernidad por intentar entender o, por lo menos, comprender las condiciones de estructuración de los pueblos no contactados, esto por la incapacidad de la modernidad de aceptar a lo otro, generando procesos de exclusión que inician en el campo del discurso, pero que se trasladan al campo físico. Donde se evidencia un claro aspecto del papel funcionalista de las ciencias humanas en especial la antropología como ciencias positivas las cuales reproducen el sistema moderno capitalista según señala Aguirre Rojas (2008).

Es así que cabe recalcar los procesos de funcionalización y normalización que estas disciplinas tienen, lo cual acarrea un rol interpretativo de las sociedades no modernas, como entes los cuales deben ser excluidos y controlados. Hacia esto van jugando el papel las etnografías realizadas y estudiadas hasta este momento de realizada la investigación documental.

Pero el problema no queda solo en este punto, sino que va más allá, llegando a generar profundas contradicciones entre la modernidad occidental y los pueblos no contactados, realizando un papel de intromisión entre dichos pueblos y la modernidad, lo cual como se ha señalado ha ocasionado, más de una vez masacres las cuales han sido

30 Cuando la relación de las personas con la naturaleza se reconsidera en términos de compromiso, experiencia práctica y conocimiento perceptivo, la naturaleza deja de ser un mero reflejo de la sociedad. (Traducción propia).

perpetradas con la justificación de desarrollo social y económico nacional como meta de los diferentes países y como máxima de acción y ejecución para la medición de las condiciones de vida dentro de un sistema económico y social específico, como es la modernidad capitalista, que no permite incorporar disidencias a lo normado.

Este es en primer plano las contradicciones fundamentales entre estas dos culturas. Sin embargo, no se pretende dar solamente una posición valorativa de los encuentros y desencuentro de las comunidades no contactadas y la modernidad. Aquí es fundamental el pensar un nuevo modelo de acercamiento entre estas dos posiciones hacia un futuro, en donde los papeles no estén marcados por la tradición violenta de la modernidad, sino que sea por medio de intercambios simbólicos los cuales puedan generar un resurgir de la conciencia, no de una cultura sino del género humano, como matriz fundamental de las relaciones que puedan darse.

Por otro lado, hay que tomar en cuenta que la guerra generada entre estas culturas se da debido a que la modernidad se plantea el desarrollo como máxima de acción de su crecimiento y expansión, al mismo tiempo que los pueblos no contactados se manejan por medio de la supervivencia y en convivencia con la naturaleza, entrando en un equilibrio con la naturaleza, el entorno y el medio ambiente del cual la modernidad no es parte.

Pero el conflicto que se genera es mayor si tomamos en cuenta las atribuciones autoimpuestas por la modernidad, de llevar a cabo un papel civilizatorio en todo el mundo, lo cual crea disputas fundamentales entre los diversos sujetos no modernos y modernos en una interacción fundamentada por el más claro aspecto violento. Violencia que se traduce en formas simbólicas de introducir o modificar las cotidianidades, hasta violencia que incurre en matanzas de lado y lado de los pueblos en conflicto.

Pero este proceso no va solo, sino que está acompañado con la conversión mítica de las comunidades, en un aspecto positivo o negativo, que se genera por medio de las diversas interpretaciones realizadas entre los sujetos de la modernidad y sus estudios, al punto de llegar a crear semidioses o demonios de los sujetos analizados. Pero estas formas recaen en una pugna que incluso se tiene dentro de la modernidad y sus sujetos propios, pugna que conlleva una discusión más amplia que deberá ser tratada en otro momento.

Al referirse de la mitificación de estos pueblos, se debe entender con claridad lo que antes se plantea como tercer momento interpretativo, del cual se derivara una agudización de los procesos internos de la modernidad en función de la búsqueda de nuevas perspectivas de un mecanismo de autorreflexión, la cual comience a aceptar a lo otro y lo deje en sus manejos propios, pero a la vez vaya creando condiciones simbólicas para un acercamiento por medio de formas menos violentas. Se dice menos violentas ya que el hombre y la condición normal de la modernidad acarrea una tradición de violencia la cual genera nuevos espacios de acción e interacción entre sí misma y con lo otro.

Por último, hay que tomar un proceso de autorreflexión para poder ir generando nuevas perspectivas las cuales sean las que se vayan configurando en un futuro, para precautelar la existencia de los no contactados, y otras culturas existentes no solo en la Amazonía, sino en el mundo, como forma mantener la configuración y la existencia del género humano.

