

**LA DESFAMILIARIZACIÓN DEL OTRO Y DEL UNO  
PARA REPENSAR LA VIOLENCIA Y LA INDIGENEIDAD AMAZÓNICA PERUANA**

by

Andrea Elvira Cabel García

B.A. in Literature, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

M.A. in Literature, University of Pittsburgh, 2014

Submitted to the Graduate Faculty of  
The Kenneth P. Dietrich School of Arts and Sciences in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2017

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

The Dietrich School of Arts and Sciences

This dissertation was presented

by

Andrea Elvira Cabel García

It was defended on

December 7<sup>th</sup>, 2017

and approval by

John Beverley, PhD, Distinguished Professor Hispanic Languages and Literatures

Jerome Branche, PhD, Professor Latin American Literature

John Markoff, PhD, Distinguished professor of Sociology

Dissertation Advisor: Gonzalo Lamana, PhD, Professor Latin American Literature

Copyright © by Andrea Elvira Cabel García

2017

III

**LA DESFAMILIARIZACIÓN DEL OTRO Y DEL UNO**  
**PARA REPENSAR LA VIOLENCIA Y LA INDIGENEIDAD AMAZÓNICA**  
**PERUANA**

Andrea Elvira Cabel García, PhD.

University of Pittsburgh, 2017

This research examines the persistence of violence towards indigenous Amazonians of Peru through this century. My analysis of the deep relationship between violence and invisibilization leads me to propose “defamiliarization” as a possible path to stop the violence against Amazonians. I contend that Amazonian violence has two basic forms: spectacular and everyday. The former consists of dramatic instances of open strife, like the Baguazo, an event that I analyze through three texts: a *Sentencia*, a testimony, and several interviews with the indigenous leader Santiago Manuim. I examine the latter, “everyday violence,” which describes general political indifference to the region through several communiqués from indigenous organizations, interviews with their leaders, and an analysis of *The Green House* by Mario Vargas Llosa. I contend that the root of both forms of violence lies in “invisibilization,” and by that I mean two seemingly opposed but reinforcing facts. On the one hand, the Amazonians are invisible to the rest of Peru, since they are largely absent from national history and literature. On the other hand, these absences facilitate the government's “hyper-visualization” of Amazonians. By “hyper-visualization,” I refer to the ubiquitous circulation of the image of Amazonians through tourist campaigns that misrepresent and stereotype them. The very limited research that exists casts Amazonians as victims, contributing to their invisibilization through the

obliteration of their voice. In that regard, I develop the concept “forestism” to analyze the complex forms of making them invisible. This dissertation seeks to challenge the aforementioned landscape by fleshing out the heterogeneous panorama of both forms of violence, as well as the diverse strategies employed by the Indians to confront them. Each chapter is a particular path to examine Amazonian peoples’ —agency— their own ways of making sense of their invisibility, and their own strategies for denouncing and confronting it, including irony, humor, and armed violence.

## TABLE OF CONTENTS

<b>1.1 LA MIRADA ROTA VS. LA DESFAMILIARIZACIÓN .....</b>	<b>23</b>
<b>1.2 LAS PARTES DEL CENTRO: NUESTRO CORPUS .....</b>	<b>38</b>
<b>2.1 INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>48</b>
<b>2.2 SOBRE LAS VOCES DE LOS COMUNICADOS Y LA VOZ DEL TESTIMONIO.</b>	<b>53</b>
<b>2.3 LOS COMUNICADOS DE LOS GUERREROS DEL LÁPIZ Y EL PAPEL .....</b>	<b>56</b>
<b>2.4 CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LOS COMUNICADOS .....</b>	<b>63</b>
<b>2.4.1 Primer texto: La carta de la Junta Directiva de Santa Rosa Serjali .....</b>	<b>65</b>
<b>2.4.2 Segundo texto: Comunicado de AIDSESEP sobre la carta previa. ....</b>	<b>72</b>
<b>2.4.3 Tercer texto: un Comunicado de AIDSESEP contra las excavaciones petroleras .....</b>	<b>80</b>
<b>2.4.4 Cuarto texto: Comunicado por el asesinato de líderes ashánikas.....</b>	<b>84</b>
<b>2.4.5 Nada es lo mismo, nada es igual .....</b>	<b>88</b>
<b>2.4.6 Las contradicciones entre los líderes indígenas .....</b>	<b>90</b>
<b>2.4.7 Quinto comunicado: ONAMIAP y las dobles invisibilizaciones .....</b>	<b>94</b>
<b>2.5 EL BAGUAZO Y LA MIRADA FORESTISTA.....</b>	<b>102</b>
<b>2.6 EL FORESTISMO POSITIVO Y NEGATIVO .....</b>	<b>114</b>
<b>2.7 EL TESTIMONIO VISUAL Y VERBAL DE LIOVIR SIN OJO.....</b>	<b>120</b>

<b>3.1</b>	<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>142</b>
<b>3.2</b>	<b>¿LO INDÍGENA Y SUS CARACTERÍSTICAS? .....</b>	<b>162</b>
<b>3.3</b>	<b>LA MODERNIDAD DE LOS AWAJÚN-WAMPIS DESDE LA VOZ DE SANTIAGO MANUIM .....</b>	<b>186</b>
<b>3.4</b>	<b>SANTIAGO MANUIM Y LAS CARACTERÍSTCAS DE LOS AWAJÚN-WAMPIS .....</b>	<b>191</b>
<b>3.5</b>	<b>¿EL ENFOQUE INTERCULTURAL? .....</b>	<b>207</b>
<b>3.6</b>	<b>EL ERROR DE COMPRENSIÓN ¿CULTURALMENTE CONDICIONADO?.....</b>	<b>220</b>
<b>3.7</b>	<b>REFLEXIONES FINALES .....</b>	<b>224</b>
<b>4.1</b>	<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>229</b>
<b>4.2</b>	<b>DE IZQUIERDA A DERECHA: LOS DEVENIRES DE MARIO VARGAS LLOSA .....</b>	<b>233</b>
<b>4.3</b>	<b>UNA LECTURA DEL MOVIMIENTO EN SU ESTRUCTURA .....</b>	<b>247</b>
	<b>4.3.1 Las cinco tramas de la novela.....</b>	<b>247</b>
	<b>4.3.2 La mirada clásica sobre su estructura.....</b>	<b>254</b>
<b>4.4</b>	<b>EL “OTRO” MOVIMIENTO A TRAVÉS DEL SISTEMA PRIMARIO Y EL INTERNO .....</b>	<b>261</b>
<b>5.1</b>	<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>278</b>
<b>5.2</b>	<b>“BONIFACIA: CHARAPA TONTA Y ARDIENTE.....</b>	<b>282</b>
<b>5.3</b>	<b>PRIMER MOVIMIENTO ÍNTIMO: “¿VES QUE NO SOY TONTA?” .....</b>	<b>285</b>

<b>5.4 SEGUNDO MOVIMIENTO ÍNTIMO: DE LA SELVA AL ARENAL .....</b>	<b>295</b>
<b>5.5. TERCER MOVIMIENTO ÍNTIMO: “LA SELVÁTICA: PRISMA QUE MULTIPLICA Y NUBLA” .....</b>	<b>296</b>
<b>5.6 CUARTO MOVIMIENTO ÍNTIMO: LA DOBLE CONSCIENCIA DE LA SELVÁTICA.....</b>	<b>303</b>
<b>5.7 DOS POR DOS: VIOLENCIA E INVISIBILIDAD .....</b>	<b>308</b>
<b>5.8 QUINTO MOVIMIENTO ÍNTIMO: “JUM: ¿EL INDIO IMPENSABLE DE MVLL? .....</b>	<b>320</b>
<b>5.8.1 La guerra de la que nace el Jum literario .....</b>	<b>323</b>
<b>5.9 SEXTO MOVIMIENTO ÍNTIMO: “PRIMEROS ENCUENTROS Y LA IMPORTANCIA DE LA “COOPERATIVA”” .....</b>	<b>326</b>
<b>5.10 SÉPTIMO MOVIMIENTO ÍNTIMO: “OTROS ENCUENTROS O EL DISCURSO DEL CUERPO” .....</b>	<b>339</b>
<b>5.11 ¿LA VENGANZA DE JUM? .....</b>	<b>345</b>
<b>6.1 LA POTENCIA DE LA DESFAMILIARIZACIÓN .....</b>	<b>357</b>
<b>6.2 NOS ESTAMOS OBSERVANDO AMBOS .....</b>	<b>366</b>
<b>6.3 Lazos.....</b>	<b>378</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>346</b>

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figure 1:</b> Carta de la Junta Directiva de Santa Rosa Serjali.....	57
<b>Figure 2:</b> Segunda carta de la carta.....	58
<b>Figure 3:</b> Comunicado de AIDSESEP en <i>La República</i> .....	63
<b>Figure 4:</b> Segundo comunicado de AIDSESEP en <i>La República</i> .....	74
<b>Figure 5:</b> Spot Marca Perú.....	120
<b>Figure 6:</b> Foto de Liovir. Marchantes organizados.....	122
<b>Figure 7:</b> Foto de Liovir. Los awajún escuchando las noticias.....	122
<b>Figure 8:</b> Esquema de movimiento en <i>La Casa Verde</i> .....	228
<b>Figure 9:</b> “Clase de antropología visual” (2015).....	318

## PREFACIO

Esta disertación es el producto de cuatro años de trabajo de campo intermitente y de más de siete años de contacto continuo con la Amazonía. Es decir, esta disertación no es producto únicamente de atender a clases, congresos, coloquios y de leer abundante material bibliográfico. Esta disertación me ha implicado viajes en canoa, peque-peque, barco, bus, avión, 4x4 y me ha sumergido en las situaciones más delirantes de mi vida. En ese sentido, conocer la Selva no ha sido fácil, porque esta no es una sola, sino que es múltiple y heterogénea. Digamos que no siempre hay ríos, el paisaje es muy variado y las comunidades son muy distintas entre sí. Por ello quisiera agradecer a quienes me han ayudado a integrarme a las distintas selvas que he conocido dentro de la Amazonía peruana, y a quienes me han ayudado, y mucho, a sobrevivir a todos mis viajes, y gestar este trabajo que aquí presento.

Agradezco primeramente al Centro de Estudios Latinoamericanos (CLAS) que me otorgó dos becas de trabajo de campo. Estas me permitieron viajar durante 6 meses completos, tres meses cada una, a la Amazonía a realizar diversas investigaciones: una a Iquitos y otra a Bagua. En cada viaje realicé un sinnúmero de contactos y de aprendizajes que transcribirlos sería, quizás, razón de otra tesis doctoral. Asimismo, quiero agradecer a mi departamento, que me dio una beca de investigación que utilicé no solo en la compra de libros, sino en viajar nuevamente por otros tres meses, los del verano del 2016, para reunir testimonios que ahora comentaré un poco más en

extenso. Agradezco también a la Universidad Ruiz de Montoya, que me becó en el 2012 para estudiar durante un año el Diplomado de Interculturalidad y Pueblos indígenas Amazónicos. En este diplomado desarrollé las primeras preguntas que darían forma a esta disertación, pero también aprendí a conocer la Amazonía desde otros lugares, específicamente, desde el lugar que ocupaban mis compañeros en el aula. Ellos eran en su gran mayoría, líderes indígenas de diversas comunidades, y ellos me inspiraron preguntas, y me ayudaron a entender en mayor complejidad lo importante que era conocer un poco más sobre la Selva. Mil gracias a mis excompañeros de clase y amigos: Felipe Shimbucat, Ketty Marcelo, presidenta de la Organización Nacional de Mujeres Andinas y Amazónicas (ONAMIAP), que me permitió colocar su testimonio en este trabajo, y a Marilen Puquio, miembro de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), que también me permitió entrevistarla por muchas horas.

Agradezco también a los amigos de Bagua Grande que me recibieron y me ayudaron a recorrer todos los caminos pensables y plausibles para conocer hasta el último suceso del Baguazo. Carlos Borja, director de la Radio La Voz, Segundo Herrera: abogado y gran conocedor de este conflicto, sin él nunca hubiera podido entender las distancias, los climas, la materialidad del conflicto mismo. A Jhon Estela también le debo las gracias. Él encarna uno de los peores lados del Baguazo: el de ser víctima sin haber participado de ningún bando. En esta ruta, quiero agradecer a mi (ex)compañera de viaje: Brenda Teruya. Porque ella cargó la mochila más pesada y me hizo más ligero el viaje, además de que confió en este proyecto tanto o más que yo.

De otro lado, la conversación continua con Shane Greene ha sido invaluable. Shane me ha ayudado no solo desde sus publicaciones, que he leído y que cito constantemente en esta disertación, sino desde nuestras conversaciones en las que discutimos y debatimos sobre diferentes puntos, sea por teléfono, por chat o personalmente. También agradezco a Orin Starn y Gerald Martin, grandes críticos con los que he intercambiado una fructífera comunicación y quines leyeron dos capítulos completos de esta tesis, el de la *Sentencia* y el de la estructura de *La casa verde*, respectivamente. Gracias por su apoyo y feedback.. Agradezco también al investigador Róger Rumrill, con quien me reuní varias veces y que me permitió trabajar en su biblioteca para entender mejor el tema de cómo funcionan las leyes para la Amazonía. Sin duda, un trabajo apasionante que jamás hubiera conocido si no hubiera sido por él. Agradezco también a Gil Inoach, respetado y muy conocido líder indígena que tuvo a bien dejarme entrevistarle y dejarme usar su nombre en este trabajo. Agradezco mucho también a Alberto Chirif, quien me ayudó mucho con materiales bibliográficos que si no me hubiera alcanzado, sin duda, nunca hubiera tenido. Y agradezco a todos los líderes indígenas y a otros miembros de comunidades que me han permitido colocar sus testimonios protegidos con seudónimos. Gracias por compartir conmigo recuerdos, angustias, historias y verdades.

No puedo olvidar a quienes aparecen en esta disertación y le dan forma y contenido. Agradezco a Santiago Manuim, que confió en mi trabajo, y en mí, como amiga y como profesional. Le agradezco todo lo que me ha contado, y le agradezco también a Liovir Tsajuput Anguash, “Liovir sin ojo”, con quien he desarrollado una amistad, y quien me ha entregado videos y audios

inéditos del Baguazo. Además de haberme permitido trabajar su testimonio en esta tesis y en otros artículos. Agradezco también a su compilador, Arturo Quispe, quien hizo realidad este testimonio al publicarlo y quien me concedió entrevistas que me permitió grabar y con quien estoy en contacto constante. Del mismo modo, agradezco a dos abogadas: Cruz Silva del Carpio, del Instituto de Defensa Legal, y Katya Pinedo, abogada penalista, defensora de 22 acusados en el proceso de la Curva del Diablo. En distintos tiempos y ocasiones me he reunido personalmente, he hablado por teléfono y chat con ambas. Sin sus valiosas explicaciones sobre la *Sentencia* y sin sus muy puntuales comentarios sobre este texto que es de carácter legal, trabajarlo hubiera sido mucho más complicado de lo que ha sido.

En un nivel más personal, no puedo olvidar a Doris Bayly, mi hermana, la mitad de mi corazón, que me conectó con la selva desde un comienzo, hace muchos años, y que más aún, me conectó con esto que es mi pasión: el pensar en el Otro y el intentar ser parte de un cambio social. Le debo a Doris mi más profundo agradecimiento por todo lo que ha hecho por esta tesis y por mí. A Gerardo Petsain, gracias por lanzarse conmigo en esa 4x4 a surcar todos los caminos necesarios para llegar a Nieva, por cuidarme en todo ese viaje, y por considerarme familia. Gracias a Carlos Diharce SJ, por todo su apoyo para conseguir material relacionado al Baguazo y sobre todo, para ayudarme a contactar a Santiago cuando la cobertura de los teléfonos no llegaba hasta esos lugares de Aguarunia. Asimismo, le agradezco mucho a Fernando Vílchez, director del documental *La Espera, historias del Baguazo*, con quien he tenido reuniones personales, y conversaciones por

chat Madrid- Pittsburgh-Lima que me han ayudado a comprender con mayor amplitud las causas y las consecuencias de este enfrentamiento.

Agradezco también, por supuesto, a mis profesores de la Universidad de Pittsburgh, he aprendido de todos ellos muchísimo, en cada curso y en cada conversación personal. No obstante, agradezco sobre todo al profesor Juan Duchesne-Winter con quien comparto el interés y el amor hacia la Amazonía, porque fue él quien me dio la entrada a la selva desde la academia hace ya más de cinco años. Asimismo, agradezco especialmente al comité de esta tesis, compuesto por profesores a los que admiro y respeto, como John Beverley, maestro al que he leído mucho y cito en esta disertación; al profesor John Markoff sociólogo que me permitió entender mejor la teoría detrás de los movimientos sociales, y al profesor Jerome Branche, con quien llevé varios cursos y con quien comparto un interés por pensar la alteridad y la diferencia.

*Last but not least*, agradezco a Bertha García, mi madre, que me ha inspirado mucho y que me ha ayudado en diversos aspectos de logística en mis trabajos de campo. Y en este espacio, que es el más personal de mis agradecimientos y de mi memoria, agradezco al interlocutor principal de este trabajo: Gonzalo Lamana, mi asesor. Gracias por ayudarme intelectual y emocionalmente desde hace más de tres años. Por leerme entrelíneas y porque creo que tú eres esa persona que en medio de otras tantas, realmente me entiende. Finalmente, gracias Marisol, por toda esa paciencia infinita que tienes conmigo, por todos los fines de semana, por ayudarme a sostener lo que está detrás de esta disertación, por acompañarme, y por todo esto que haces por mí sin pedirme nada a cambio.

Remember not to take what happens here as normal

James Clifford

## 1.0 INTRODUCCIÓN: LAS VIOLENCIA(S) DETRÁS DEL VELO

Is is thus imposible to view the “native” with fresh eyes (...)

The exotic is always already known.

Fatimah Tobing Rony. *The Third Eye*.

Luctuosos sucesos:- (...) El último ha sido *la matanza* en la Selva, *gracias a que chunchos de la edad preagrícola, ignorantes, primitivos y feroces*, fueron azuzados por comunistas y sinvergüenzas (...) No se atrevan a llamarme racista. *Para racistas, los chunchos*. Escuché las declaraciones de uno de ellos, *masticando apenas el castellano*, diciendo que habían muerto "cinco soldados, cuatro nativos y un mestizo" ¡Es decir! Ni los criadores de perros se atreverían a tanto. Recordemos también que *el organismo ese, el Aidesep o como se llame, se considera "interétnico", o sea, interracial*. Otro de estos *paleolíticos* mencionó la muerte de "tres nativos, cuatro soldados y un civil". ¿No es delicioso? *Tal como lo sospechaba, ahora resulta que los chunchos (¡perdón! nativos) no son "civiles"*. (...) *De modo que ya lo saben. Para aquellos que aún consideran a estas "etnias" como grupos humanos de gentes "buenas", "ingenuas" y "candorosas", les recuerdo que fueron estas mismas las que perfeccionaron el arte de reducir las cabezas de sus enemigos<sup>1</sup> y llevarlas en los cinturones de piel que sujetaban sus*

---

<sup>1</sup> “El arte de reducir las cabezas de sus enemigos” al que se refiere Bedoya son la elaboración de “tsantsas”. En el *Diccionario Amazónico* de Alberto Chirif, estas se definen de la siguiente forma: “Cabeza humana capturada en combate por pueblos del tronco jíbaro. El nombre designa también a la ceremonia en la que se presentaba este trofeo de guerra. Cuando se habla de cabeza reducida se piensa erróneamente que los huesos del cráneo pasaban por este proceso cuando en verdad era

*taparrabos*. Con los congresistas van a fallar. Ya esas cabezas no pueden reducirse más. *En todo caso, si los "nativos" no lo hicieron con los 25 policías que asesinaron y se comieron sus restos, fue solamente por falta de tiempo.* (...) Además, estos chunchos -a los que he visto luciendo camisetas Lacoste y politos<sup>2</sup> bien fichos<sup>3</sup>, así como zapatillas Adidas- *se niegan a que se explote el petróleo -que es propiedad de todos los peruanos- que ellos alegan se halla en "su" territorio. ¡Vaya concha!* Tampoco atracan<sup>4</sup> con la explotación maderera racional y por la misma razón. Y para remate, no quieren pagar impuestos. ¡Perfecto! *¿Cómo creen, infelices asesinos de policías, que funcionan las fábricas cuyos productos ustedes llevan encima? ¿Con agüita? ¿Cómo creen que se fabrican las medicinas y hospitales que ustedes reclaman gratuitamente?* En lo que a mí concierne... ¡váyanse a la mismísima, con taparrabos y todo! (...) *No sé qué espera Alan que no prepara a su FAP<sup>5</sup> con todo el napalm necesario.*<sup>6</sup> (*Diario Correo*. 13 de junio del 2009. Columna de opinión. Énfasis nuestro)

Esta extensa cita es un extracto de un artículo de opinión del periodista peruano Andrés Bedoya Ugarteche (1936-2012), quien lo escribiera para el diario limeño *Correo*. Su artículo, titulado “¡Pobres chunchos! Y otras torpezas”, fue impreso en un tiraje masivo<sup>7</sup> el 13 de junio del

---

solo la piel la que se reducía mediante la aplicación del calor” (287). En el libro *Upriver* el antropólogo Michael Brown explica un detalle más al respecto de las tsantsas: “For colonial officials, the most important trait of Jivaroans, aside from determined resistance to outside authority, was their practice of turning the heads of murdered enemies into fist-sized, smoke-blackened war trophies called *tsántsa* as part of a ritual to harness the enemy’s spiritual power. Every North American and European museum of natural history wanted tsántsa for its collection. A single item of material culture was instrumental in turning the Jivaro into icons of primitivism for the West” (43).

<sup>2</sup> Camisetas de manga corta

<sup>3</sup> Caros, costosos.

<sup>4</sup> “No atracan” o “tampoco atracan” significa que “tampoco aceptan”.

<sup>5</sup> FAP: Fuerzas Aéreas del Perú

<sup>6</sup> El artículo completo todavía se encuentra en línea en el diario *Correo*.