Referências

- AGUIRRE ROJAS, C.A. **Antimanual del mal historiador. O ¿Cómo hacer hoy una buena historia crítica?** Ciudad de México, Ed. Contrahistorias, 2008.
- CABODEVILLA, M. A. en: Alejandro Labaka: Un defensor en la defensa de los pueblos ocultos, fuente: http://www.alejandroeines.org/index.php?option=com_content&view=article&id=221%3Aun-precursor-en-la-defensa-de-los-pueblos-ocultos-miguel-angel-cabodevilla&catid=45%3Asimposio-2012&Itemid=60, 2012.
- CONFEDERACIÓN NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR, CONAIE. En <https://conaie.org/2019/05/22/la-conaie-se-pronuncia-por-la-defensa-de-los-pueblos-aislados-del-yasuni-y-rechaza-el-decreto-751/>, 2024.
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. tomo IV, Madrid. Vigésima Edición, Editorial Espasa-Calpe, S.A, 1987.
- ECHEVERRÍA, B. **Las ilusiones de la modernidad**, cap. 9, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*, segunda edición, Quito, Editorial TRAMASOCIAL, 2001.
- ECHEVERRÍA, B. En **Discurso crítico y modernidad, ensayos escogidos, cap. 1 Modernidad y capitalismo**. Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011.
- ECHEVERRÍA, B. **Vuelta de siglo, cap. 1, ¿cultura en la barbarie?** Ciudad de México, Ediciones Era, S.A. de C.V. 2010.
- ENGELS, F. **Dialéctica de la Naturaleza**. Editorial Problemas, Buenos Aires, S.A. 1949.
- ENGELS, F. **El origen de la familia, la propiedad privada y el estado**. Pekin, Ediciones en Lenguas Extranjeras. 1979.
- FANON, F. **Los condenados de la tierra, cap. 1, Violencia**. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2009.
- GAYAL, C.P. **Breve historia de los Mayas**. Madrid. Ediciones Nowtilus. 2011.
- GOBIERNO DE SUCUMBÍOS (2023). **Plan de vida del Pueblo Awa de Orellana**. Lago Agrio. Gobierno de Sucumbios. 2023.
- GUERRERO, A. (2010). **Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura**. Análisis históricos: estudios teóricos, Lima-Quito. Instituto de Estudios Peruanos (IEP)/Flacso-Ecuador. 2010.
- IMAZON. **A floresta habitada: História da ocupação humana na Amazônia**. Recuperado el 06/01/2024. Em: <https://imazon.org.br/a-floresta-habitada-historia-da-ocupacao-humana-na-amazonia/#:~:text=A%20hist%C3%B3ria%20de%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20da,mais%20complexas%20emergiram%20nessa%20regi%C3%A3o>. 2024
- LEVI-STRAUSS, C. **Le totemisme aujourd'hui**. Paris: Presses Universitaires de France. 1962
- LOCKE. J. **Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia**

- civil**, Madrid. Biblioteca nueva, Colección Clásicos del pensamiento, 2011.
- MARIÁTEGUI, J.C. **Ideología y política**. Lima. Biblioteca Amauta. 1986.
- MARIÁTEGUI, J.C. **Peruanicemos el Perú**. Lima. Biblioteca Amauta. 1986.
- MARIÁTEGUI, J.C. **Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana**. Caracas. Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**. Recuperado el 03/04/2024. En https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. 2024
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. **Convenio Número 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales**. Recuperado el 03/04/2024. En: https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@americas/@ro-lima/documents/publication/wcms_445528.pdf. 2024.
- RIBEIRO, D. **La civilización emergente**. En Nueva Sociedad Nro. 73, pp. 26-37. www.nuso.org. 1984.
- RIBEIRO, D. **Fronteras indígenas de la Civilización**. Barcelona. Editorial Siglo XXI. 1971.
- RIVAL, L. **The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest**, London. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1993.
- RIVAL, L. **Hijos del sol. Padres del Jaguar: los Huaorani de ayer y hoy**. Quito. Abya-Yala. 1996.
- RIVAS TOLEDO, A. **Sistema mundial y pueblos indígenas en la amazonía**. En: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales ICONOS, en www.flacso.com. 2023.
- RUBENSTEIN, S. **La conversión de los Shuar**. Quito. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 22, mayo, 2005, pp. 27-48 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. 2005.
- SAHLINS, M. **Economía de la edad de piedra**. Madrid. Akal Editor. 1983.
- Guerra. In. Diccionario Aulete em <https://www.aulete.com.br/guerra> acceso em 20/07/2023.
- SURVIVAL. **Los desheredados**. En www.survival.es/sobre/publicaciones. 2023.
- ZUÑIGA, N. *Historia de la independencia de América Latina*. Tomo I y II. Quito. Editorial Universitaria. 1975.