<sup>7</sup> Para tener una idea a lo que me refiero con “masivo” podemos referirnos a la lectoría de este diario por día en quince ciudades del Perú. Siguiendo el estudio detallado que ha publicado el “Estudio de la lectoría de diarios en Lima y 15 principales ciudades” (CPI) del 2016, que es el más

2009, apenas 8 días después del Baguazo, un enfrentamiento entre policías e indígenas amazónicos desarmados que dejó 33 fallecidos: “23 policías y 10 civiles, un policía desaparecido (Felipe Bazán), 205 personas heridas (172 entre indígenas y mestizos, 50 de ellos con impacto de bala, 33 policías); y más de 100 personas detenidas entre nativos y mestizos”<sup>8</sup>. Este artículo, que aún se encuentra vigente en la página web del mencionado periódico, en su momento recibió el máximo galardón dado por la ONG británica SURVIVAL al ser el artículo más racista del mundo<sup>9</sup>. Así las cosas, este representante de los discursos dados en el Perú del s. XXI sobre el indígena amazónico, nos permite elaborar respecto de dos temas que van de la mano y sobre los que desarrollamos la presente disertación: el primero es el de las representaciones que se producen sobre el llamado

---

actual, *Correo* ocupa el octavo lugar, en un alcance semanal, al ser leído por 132.6 mil personas. Vale la pena mencionar que si bien este dato es el 2016, en el 2009 es muy probable que su lectoría haya sido mayor. El estudio al que hacemos referencia encuentra disponible en su versión virtual en el siguiente link:

[http://cpi.pe/images/upload/paginaweb/archivo/23/LectoriaDiarios\\_2016.pdf](http://cpi.pe/images/upload/paginaweb/archivo/23/LectoriaDiarios_2016.pdf)

<sup>8</sup> Los datos son de Jorge Agurto, director de la web Servicios Indígenas (SERVINDI) que también los encontramos reproducidos en el extenso informe del líder indígena Jesús Manacés y la religiosa Maricarmen Gómez Callejas, titulado *La Verdad de Bagua. Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. El artículo de Jorge Agurto se encuentra en el siguiente link: <https://www.servindi.org/actualidad/132567>

<sup>9</sup> Encontramos en el artículo “El periodista con premio al artículo más racista exige medalla y diploma”, publicado en el diario *El País* de España, que Bedoya ironiza y comenta: “Espero que esa condecoración me la otorguen con medalla, diploma y en una ceremonia especial”. No obstante, la respuesta de SURVIVAL es mucho más concreta e irónica. Según el mismo artículo, “el ganador recibe un certificado con una cita del escritor de los indios sioux Luther Standing Bear, según la cual “el hecho de llevar años llamando salvaje al indio no le ha convertido en uno de ellos”.

“Otro” y el segundo es la consecuencia principal que deviene de estas: la violencia –incansable e ingente– que se produce hacia la Amazonía peruana y hacia los indígenas. Analicemos primeramente las representaciones que dibuja Bedoya de los “Unos” y de los “Otros”, para luego, relacionarlas con nuestra teorización –y lectura– sobre la violencia hacia los indígenas amazónicos peruanos, que son sobre los que él escribe, y que son sobre los que versa esta disertación.

En su artículo –apenas más extenso que– la cita que reproducimos, Bedoya describe el Baguazo, “el movimiento amazónico más grande de la historia reciente de Perú”, o “la masacre de Bagua”<sup>10</sup>, como también es conocido, como un enfrentamiento entre dos claros grupos: de un lado están los primitivos, más precisamente, señala a personajes del “paleolítico”, de la “edad preagrícola”, que son feroces, ignorantes y caníbales. Básicamente, animales con “taparrabos” que se enfrentan en su relato a otro sector de la población peruana que ha sido atacado, asesinado y *deglutido*, por ellos: se refiere a un grupo de policías que llegaron en helicópteros, armados con misiles, otras armas de fuego y bombas, para apagar la protesta de los awajún-wampis, el grupo indígena al que Bedoya nunca se dirige por su nombre, sino bajo el peyorativo “chunchos”.

La razón del enfrentamiento entre estos dos grupos la señala el periodista, aunque muy de costado y completamente subordinada a otro conflicto que para él, es mucho más evidente y

---

<sup>10</sup> También “la mayor lucha civil de la historia reciente de Perú” es como han llamado al Baguazo en el periódico *El Mundo* de España. Véase en el artículo “Los perros del hortelano muerden a Alan García” en la versión online del diario:  
<http://www.elmundo.es/elmundo/2009/06/11/internacional/1244692437.html>

relevante. Bedoya describe y se refiere a un conflicto que es tan antiguo como la conquista de América: para él, el enfrentamiento recae en el salvajismo e ignorancia de unos –los caníbales, claro– sobre otros, los civilizados que hablan “bien” el castellano, que no se comen entre ellos, y que de ninguna manera, reducen cabezas como lo hacen los Otros. Para el periodista, el reclamo de los indígenas amazónicos porque se les consulte *antes* de decidir si una minera ocupa su territorio y explota los recursos de este, es decir, porque se cumpla con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el que se estipula la ley de “Consulta Previa” firmada y ratificada por el Perú, no es tan relevante ni evidente, como el conflicto entre civilización y barbarie que claramente desarrolla en su texto. Dicho de otro modo: para Bedoya no es plausible que este enfrentamiento suceda porque los “salvajes” estén reclamando algo justo como el cumplimiento de su derecho, uno que además, es reconocido por organizaciones internacionales. En ese sentido, Bedoya no *ve*, o no puede ver, a los indígenas amazónicos como sujetos que son *como él*. Sujetos que hablan bien el castellano, que no reducen cabezas, que no se comen al otro ser humano de al lado, en fin, sujetos que están reclamando claramente, que se les vea justamente como él no los ve.

Así las cosas, pienso que el sociólogo afroamericano W.E.B DuBois opinaría que Bedoya no logra librarse del velo<sup>11</sup> que tiene en sus ojos, es decir, que no logra quitarse esa pantalla que

---

<sup>11</sup> Shawn Michelle Smith, autora de *Photography on the color line*, señala lo siguiente sobre el “velo”: “I would argue, the Veil is that which *dims* perception. The Veil functions as a kind of cultural screen on which the collective weight of white misconceptions is fortified and made

filtra la imagen y que la distorsiona siempre a su favor. O dicho de otra forma, que Bedoya ve lo que necesita ver, lo que justifica su lugar en el mundo, lo que le evita la incómoda posición de tener que pensarse de otra forma, de tal modo que ve en el *Otro* una distorsión de lo que este realmente es para que esto simplifique su forma de pensarse y de verse a sí mismo. En ese sentido, Bedoya estaría un poco ciego, primero, porque no puede verse a sí mismo como un sujeto semejante al que está describiendo de modo tan peyorativo y segundo, porque ve algo que no está realmente, sino que existe en tanto pertenece a una fantasía, a una distorsión provocada por una pantalla, por un velo. De este modo, lo que “realmente” son los indígenas es algo sobre lo que Bedoya *no podría* escribir. Hacerlo sería romper con la exterioridad que lo define a él como parte de un centro, digamos, sería romper esa pantalla o velo que tan cuidadosamente lo protege y que él acepta mantener frente a sus ojos. Permítanme explicar mejor a qué me refiero con esta forma de definir lo que está “fuera” de la visión de Bedoya.

Para el crítico Walter D. Mignolo, la “exterioridad”<sup>12</sup> no es un concepto que se refiera a un simple “afuera” sino a un afuera que existe para confirmar lo que está, metafóricamente, dentro.

---

manifest. *The Veil is the site at which white fantasies of a negative blackness, as well as fantasies of an idealized whiteness, are projected and maintained*” (40, énfasis nuestro).

<sup>12</sup> Mignolo elabora sobre este concepto en varios artículos y libros. Por ejemplo, en “Delinking” y en “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)”, y en “Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge”, entre otros artículos. En este último, el crítico señala respecto del pensamiento fronterizo o border thinking que “border thinking is the epistemology of the exteriority; that is, *of the outside created from the inside*” (énfasis nuestro). En su otro artículo “La idea de América Latina” lo define como sigue: “La exterioridad está dentro porque está fuera. Ese es el borde donde mora el pensamiento fronterizo y donde florece

En ese sentido, si los awajún-wampis no fueran salvajes, asesinos, caníbales, ignorantes, tal como los define Bedoya, ¿cómo deberían ser para definirlo a él como su opuesto? Es decir, si estos “chunchos” no fueran como el periodista los define, ¿qué los diferenciaría *realmente* de él? Y ¿si no fueran tan distintos como él nos los presenta, cómo se expondría frente a ellos? O mejor dicho, ¿cómo los presentaría? ¿Necesariamente como sujetos que deben ser eliminados? Después de todo, la cita y el artículo de Bedoya terminan penosamente. La sola mención al Napalm nos sitúa en una conclusión violenta que debemos presentar de la forma más clara posible. Bedoya acaba su artículo (como vemos en nuestra cita) aludiendo a la necesidad de desaparecer físicamente una imagen que le complica, unos cuerpos que amenazan la “interioridad” que representan los letrados, ciudadanos, civilizados, digamos, culturalmente “blancos”, como él mismo. Pero si esto resulta exagerado, extremo, e imposible en la realidad, permítannos explicar por qué Bedoya hace este movimiento textual y a qué alude en la historia peruana.

En la misma línea que el periodista, y tal como este le sugiere al presidente de entonces, Alan García, un presidente anterior a este, el arquitecto Fernando Belaunde, materializó la idea de desaparecer *realmente* a quienes complicaban esta labor de pensarse como uno *semejante* al Otro

---

la opción decolonial (...) No hay afuera sino que el pensamiento surge de la exterioridad (*la creación del afuera por el adentro*), esto es en la frontera”. Por mi lado, creo que Mignolo está dialogando directamente con Edward Said, quien señalara en su *Orientalismo* que este “respondió más a la cultura que lo produjo que a su supuesto objetivo, que también estaba producido por Occidente”. En esta línea, Said desarrolla todo un capítulo en el que demuestra que, por ejemplo, “conocer lo oriental”, producir conocimiento sobre ellos, era una forma de dominarlos, es decir, en nuestras palabras, de *saber más de ellos, que ellos mismos*.

con Napalm<sup>13</sup>? El antropólogo Stefano Varese escribió un artículo titulado “La nueva conquista del Perú”<sup>14</sup> en el que denunciaba al ex - presidente Belaunde Terry, como protagonista de uno de los eventos de mayor brutalidad hacia los indígenas amazónicos. Uno que Bedoya, muy cómodamente, invita a García a imitar. Cito en extenso a Varese:

Yo denunciaba al Presidente Belaunde Terry y su gobierno genocida y lo responsabilizaba personalmente de crímenes contra la humanidad. Belaunde había ordenado personalmente a la Fuerza Aérea Peruana –FAP– el bombardeo con bombas incendiarias y el ametrallamiento de las aldeas matsés (mayoruna) de tres de los cuatro clanes que vivían por el lado peruano en la zona del río Yaquerana. El cuarto clan se encontraba al otro lado de la frontera con Brasil y se salvó de los bombardeos. La International Petroleum Company (desde Talara) había ayudado a la FAP a construir bombas incendiarias del mismo tipo que el ejército de los EEUU estaba usando en Vietnam. Helicópteros de los EEUU habían sido enviados desde

---

<sup>13</sup> Siguiendo al Diccionario de la Real Academia de la Lengua, el “Napalm” es una “Sustancia inflamable, a base de gasolina en estado de gel, usada en lanzallamas y en bombas incendiarias.

<sup>14</sup> El título de su artículo, claramente visibiliza la conocida frase de Belaunde, quien señalaba que debía efectuarse una “Conquista del Perú por los peruanos”. Esta fue su forma de entender el *conocer* la selva. Conquistarla. Un artículo valioso que retoma el tema del genocidio perpetrado por Belaunde y del que apenas se habla y se discute en la esfera académica peruana fue escrito por el periodista Lenin Quevedo para la página de Servicios Indígenas (SERVINDI). Se titula “El genocidio perpetrado por Fdo. Belaunde contra los mayorunas”.

el Comando Sur en Panamá para apoyar a la FAP. *El bombardeo indiscriminado de civiles indefensos, de hombres, mujeres y niños había sido presentado por la prensa como un acto heroico de los aviadores de la FAP en lucha contra la barbarie y el salvajismo de los selvícolas. (...) No había sido la primera vez que los pueblos indígenas de la Amazonía habían sufrido los ataques militares más descarnados, ni sería la última vez.* En 1964 y 1965 los militares habían reprimido a fierro la insurgencia marxista del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en la selva centro sur, causando bajas de guerra entre la población asháninka y posiblemente machiguenga. (2011: 24-25, énfasis mío)

Como es notorio, pensar a los indígenas amazónicos como salvajes, como bárbaros que deben ser violetamente tutelados e incluso, desaparecidos físicamente, no es una novedad de Bedoya. El periodista reproduce palabras, expresiones, en suma, construcciones, que en el Perú son muy bien conocidas sobre los indígenas amazónicos. La guerra entre civilización y barbarie, el controlar al Otro con formas profundamente violentas, como el lanzarles, directamente al cuerpo, bombas de Napalm, no es simplemente una referencia metafórica desafortunada de Bedoya, sino que es un recuento histórico que invita intencionalmente, a volver a hacer lo que ya se hizo, y a evidenciar, con ello, que se piensa que el Otro sigue siendo tal cual fue en esos años, para marcar, con ello, que, por lo tanto, el peligro que estos representaron sigue siendo el mismo.

En suma, Bedoya no nos dice nada nuevo de sus Otros –los que él construye–ni de los policías, ni mucho menos de él como un civilizado que se indigna frente al comportamiento de unos ignorantes con taparrabos. ¿En qué se diferencian los awajún-wampis de los mayorunas de hace treinta años en el contexto del bombardeo de Napalm? O siendo más extremos, ¿en qué se diferencian estos dos grupos de los que Colón conquistó en su momento? Pareciese que todos fueran iguales, y que por ende, fueran bien conocidos. En ese sentido, las palabras de Bedoya no contribuyen a entender *de otra forma* ni el conflicto, ni los sujetos a los que se está refiriendo. Justamente por esto, este no es un texto que se queda únicamente en demostrar las representaciones de Unos sobre Otros, sino que demuestra claramente las consecuencias de estas: básicamente, que es muy fácil hablar del bombardeo hacia civiles desprotegidos en pleno contexto de un enfrentamiento como lo fue el Baguazo. Un enfrentamiento en el que, como en los años 60, cuando se produjo el bombardeo con Napalm, los indígenas amazónicos estaban desarmados y desprotegidos, mientras que las “fuerzas del orden” los atacaban salvajemente. Así las cosas, Bedoya no tiene problemas en invitar a repetir este gesto de abuso, ocho días después de que los awajún-wampis fueran masacrados en el Baguazo. A su invitación abusiva le sumamos el apoyo del diario *Correo*, que lo publicó en un amplio tiraje, y que, hasta hoy, ocho años después, le da tribuna en su página web, en un simbólico poder virtual que llega a cualquier lugar con conexión a internet.

Con todo esto, la violencia verbal de Bedoya, que alude a una violencia física, y que a su vez, rememora una violencia histórica, es bien avalada. Nos preguntamos qué permite que sea tan

fácil para Bedoya expresarse así de los awajún-wampis, ¿los conoce realmente? O, ¿qué es lo que sabe de ellos? ¿Qué sucede en el Perú que es tan fácil, permitido e incluso, avalado, hablar del exterminio de otros públicamente? Debería ser increíble que se incite a efectuar masacres; no obstante, en el Perú esto sucede cada vez que los indígenas amazónicos efectúan algún reclamo o protesta pública<sup>15</sup>. A partir de esto, sostenemos que ver *veladamente* a los amazónicos, es decir,

---

<sup>15</sup> No es que Belaúnde y Bedoya estén solos. Mientras escribimos estas líneas, las respuestas públicas que han recibido los indígenas achuar y kichwas peruanos a su muy justa protesta por su reclamo de Consulta Previa al lote 192 de petróleo, que está en su territorio, son, una clara invitación a una masacre tal cual la gestó Belaunde, y tal cual la rememora Bedoya. El lote 192, el más grande del país, del que se extraen diariamente 11 mil barriles de crudo, y que está en su territorio, en Andoas, Loreto fue explotado por 46 años por diversas empresas petroleras que no se hicieron cargo de los derrames que, resumiendo, afectaron profundamente al territorio, al medio ambiente, y a la salud de los nativos. Actualmente, vencidos los 46 años de *esa* licencia, el gobierno peruano quiere entregar el lote por 30 años más a otra empresa. Los nativos reclaman su derecho de Consulta Previa, y piden, con ello, que se explote con responsabilidad, que se curen los daños que se han hecho en los años anteriores. Piden, en fin, garantías justas y mínimas para sus vidas. A los 15 días que los nativos paralizaran el lote, porque sus reclamos no fueron tomados en cuenta por ningún representante del gobierno, el 30 de setiembre del 2017, mientras escribimos esta disertación, una página de Facebook muy popular (45 mil seguidores) informó sobre el paro de los nativos que tomaron el lote. Al respecto, lo que respondieron en amplia mayoría las personas que leyeron esa información fue, entre otros comentarios los siguientes:

- “[Qué] espera el gobierno en empezar a matar a esos vividores, que envié al ejército y ya está. Csmr [conchas de sus madres] les gusta vivir así”
- “Deberían de meterlos en una poza y enterrarlos vivos, nativos sinvergüenzas, aprovechadores”
- “Como creció Norteamérica.....exterminándolos y se acabó” (Tomado de la recopilación de Renato Pita)

Lo que los cientos de comentaristas escribieron –nosotros solo seleccionamos a tres– es exactamente lo mismo a lo que apelan Bedoya y Belaunde. “Exterminarlos”, “Meterlos en una poza y enterrarlos vivos”, “que les envíen al gobierno”

distorsionadamente, como hemos señalado líneas arriba, nos lleva a proponer que *no verlo* en su complejidad (con contradicciones, matices) es una gran parte del problema que sostiene y alimenta la violencia que se ejerce contra de ellos. Asimismo sostenemos que los amazónicos se enfrentan a una forma compleja de violencia, digamos, una que es doble. A la primera de estas dos formas la llamamos “violencia espectacular”, y la podemos identificar en los enfrentamientos cuerpo a cuerpo, como las masacres, las torturas o los ataques físicos que han enfrentado por parte del Estado vía las fuerzas armadas peruanas y, sobre todo, de las empresas privadas. Un ejemplo de esta primera forma de violencia la encontramos en el bombardeo de Napalm que señala Bedoya, o el mismo evento que él critica: El Baguazo. Los eventos históricos como este o el bombardeo con Napalm implican un enfrentamiento en la esfera pública en la que los cuerpos de los indígenas amazónicos fueron muertos, heridos y desaparecidos. En esta línea, otro ejemplo de la violencia espectacular podrían ser los 40 mil indígenas amazónicos muertos en las masacres por la fiebre del caucho<sup>16</sup>, que cronológicamente no pertenece a la etapa que analizaremos; pero que, por su gravedad y magnitud nos sirve para ejemplificar de qué hablamos cuando hablamos de violencia física.

---

<sup>16</sup> Hemos tomado este dato del libro *Selva y Sombra* (2017) del estudioso Roger Rumrill, quien señala lo siguiente: “El convulso ciclo del caucho cobró la vida, según el historiador Jorge Basadre, que basa su cálculo en el trágico testimonio del juez Carlos A. Valcárcel de su libro *El proceso del putumayo*, de más de 40 mil indígenas amazónicos” (20)

Pero no solamente se les violenta de modo público, a vista y paciencia de todos. La segunda forma de violencia la hemos llamado “del día a día” y, aunque es menos evidente que la anterior, no es, por ello, menos efectiva. En ella no interviene un contacto físico directo como en el caso de las masacres o torturas. La violencia del día a día implica más bien un “dejar morir” al otro, es decir, recurriendo a Michel Foucault, un ser-parte-de su muerte, de su sufrimiento, pero no “directamente”, sino mediante la ausencia. En ese sentido, uno de los principales actores de esta segunda violencia es el Estado peruano, quien debería garantizar los mismos beneficios (acceso a la salud, por ejemplo) a todos sus ciudadanos, pero que, en el caso de los amazónicos, prefiere *no ver* sus necesidades, aunque estas sean urgentes. Un ejemplo lo encontramos en el hecho de que el 70% de niños menores de 5 años de las comunidades Machiguengas asentadas dentro del Parque Nacional del Manu tienen una desnutrición crónica, y están muriendo día a día sin que se haga nada al respecto. El dar la espalda a esta realidad y no hacer nada o hacer muy poco al respecto es otra forma muy particular de ejercer la violencia. Un ejemplo muy específico tomado de la silenciosa muerte de los niños machiguengas lo encontramos en la investigación del periodista Jack Lo Lau, en su artículo “Comunidad Machiguenga lucha por sobrevivir dentro del Parque Nacional del Manu”, publicado por la revista *Mongabay* en el que el periodista nos comenta lo siguiente:

Cuando Rubí murió nadie fue a su entierro. Con tan solo un mes y medio de edad se enfrentó a la indiferencia. Los dos días anteriores había estado con fiebre y gripe.

Su madre Mariluz Mambiro, de ojos rasgados y pelo negro azabache, la cargaba

entre sus brazos mientras le colocaban ajos, cebollas y vick vaporub para controlar la fiebre que no le bajaba con nada. Rubí estaba tan agotada y débil que ni lloraba. A las 11:30 de la noche, mientras todos dormían, se escuchó un barullo y voces indescifrables para cualquier extraño, pero el desencajado rostro de Mariluz no aceptaba adivinanzas. Rubí había muerto. Al día siguiente, no hubo velorio. Mariluz y su esposo Raúl Shirikianki la envolvieron en unas telas y la enterraron en privado junto a algunas ropitas que había usado en su corta vida (...) Al día siguiente, *el responsable de salud en la comunidad, en la posta de Yomibato, aunque fue llamado por radio, no llegó a Cacaotal para constatar la muerte de la niña y atender a los demás enfermos. Solo envió cinco cajas con medicamentos acompañados de cinco recetas que indicaban las dosis que debían tomar las personas cuando tuvieran gripe, tos o diarreas*<sup>17</sup> (Énfasis nuestro).

Nadie en el resto del Perú se enteraría sobre la muerte de Rubí, ni de la muerte de los otros niños que le siguieron. Y de hecho, nadie sabe tampoco que la muerte de estos niños responde a la *actitud* que tuvieron los representantes del Ministerio de Salud, que enviaron medicinas a pacientes a los que no habían examinado. Los niños siguen muriendo al día de hoy, aunque el Ministerio señala que esto es “una exageración”, y las 5 cajas de pastillas que enviaron son la expresión material, física, de su ausencia, y de su absoluto desgano por la vida del otro que es más vulnerable, y sobre

---

<sup>17</sup> Idem.

el que se supone, deberían garantizar un mínimo cuidado. Esta es la violencia del día a día, aquella que no tiene la visibilidad de los enfrentamientos con armas y bombas, y que sin embargo, funciona como una (muy efectiva) masacre silenciosa.

Respecto de estos eventos (el Baguazo, el bombardeo con Napalm, la muerte silenciosa de los niños machiguenga, entre otros acontecimientos), la antropología es la única práctica académica que se ha detenido a elaborar e investigar sobre la violencia espectacular y del día a día hacia la Amazonía y hacia los indígenas amazónicos. Algunas publicaciones relevantes que exponen, informan y desarrollan este tema son *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo* (Eds. Chirif y Chaparro, 2009), una recopilación de seis artículos de diferentes autores, en los que se estudia diferentes ángulos sobre cómo el boom cauchero incentivó la configuración de varios de los estereotipos sobre el indígena amazónico. También, *El Indígena y su Territorio son uno solo* (1991) y *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía* (2007) de Alberto Chirif, son trabajos que exponen la problemática de la tierra para los indígenas. Es decir, el valor que ellos le dan a su territorio versus el valor que le dan las empresas extranjeras y el Estado peruano, que buscan expropiarlos. De otro lado, el antropólogo Óscar Espinosa ha publicado interesantes artículos y libros sobre la violencia hacia los ashánikas<sup>18</sup> durante los años de la guerra interna peruana (80-

---

<sup>18</sup> Los asháninka constituyen el pueblo indígena amazónico demográficamente más numeroso del Perú. Este pueblo ha sido también conocido con el término *campa*, denominación que muchos asháninka han rechazado por asociarla a connotaciones peyorativas. En su lugar, prefieren

2000) en los que incluye los mecanismos de respuesta que tuvieron para defenderse frente a los ataques senderistas (1993; 1995; 1996; 2016). Más recientemente, Espinosa, como el antropólogo francés Jean Pierre Chaumeil (2014), ha publicado textos en los que expone y analiza las políticas indígenas como otra forma de responder a la violencia (Espinosa 2001, 2009). No obstante, sus aportes, tal como los de Chirif y Chaparro, o los de otros antropólogos (Varesse, 1968; Weiss, 1975; Mallon, 1985; Trapnell, 1982; Barclay y Santos Granero, 1980; Gasché, 1982; 1983; Rumrill, 1983, 1984; Fernández y Brown; 2001; Surrallés, entre muchos otros), que tratan de una u otra forma el tema de la violencia espectacular y del día a día, no contribuyen a desmontar las representaciones que se ejercen sobre los amazónicos ya que no proponen ideas o formas para pensarlas *de otro modo*. Así las cosas, en todos los artículos o libros a los que nos enfrentamos se recomienda, se pide, se alerta que se salga de dichas dicotomías. No obstante, no se profundiza en *cómo* se puede conseguir esto. Nuestra propuesta teórica pretende llenar este vacío aportando una posibilidad de repensar al Otro y con ello, de problematizar la rigidez de la dicotomía entre las alteridades Uno/Otro desde la misma agencia del Otro. Es decir, visibilizándolo como él mismo se muestra: como un sujeto más complejo de lo que ha sido tradicionalmente representado.

---

denominarse asháninka, que puede traducirse como ‘gente’, ‘paisano’ o ‘familiar’ (...) El pueblo asháninka vive principalmente en el área que se extiende entre las laderas orientales de la Cordillera de los Andes y el alto Yurúa, que abarca zonas de los pisos ecológicos de selva alta y de selva baja de los departamentos de Junín, Ucayali, Huánuco, Cusco, Pasco y Ayacucho. Según datos obtenidos por el Ministerio de Cultura, la población de las comunidades asháninka se estima en 114,1834 personas. (Base de datos de Pueblos Indígenas u Originarios. En línea)

No obstante, *visibilizarlo* como señalamos, ya es de por sí, una labor compleja puesto que las representaciones tradicionales de los amazónicos (i.e caníbales, salvajes, reducidos de cabezas, etc.), que han contribuido a que se instaure o se naturalice la violencia hacia ellos, se sostienen en una mirada velada. Y este velo funciona de modo complejo, digamos que no simplemente “nubla” la vista de quien observa al Otro, sino que tiene todo un contexto que lo avala. Este contexto que permite que el velo funcione tan efectivamente, se da en paralelo a los aportes de la antropología. Es decir, paralelamente al circuito académico de la antropología, existe una realidad más amplia que es la que alimenta y naturaliza la mirada distorsionada que sale del velo. Nos referimos a la invisibilidad del sujeto amazónico en el contexto y en la historia peruana. Puede resultar contradictorio señalar que un gran grupo humano que es violentado públicamente como sucedió en el Baguazo sea “invisible”, pero nos referimos con esto a la segunda de las dos formas como entendemos que funciona la invisibilidad. Permítanme explicar ambas formas y sus funcionamientos. Con la primera nos referimos al hecho de que el amazónico es mostrado como una curiosidad, como un ser de otro tiempo, como se ve, por ejemplo, en las publicidades de PROMPERU, (2008, 2012), -un organismo técnico especializado adscrito al Ministerio de Comercio Exterior y Turismo peruano-. Este fenómeno, que llamamos “hipervisualización”, se manifiesta en el aeropuerto internacional Jorge Chávez, de Lima, por ejemplo, donde lo único que se ve de la selva son sus bondades, entre ellas, la existencia del buen salvaje. Recuerdo que por cinco años seguidos que regresé de Pittsburgh a Lima, me esperaba en la entrada a mi país, un cuadro de un gran chamán amazónico, que con los ojos cerrados, con plumas en la cabeza, rodeado

de una verdosa oscuridad, soplabla “algo”, y me invitaba a conocer la selva. A su costado estaba otro cuadro en el que se veían inmensos ríos limpios, con canoas y con papagayos. Todo era armonía y básicamente me proponían el edén a un click: Lan o Avianca ofrecían promociones para ir a visitar al chamán que me soplaría “algo” y me contagiaría de su magia. Todo esto era lo que se hipervisualizaba y se superponía a lo que estaba pasando: los muchos derrames de crudo, las miles de muertes silenciosas por desnutrición, o por las epidemias de sida, y todo esto después del Baguazo del 2009. Todos estos eventos dramáticos parecían no existir, aunque lo que sí existía y de modo hipervisualizado era *esa* Amazonía y *esos* amazónicos que el Estado peruano me estaba proponiendo. A esto me refiero con la primera forma de invisibilizarlos: con mostrarlos y mucho, obliterándolos en su complejidad y omitiendo toda la violencia que estaba ocurriendo al unísono de dichas imágenes<sup>19</sup>.

La segunda forma de invisibilizarlos es un poco más evidente para cualquier peruano que haya nacido y crecido en el Perú y explica la efectividad de la hipervisualización. Permítanme

---

<sup>19</sup> Al respecto, hubiera sido interesante, por ejemplo, colocar la imagen de Eduardo Nayap, primer congresista awajún, vestido de sastre y con su corona de plumas, como siempre se presentaba, invitando a visitar su región amazónica. Esto hubiera sido más coherente que el chamán soplador, pero por supuesto, esto no sería parte del negocio de la hipervisualización. No vendería, no sería atractivo colocar a un indígena que sea como Uno. Colocar a Nayap sería hablar en *otros términos* del nativo. Así pues, lo conveniente es mostrar a alguien *como* Nayap pero del que el gobierno - que es quien hipervisualiza generalmente- rescata únicamente su “mínimo común divisor”, usando una metáfora matemática para referirnos a lo que tiene este en común con todos los demás amazónicos: determinados rasgos físicos, por ejemplo. Eso es lo que se explota, se maximiza y se relaciona con los prejuicios antes expuestos.

explicarme. El indígena amazónico no ha estado incluido en ningún texto escolar ni de educación básica ni de educación secundaria, como un actor político, como un sujeto con agencia, como un sujeto con historia capaz de autorrepresentarse y tampoco aparece inserto en la Historia peruana, con mayúscula. Es decir, si desde la antropología aparece como un objeto de estudio, y con ello, al menos, algo se puede saber de él, no hay otros espacios en los que el amazónico sea incluido de forma relevante y protagónica. Dicho de otro modo, han sido borrados desde los inicios de la historia del Perú. No se sabe de ellos o de la selva ni lo mínimo ni lo aceptable. De ahí que hipervisualizarlos sea una empresa “sencilla”. Después de todo, mentir o distorsionar sobre lo que se desconoce es algo que no implica tanto esfuerzo, a comparación de hacerlo sobre algo que es bien conocido. En esos términos, el indígena peruano no es “bien conocido”, sino que no tuvo siquiera un indigenismo<sup>20</sup> como aquel paternalista, cruel, o que con cierta justicia protegiera y hablara del andino.

---

<sup>20</sup> Siguiendo la sección, “Indigenismo al poder”, de *La utopía arcaica*, MVLL define al indigenismo como una ideología que no solo fue literaria y artística, sino que también fue ideológica y que tuvo un fuerte papel en las ciencias sociales. Señala que su apogeo se dio entre 1945 y finales de los años 50 y que durante esos años se organizaron diversos esfuerzos muy relevantes. Entre ellos, en el 46, se organizó el Museo de Cultura, una institución que “propició exposiciones, seminarios y la publicación de libros y revistas que dieron impulso a los estudios indigenistas, tanto en la investigación del pasado arqueológico como en el estudio de las comunidades indígenas y la cultura andina” (367). Al mismo tiempo, se creó el Instituto de Etnología de la Universidad San Marcos, “motor de los estudios de tema indígena”. También, en 1945 se publicó el *Diccionario folklórico del Perú* y en 1947 se creó en el Ministerio de Educación la Sección de Folklore, dirigida por Francisco Izquierdo Ríos. En 1951 se formó en Cusco, - dirigidos por Efraín Morote Best- el grupo “Tradición”, grupo de rescate y divulgación del acervo folclórico serrano, y en el 43 Luis E. Valcárcel inicia la publicación de una ambiciosa *Historia de*

Este fenómeno de des-conocimiento que protege y sostiene el borramiento de los indígenas, “invisibiliza” sus reclamos, y la justicia de estos en el Baguazo, puesto que quienes lo sostienen, *no existen*, o dicho de otro modo, “no son bien conocidos”. A esto nos referíamos cuando señalábamos que el Baguazo implicó el ataque a un grupo de seres “invisibles”, sujetos que no pertenecían a la “nación”, que no eran considerados como “parte de”. Pero borrarlos y mantener su enmendadura se sostiene en un circuito que promueve a ignorancia. Este circuito contrasta con todo lo que los antropólogos vienen publicando, pero es que sus materiales no llegan a los colegios, ni a los institutos, ni a las universidades. O si llegan, sobre todo a estas últimas, posiblemente se quedan en las bibliotecas, y se hace poco con ellos. Por supuesto, que sus libros no lleguen o que si llegan no se haga nada con ellos, es parte del contexto que, como habíamos mencionado, favorece la salud y fortaleza del velo que cubre la mirada hacia los amazónicos. Veamos un poco más de cerca del circuito que favorece el borramiento de los indígenas amazónicos, a través de un ejemplo.

En el área académica de la literatura, especialmente relevante para estudiar las representaciones, encontramos cómo funciona el borramiento. En esta área encontramos una suerte de trípode, o tres lugares en los que son borrados: la academia, la literatura (escritura) y el circuito de enseñanza. Paso a explicarlos sucintamente. Respecto del primero, hay muy poco escrito desde

---

*la cultura antigua del Perú*. En todas aquellas iniciativas artísticas y académicas, el amazónico no estuvo incluido.

la crítica literaria sobre la literatura amazónica peruana<sup>21</sup>, de hecho, esto obedece a hay poca producción literaria que salga de la Amazonía misma y porque dicha producción no es del todo asequible. Aquí nos centramos en nuestro segundo punto, el de la invisibilización de los indígenas amazónicos como protagonistas o agentes en la literatura amazónica. Por ejemplo, en las clásicas novelas *Sangama* (1942) y *Selva trágica* (1956) de Arturo D. Hernández, el indígena no aparece sino exotizado y muy brevemente. Sucede lo mismo en los pocos cuentos que encontramos publicados en la década del 60 de Germán Lequerica, Víctor Morey, Juan Ramírez Ríos, Manuel Tunja, Humberto del Águila, Arturo Burga Freitas, entre otros autores<sup>22</sup>. Asimismo, encontrar estos textos no es simple. No solo porque no hay ediciones actualizadas, sino porque sus únicas ediciones se encuentran en la biblioteca amazónica, en Iquitos, a una hora de vuelo de Lima. El hecho de que sea imposible encontrar este material en librerías de Lima refleja la falta de un público que se interese en leerlas. Y con ello, la falta de editoriales que quieran colocarlas en las ferias y en librerías. Finalmente, en nuestro tercer punto, el de la enseñanza, son pocas las universidades que enseñen cursos relativos a la Amazonía. Si desde la antropología hay un espacio

---

<sup>21</sup> Jorge Luis Roncal en su artículo “El campo (amazónico) a la ciudad. Literatura amazónica y crisis del canon dominante” realiza un extenso y minucioso acopio sobre revistas, periódicos, editoriales, antologías de narrativa y poesía que marginalizan a la literatura amazónica en el ámbito académico en general.

<sup>22</sup> Ninguno de estos autores son incluidos ni en los colegios ni en los syllabus de los cursos de literatura universitarios. Conocerlos implica investigación.

más consolidado por las investigaciones desde la literatura<sup>23</sup>, solo dos universidades en Lima ofrecen cátedras sobre literatura amazónica: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya. A diferencia de ellas, irónicamente, en la Universidad de la Amazonía, en Iquitos, las cátedras son mínimas<sup>24</sup>. Dejando de lado a este gran grupo de agentes que obvian la visibilización de la Amazonía y de los indígenas, hay algunos pocos escritores que escriben sobre este espacio (Rumrill, 2015, 1992; Virhuez, 2012, entre otros) centrándose en la presencia indígena. Entre ellos, resalta el nobel peruano Mario Vargas Llosa, de quien analizaremos una de sus novelas, *La casa verde*, a lo largo de dos capítulos de esta disertación.

Con todo esto, queremos demostrar que la vinculación entre ambas formas de invisibilizar y de violentar a los amazónicos, demuestra un fenómeno complejo y cíclico, es decir, que se repite y se renueva constantemente. Nuestro objetivo es mostrar e interrumpir este ciclo de encubrimientos con el fin de visibilizar al amazónico de un modo complejo para con ello, de

---

<sup>23</sup> Al respecto, Roncal comenta: “En lo relativo a la currícula, recordemos que recién a finales de la década del 70 en San Marcos se incorpora como curso, en el plan de estudios, “Literaturas orales del Perú”, bajo el impulso de los maestros Hildebrando Pérez y Santiago López Maguiña” (185). Aunque de mérito enorme, la incursión de estas materias es bastante reciente. Más aun en el caso de la Universidad Ruiz de Montoya, yo pertenezco a la segunda promoción de estudiantes del Diplomado de Interculturalidad y Pueblos Indígenas amazónicos, instaurado en el año 2011.

<sup>24</sup> A decir del profesor de literatura amazónica Manuel Marticorena: “Igual [que en las universidades de la capital] sucede en las universidades amazónicas, donde siguiendo las normas educativas establecidas por el centralismo, [a la literatura amazónica] la desprecian e ignoran, a tal punto que la niegan”

contribuir a que se detenga la violencia hacia los amazónicos. Así, esta disertación presenta cuatro caminos, o cuatro capítulos en los que re-leemos y re-entendemos *de otra forma* a los indígenas amazónicos y a la Amazonía misma. Cuatro formas para verlos detrás del tupido velo, y en esa línea presentamos formas de pensar en el amazónico, en sus problemáticas y en la Amazonía misma, que no han sido tomadas en cuenta por los científicos sociales que se han interesado por pensar en el fenómeno de la violencia, mas no en lo que lo sostiene y lo alimenta. La mirada. Incluso la mirada de ellos mismos. Permítanme desarrollar estas ideas.

## 1.1 LA MIRADA ROTA VS. LA DESFAMILIARIZACIÓN

En su ensayo, “La tradición autoritaria: Violencia y democracia en el Perú” (Lima, 1999), Alberto Flores Galindo señala, con razón, que el Perú es un país en el que “unos son más iguales que otros” (12), un país en el que “predominan las exclusiones” (26), y que Lima, su capital, es una ciudad demasiado grande, habitada por murallas<sup>25</sup>, en la que se busca “evitar la imagen

---

<sup>25</sup> En el subacápite “Un país archipiélago” perteneciente al capítulo 9 de *La utopía arcaica*, titulado “La costa es el anti-Perú”, MVLL–aunque no le guste, como Flores Galindo– identifica a la sociedad peruana bajo la imagen de un “archipiélago”, como un territorio cortado por murallas. Cito: “Pero esta muralla entre indios y blancos es apenas una, entre otras muchas que hacen de la sociedad peruana, todavía ahora, a las puertas del siglo XXI, un archipiélago de etnias y culturas separadas por prejuicios...” (166). Nos llama la atención la coincidencia en las imágenes que utiliza MVLL para hablarnos la imagen “compartimentada” a la que aludimos por

incómoda del pobre” (27). Así las cosas, como hemos descrito, nuestro trabajo se interesa por pensar en la desigualdad, o, dicho más puntualmente, se interesa por explorar la violencia que la sostiene, la violencia que deviene de ella, y la que alimenta la lógica irracional que la mantiene *in crescendo* hacia un espacio particular: la Amazonía peruana<sup>26</sup> y sus habitantes, los indígenas amazónicos, desde finales del s. XX hasta lo que llevamos del s. XXI. En esa línea, la extensa cita de Bedoya con la que abrimos esta introducción, encarna, en su amplitud e intensidad, la geografía de un territorio físico e ideológico profundamente compartimentado, o diríamos, con Franz Fanon, visiblemente roto<sup>27</sup>.

---

nuestro lado desde Fanon, así como también a la imagen de las murallas que separan a unos de otros.

<sup>26</sup>En el artículo “Liderazgo en movimiento. Participación política indígena en la Amazonía peruana” el antropólogo francés Jean Pierre Chaumeil, nos acerca a la Amazonía física a la que nos estamos refiriendo. Citamos a Chaumeil: “La Amazonía peruana tiene una superficie de 782.820 km<sup>2</sup> y representa el 60.9% del territorio nacional. Su tasa de deforestación es del 20% y la cantidad de población en su región es, aproximadamente, 3,6 millones de personas, de las cuales, 333,000 son indígenas amazónicos repartidos en 60 grupos étnicos y 17 familias lingüísticas. Asimismo, existen 1497 comunidades indígenas inscritas y reconocidas oficialmente, de las cuales, solo 1232 disponen de un título de propiedad sobre sus tierras. La totalidad de los territorios indígenas representa el 16, 7% y entre las principales amenazas que enfrenta la selva y sus habitantes se encuentra *el avance del frente de colonización (el cultivo de coca, sobre todo), la extracción no controlada de madera, la minería y los hidrocarburos, y la superposición de normas jurídicas y de diferentes tipos de concesiones sobre los territorios indígenas*” (22-23, énfasis nuestro).

<sup>27</sup> Aludimos a *Los condenados de la tierra* (1961), en el que Franz Fanon describe con agudeza el mundo del colonizado y el mundo del colono a través de sus componentes físicos y psicológicos y explica por qué el mundo colonial es un mundo definido por sus rupturas, o dicho de otra manera, por sus “compartimientos”. Con esta idea no se refiere solamente a ciudades “nativas” y ciudades europeas, o a escuelas para “nativos” y escuelas para europeos, él busca penetrar en la intimidad

Sostenemos que las rupturas nacen y se mantienen a partir de una imagen distorsionada del otro al que no se le mira en su complejidad, sino que se le simplifica y se le parte, se le rompe, y se le mira por trozos como un objeto de estudio fácilmente cognoscible del que es posible decir, por ejemplo, que es meramente caníbal, asesino, salvaje, feroz, como dijera los conquistadores españoles de los indios hace más de quinientos años y como repetiría Bedoya en la larga cita que hemos colocado al inicio de esta Introducción. El problema de las rupturas no es solo su existencia y con ello, las representaciones tergiversadas que producen (buen salvaje vs. mal salvaje /indios con taparrabos y zapatillas Adidas) sino la violencia a la que invitan. Como leemos en el artículo de Bedoya, se invita al uso de bombas de Napalm para deshacerse de esas mismas representaciones. O, digamos, para deshacerse de la ansiedad que producen en el sujeto que las construye. Así las cosas, este trabajo se preocupa no solo por la existencia de estas representaciones, sino por sus consecuencias, siempre, desafortunadamente, violentas, en las que si el Otro es un “buen salvaje”, debe ser tutelado, y si es un “mal salvaje” se necesita violencia, una brutal, como el del uso de las bombas o los disparos con misiles AKM como sucedió en el Baguazo. No en vano ellos, los indígenas amazónicos, encarnan las rupturas más dolorosas de ese país. Al respecto, el antropólogo amazonista peruano Alberto Chirif señala que los amazónicos encarnan la suma de los “imaginarios históricos” (Chirif 2004, 2009) como llama a las ideas que

---

de esa separación en compartimientos con el fin de analizar cómo a través de su disposición geográfica se puede observar la mantención de su poder después en la ciudad descolonizada

se tienen de ellos (i. e. no humanos, caníbales, paganos, salvajes, etc.). Para Chirif, estas ideas demuestran no ser sucesivas, sino acumulativas, puesto que prevalecen y reproducen sus consecuencias: masacres, violaciones de todo tipo, expropiaciones y constantes humillaciones públicas que permanecen, en su mayoría, impunes. Al respecto, el antropólogo señala que “las agresiones contra los pueblos indígenas se han multiplicado en los últimos 20 años y se han vuelto cada vez más feroces” (2009: 219). A primera vista, esta afirmación parece no tener sentido. ¿Cómo es posible que frente a eventos traumáticos, estos no solo se repitan sino que se “acumulen”, tal como sucede con los “imaginarios históricos”? No sería más coherente que frente a su gravedad, el gobierno, por ejemplo, intente evitarlos? No obstante, esta es la *forma particular* –que describimos de modo muy general, por ahora– en la que se ejerce la violencia en la Amazonía peruana, y no en el Ande y menos en la Costa peruana. En el Ande, como en la Costa, los “eventos críticos”, aquellos de una gravedad extrema, como definiría Veena Das, como por ejemplo, el senderismo, se entienden bajo el “nunca más”, o el “para que no se repita”. O acaso ¿algún limeño podría pensar en el estallido de la bomba senderista en la calle Tarata, en Miraflores, como un suceso que se pudiera repetir? Imposible. No obstante, en la Amazonía, los eventos como el Baguazo o las masacres del caucho, ahora reemplazadas por las masacres por los cultivos de coca, por la tala ilegal –sobre todo por la depredación de la caoba y del palo de rosa– suceden con una constancia vergonzosa. Bajo la idea de que es un territorio “rico”, lleno de recursos por explotar, las empresas extranjeras, nacionales, y el mismo gobierno, facilita tratados, decretos legislativos y acuerdos para poder explotar dichos recursos sin tomar en cuenta ni a sus pobladores ni al mismo

territorio. La Amazonía sigue siendo ese espacio sobre el que se fabula, sobre el que se inventa, y el amazónico, del mismo modo, sigue siendo más una idea, una construcción, que un sujeto visto como un ciudadano de derechos que pide, desde hace mucho, que se le considere como tal.

Así las cosas, lo que hemos llamado “desfamiliarización” es el centro de nuestra propuesta, y es, a su vez, la herramienta, el concepto, y la intuición que queremos utilizar para problematizar el rígido dualismo Uno/Otro en el que el indígena amazónico siempre acaba siendo subordinado y desde el cual se naturaliza la violencia hacia él. Sostenemos que la desfamiliarización es el gesto mediante el cual se des-vela la mirada del Uno y se problematiza su cómodo lugar de enunciación y de representación. En ese sentido, la desfamiliarización es un esfuerzo por mirar nuevamente la perspectiva con la que usualmente se mira a los indígenas, e implica, en ello, reconocer un equilibrio de su “diferencia” y de su “semejanza” con el fin de poder verlos como “próximos”. Es decir, como sujetos más *cercanos*, digamos, quizás apelando una terminología religiosa, como *prójimos*. Permítannos dar un ejemplo que ilustre cómo funciona nuestra desfamiliarización y en qué radica su potencia, para explicar a partir de ahí, nuestro concepto de “proximidad/proximidad”.

El día 22 de julio, en el contexto de la Feria Internacional del Libro, en Lima, se presentó el libro *La otra cara del Baguazo* (2017). En la mesa de presentación estuvieron tres personas: su autor, el abogado español Jaime Royo<sup>28</sup>, el periodista Iñigo Maneiro y el líder awajún Santiago

---

<sup>28</sup> Siguiendo su reseña en el diario *Punto y Coma*, Jaime Royo-Villanova y Payá, “cursó la carrera de Derecho en la Universidad Complutense de Madrid. El Rey Juan Carlos I de España le hizo Gobernador Civil de Salamanca. El Presidente de la República del Senegal, Don Leopoldo Sedar

Manuim. Nosotros asistimos de oyentes a la presentación y grabamos las palabras que el líder usase para presentar el libro. Antes de comentar lo que Santiago señaló sobre este material y la forma como se presentó frente a él, permítannos mostrar al Santiago que el libro nos presenta a través de una anécdota contada en el acápite titulado “Jíbaros”, que además, es el que abre el libro. En este acápite, Royo contextualiza al lector, y narra una “pequeña anécdota”: el encuentro entre la Reina Sofía de España y Manuim, quien había recibido el premio homónimo por su labor como defensor de la Amazonía peruana. El encuentro fue propiciado por Royo, quien señala lo siguiente: “Creo que fue en 1997<sup>29</sup> cuando llevé al Múun<sup>30</sup> Santiago a conocer a la reina Doña Sofía en el Palacio de la Zarzuela de Madrid. La audiencia que tenía que durar veinte minutos se alargó hasta la hora (...) Su majestad la Reina de España no podía deshacerse del encanto natural de aquel peruano venido de lo más intrincado de la selva” (19) Narra Royó, que ambos, sentados en la sala de la reina, conversaron sobre el futuro encuentro de esta con el ex presidente Fujimori. Al

---

Sengor le nombró Gand Officier de l’Ordre National du Lion. Ha sido Presidente de las Compañías de Seguros Anaya y SPB y Vicepresidente de los Bancos Citibank y First Interstate Bank of California. Él creó, para ayudar a los Awajún-Wampís, la Fundación Futuro Solidario, con la que se han financiado diferentes proyectos”. Tomado de la nota sobre la presentación de su libro *La otra Cara del Baguazo*. En <http://www.puntoycoma.pe/cultura/agenda-presentacion-del-libro-la-otra-cara-del-baguazo-en-la-22-feria-internacional-del-libro/>

<sup>29</sup> Según el artículo “Santiago Manuim, un guerrero de la paz” publicado el 30 de diciembre del 2014, la audiencia con la reina Sofía se dio en 1999.

<sup>30</sup> Siguiendo a Royo: “Los Múun son aquellos, de entre los jíbaros, que alcanzada una cierta edad son respetables y respetados y cuyas opiniones tienen que ser escuchadas atentamente y con respeto. Su autoridad es solo superada por los Pámuk” (21)

respecto, la reina le comenta a Manuin que si tuviera algún deseo que transmitirle al ex presidente nipón, ella podría ser su emisaria. Permítanme citar la escena y la respuesta de Santiago, tal como la ha escrito Royo:

El Apu Aguruna<sup>31</sup> no se lo pensó dos veces. Sacó una foto de sus catorce hijos y enseñándosela a la reina le preguntó: “¿Son bonitos mis hijitos?” Los niños eran preciosos; así le parecieron a Doña Sofía, y entonces Múun Santiago, el Apu<sup>32</sup> Aguaruna, muy serio le dijo a la Reina: “*Majestad, yo he visto en la televisión que tú tienes unas reservas naturales para cuidar a los osos y a los ositos y que no les molesten con invasiones ni cazadores. ¿Podrías pedirle a Fujimori que hiciera una reserva como las tuyas, para defendernos a los aguarunas y a nuestros hijitos?* (20 énfasis nuestro)

Luego de conocer a Santiago por varios años, leer estas páginas me resultaron, por decir lo menos, sorprendentes. No me imaginaba a este personaje tan complejo comparándose a él y a sus

---

<sup>31</sup> Siguiendo el *Diccionario Amazónico* de Alberto Chirif, “aguaruna” significa “(Del quech. Awaq. Tejedor y runa, hombre) Et. nombre dado a un pueblo de la familia Jíbaro que habita en el curso alto de los ríos Marañón y Mayo, y en algunas cuencas del noroeste de la región de Loreto. El nombre alude a una de sus características: son los hombres quienes hilan y tejen sus propios vestidos y los de su esposa e hijos de ambos sexos. Ver Awajún” (47). Dicho de otro modo, decir “aguaruna” es como decir “awajún”.

<sup>32</sup> “Apu (del quec.) Espíritu de los cerros. El término ha sido incorporado por algunos pueblos indígenas, como los awajún, achuar y wampis, para referirse a personas importantes que tienen autoridad y prestigio, aunque generalmente se considera como sinónimo de “jefe” de la comunidad” (*Diccionario Amazónico* 57)

hijos con ositos. No obstante, luego entendí mejor la referencia a la que aludía Santiago al compararse con un animal. En la presentación del libro, Santiago dirigió las siguientes palabras a nosotros, su público:

Jaime Royo, como conoce la zona, llegó después de todo lo que ha pasado [se refiere al Baguazo], se ha entrevistado conmigo, yo he hablado con él y le hemos pedido que escribiera lo que nosotros hemos vivido. *Se ofreció a hacer su trabajo y yo no creía que íbamos a terminar e íbamos a llegar a este nivel, pero creo que ha trabajado bastante. Le hemos explotado para que escriba. “Explotar” en el buen sentido, ¿ah?* [Risas del público], *se ha puesto en nuestro servicio* [continúan las risas] Y yo creo que con este libro, mucha gente va a leer, va a opinar, y entonces nosotros los awajún, los wampis, *seguimos siendo peruanos con todo el derecho que el resto del Perú tiene* [silencio] (...) (22 de julio, énfasis nuestro)

¿Cuál es el “buen sentido” de la “explotación”? ¿Hay un “buen sentido”? –le pregunté a Santiago luego de la presentación, mientras caminaba junto a él y a su hijo, –que empujaba la silla de ruedas del líder, y nos ayudaba a abrirnos paso entre la gente que le pedía autógrafos al español en el stand de la editorial Planeta. Santiago se rio. Nosotros también. Permítanme elaborar sobre *esta* risa y su diferencia con la risa del público, así como sobre su vinculación con nuestra tesis. En la presentación de *La otra cara del Baguazo*, “sin querer”, estamos seguros, su autor nos dio la oportunidad de atender a lo que en esta tesis hemos elaborado y construido teóricamente bajo el nombre de “desfamiliarización”, y con ello, nos permitió *ver* a Santiago como un prójimo, y no como un “otro”. Respecto de la desfamiliarización, las palabras de Santiago (y la forma como las dijo) colaboraron a descompletar y desnaturalizar los saberes previos que se tienen sobre él. Aquellos “saberes previos” que responden a las representaciones que, por ejemplo, Bedoya expone en la larga cita que colocamos al inicio de esta Introducción. Comencemos por deslindar las dos

risas a las que nos enfrentamos, la del público y la de Santiago ante nuestra pregunta luego de la presentación. Lo que Santiago produce, esas risas del público cuando habla de la explotación, responden a que es “impensable” que un indígena amazónico invierta las posiciones tan radicalmente como de hecho, las estaba haciendo en ese momento. La risa del público –a diferencia de la risa de Santiago ante nuestra pregunta– es la risa detrás del velo, es la que proviene de tomar como un chiste indefenso la potente frase del líder en la que señala que “le hemos explotado para que escriba”. O la otra frase en la que subordina al español señalando: “se ha puesto en nuestro servicio”, invirtiendo completamente la categoría de indígena que pide protección como si fuera un animal. Un osito, específicamente. Por supuesto, el diminutivo, usado tiernamente con la Reina, es equivalente al comentario que desliza luego de enfatizar que han explotado a Royo, cito: “Explotar en el buen sentido, ¿ah?”. El guiño cómplice en el que él habla a quienes lo entiendan, se resume en el “¿ah?”, que el público malinterpreta y del que se ríe igualmente. Frente al público, Santiago ironiza tan directamente, que causa risa, y esta risa encubre su reclamo más claro: su deseo y exigencia por una ciudadanía digna a la que señala en estos términos: “nosotros, los awajún, los wampis, *seguimos siendo peruanos con todo el derecho que el resto del Perú tiene*”. La ironía con la reina es muy distinta, prefiere usar –siguiendo la narración de Royo– comparaciones tan indefensas y sorprendentes, que hasta un niño podría entenderlas. Así las cosas, Santiago sabe que su interlocutor, –sea la reina de España, o sea el público de la presentación–, piensan de él que es un “Otro” sobre el que se escriben libros, un “Otro” sobre el que se tiene

“derecho” a opinar, teorizar, o hablar por. El “Otro” sobre el que ya se sabe todo de antemano, como señala Rony en el epígrafe que abre este capítulo.

Así las cosas, el hecho de que Santiago *sepa que* lo miran como un subalterno, como un indígena protegible o explotable, como un “Otro” que está “al servicio” del blanco, letrado, europeo, le permiten girar completamente dichas representaciones. O, dicho de otro modo, al evidenciar un profundo conocimiento sobre el interlocutor al que se enfrenta (sea el público, la reina de España, sea Royo, o seamos nosotros, incluso) evidencian que él habla desde una doble consciencia. Es decir, que él habla como un sujeto complejo que *sabe* lo que piensan de él, y que sabe que, afortunadamente, dichas “ideas” que se tienen sobre él –sobre ellos–, son, solamente eso. Ideas. Al dismantelar dichas ideas, él deja de ser un “Otro” tal como Bedoya, por ejemplo, describiría a un awajún, como lo es Santiago -quien habla por su “diferencia” para dejar quiere dejar sentada su “igualdad” política- y se transforma en un “prójimo”. Permítanme desarrollar esta idea.

Es en *Mimesis and Alterity*, apuesta teórica en la que Michael Taussig demuestra que la realidad, tal como la pensamos, es una construcción<sup>33</sup>, en donde el antropólogo desarrolla una alternativa teórica en la que también propone *salir* de la rigidez Uno/Otro. Él propone repensar dichas alteridades de *otra forma* en la que lo que resaltaba era que ambas no eran indiscutiblemente distintas, sino, por el contrario, claramente dialogantes e incluso intercambiables, como

---

<sup>33</sup> En sus palabras: “reality as really made-up” (Taussig 1993: 255).

posiciones, como un flujo, más que como la rigidez desde la que hablaba el periodista Bedoya de los awajún wampis, por ejemplo. Es por ello que Taussig postuló que las alteridades definidas y pensadas como “Uno” y “Otro”, podrían pensarse desde la “mímesis” y “alteridad”, entendiendo que entre ambos conceptos se desarrollaba una relación fluida de intercambio, en sus palabras: “[M]imesis and alterity are now spinning faster than the eye can take in or the mind absorb. This seems to me more than turning the tables, inverting the Third into the First world, for instance” (249, énfasis nuestro). El crítico Gonzalo Lamana tiene una lectura personal, sobre la propuesta de Taussig. Para él ambas alteridades comienzan a moverse como si fueran una corriente eléctrica que sigue la silueta de una cinta de Moebius, es decir, la de un ocho inclinado en la que lo que existe es fluidez en vez de polaridades fijas. De hecho, si lo pensamos, en las polaridades, en los extremos, no es posible la fluidez. Así las cosas, lo que Lamana indica con esto, y a su vez, Taussig, es que ambas alteridades pueden jugar diferentes roles, es decir, pueden intercambiar posiciones, sin que ello *implique* rupturas, entendiéndolas como lo propusimos al comienzo: como simplificaciones del “Otro”. Así las cosas, por ejemplo, un sujeto considerado subalterno (caníbal, salvaje, feroz, como Bedoya señalaría) *podría* hablar y comportarse como el Uno y viceversa, con plena consciencia de ello. A esta posibilidad de romper el dualismo bien conocido desde los conquistadores como Uno/Otro es lo que Taussig rebautizó como “Mimesis” y “Alteridad”.

Tomando en cuenta lo elaborado por Taussig, nuestra propuesta de “desfamiliarizar” apunta hacia su mismo objetivo. Digámoslo en nuestros términos: incomodar la narrativa construida *desde* el Uno y la autoconstrucción misma de éste, en pro de ver una realidad distinta,

una más allá del velo duboisiano, en la que la ruptura de la rigidez entre los Unos y los Otros nos permita *ver* a los segundos como prójimos. En esa línea, la desfamiliarización como un ejercicio de re-conocimiento del Otro implica una mecánica doble. Implica ver su “igualdad” en un sentido político y en un sentido humano, es decir, estar abiertos a desprendernos del velo para reconocerlo como un sujeto poseedor de agencia, capaz de proponer cambios, y sobre todo, como un sujeto de derecho. Y, al mismo tiempo, implica reconocer su “diferencia”, entendiendo por esta última, no negar/olvidar/alterar/menospreciar los rasgos individuantes entre unos y otros grupos indígenas, por ejemplo. Más claramente, a lo que nos referimos con sus “diferencias” es a elementos básicos a tomar en cuenta para evitar su abstracción y por ende, su homogenización como una categoría. Para re-encuadrar el concepto y los alcances de la homogenización en nuestro trabajo, postulamos el concepto de “forestismo”<sup>34</sup> como uno que pretende justamente, mostrar las formas extremas de

---

<sup>34</sup> Nuestro concepto se basa en un diálogo entre el “orientalismo” postulado por Edward Said y el “andinismo” postulado por Orin Starn. Me explico: el senderismo que nació en los andes peruanos, para Starn, surgió, como el Baguazo, para nosotros, por estas representaciones distorsionadas, o digamos, desde DuBois, *veladas* sobre los “otros”. En ese sentido, su “andinismo” fue elaborado sobre la base de otro concepto, que no es sino el que propusiera el pensador palestino Edward Said y que llamaría Orientalismo. Para explicarlo, Said parte por describir el Oriente desde una “idea” preconcebida, aquella en la el Oriente es pensado como “un lugar de romance, seres exóticos, recuerdos y paisajes fascinantes y experiencias extraordinarias” (Said citado en Starn, 55). La voz que recupera Starn está hablando desde que es observado desde detrás de la pantalla que distorsiona lo que se ve. Algo muy parecido sucede con el oriente peruano, la Amazonía. El peligro particular de lo que sucede en la Amazonía es que dado que nunca hubo un indigenismo que de alguna forma, incluso tutelar o paternalista, protegiera a ese indio amazónico de los caucheros o de los madereros o del Estado mismo, sus representaciones en textos que pretendían dar a conocerlos, usasen siempre las ideas negativas sobre ellos.

entender e interpretar la Amazonía peruana en las que no hay ningún componente que salga de los exotismos típicos sobre este espacio. Así, este concepto refleja a sujetos que pueden ser considerados como categorías homogéneas, y en ello, al indígena amazónico siempre como el Otro del Otro, como una gran unidad de miembros que comparten creencias idénticas y que por ello, permiten y necesitan del tutelaje de un civilizado. Así las cosas, el forestismo nos habla de la exotización del Otro, aquella que, parafraseando a Gonzalo Lamana hace del Otro una instancia particular y por ende inferior, produciendo al unísono, otro efecto, en el que el colonizador [podríamos decir, el sujeto “moderno”<sup>35</sup>] es visto como universal y superior (5). Esta mecánica producida por la exotización es el corazón del forestismo, de ahí que este pueda representar diversos extremos: por un lado, el del “buen salvaje”, apelando con ello a un forestismo “positivo”, y de otro lado, el forestismo “negativo” mostrando la figura del “mal salvaje”<sup>36</sup>.

Así, por ejemplo, sería forestista señalar, como lo hacen algunos documentos del Estado peruano, que los indígenas del Surinam, *son como* los indígenas awajún-wampis peruanos, o *son como* los indígenas del Paraguay. Afirmar esto es una forma de aceptar que el Otro siempre es igual que el otro Otro y que por ello, es, como Fatimah Tobbing Rony señaló, siempre conocido

---

<sup>35</sup> Me refiero con modernidad (i.e la euromodernidad de Grossberg), en singular, a la forma dominante y más ampliamente reconocida (Blaser 31)

<sup>36</sup> Adjudicando extremos “negativos” y “positivos” al forestismo, no pretendo calificarlo de tal manera, el forestismo es negativo en sí mismo en tanto siempre propone una lectura limitante de la realidad del amazónico. De ahí que la distinción entre el forestismo “positivo” y “negativo” solo busque diferenciar matices en discursos exotizantes.

de antemano. Del mismo modo, a una escala nacional, sería forestista decir, y en ello, profundamente homogenizante, que los Ashánikas que viven en la selva central peruana son como los indígenas Bora o los Huitoto. Cuando ambos grupos tienen idiomas, bebidas, comidas, rituales, tienen incluso, procesos históricos muy distintos. Dicho de otro modo, señalarlos como “iguales” sería cercenar sus particularidades, sus formas de vivir y de ser. Así, por ejemplo, mientras los Bora y los Huitoto habitan la zona nor-oriental del departamento de Loreto, cerca de la frontera con Colombia y de hecho, originalmente provenían de ese país y llegaron al Perú luego de la guerra que sostuvieron estos dos países en las primeras décadas del siglo XX y fueron golpeados trágicamente por el boom del caucho; los Ashánikas, el segundo grupo demográficamente más numeroso del Perú (114,1834 personas) ubicados en los pisos ecológicos de selva alta y de selva baja de los departamentos de Junín, Ucayali, Huánuco, Cusco, Pasco y Ayacucho, atravesaron por otro evento muy distinto aunque también traumático: la guerra interna peruana. Teniendo en cuenta que estos grupos, los Bora, los Huitoto o los Ashánika tienen creencias y prácticas ancestrales distintas, así como ubicaciones geográficas que delimitan su cosmovisión y sus rituales, no podemos decir, por ejemplo, que un ashánika *es igual* a un bora. No podemos decir que “son lo mismo”. A estas características básicas históricas, geográficas, incluso lingüísticas, nos referimos con su “diferencia”. De otro lado, lo que queremos señalar con su “igualdad” es que todos los indígenas peruanos, sin excepción, poseen deberes, garantías vitales. Derechos que no los reconocemos –solamente– nosotros, sino que los reconocen y los mencionan ellos siempre en sus reclamos y protestas junto a otros derechos especiales, como el que les otorga la Ley de Consulta

Previa sobre su territorio y sobre los bienes que hay en él. Aludir a su “igualdad” en este sentido, es hacerlo desde una perspectiva política en la que los consideramos sujetos de derechos sobre los cuales, cualquier práctica de violencia es injustificada y debería ser penada, o por lo menos, visibilizada.

Así las cosas, el objetivo de la desfamiliarización es acercarnos a ver en el llamado Otro a un “prójimo”, este sujeto “igual” y “diferente”. O más claramente: creemos que la diferencia principal entre un “prójimo” y un “Otro” como categorías teóricas *es la distancia*<sup>37</sup> que implican conceptualmente para definir una alteridad frente a otra. Un “prójimo” es un “próximo”, alguien

---

<sup>37</sup> Un ejemplo para ilustrar la relevancia de entender la projimidad/proximidad como una cercanía lo podemos tomar desde la tesis del antropólogo Johannes Fabian esbozada en su libro *Time and the Other*. Para él, el Otro siempre es visto como un sujeto que habita en un tiempo pasado. Dado que vive en el pasado, y “nosotros”, digámoslo con comillas, habitamos en un “presente”, no puede haber comunicación. Así, para Fabian, no hay forma de comunicarse cuando hay dos contextos temporales tan distintos. Digamos: sería imposible hablar de un evento sucedido hoy, con alguien que solo se ha enterado de lo que pasó hace 100 años, o que lee lo que sucedió hoy con los ojos del pasado. La desventaja para el segundo es enorme. ¿Qué sucede si ambos compartimos el mismo horizonte temporal con todo lo que ello implica? Si ambos sujetos son “modernos” –también entre comillas-, entonces podemos hablar del mismo evento aunque en distintos términos, que serían los particulares de cada uno. Así, entre dos prójimos, se puede discutir, debatir. Pero si siempre vemos al otro como “atrasado”, desfasado, no hay discusión posible en tanto sus argumentos siempre serán “descontextualizados”. En este sentido, el reclamo de los líderes indígenas siempre es “por el diálogo”, porque “se les escuche”, apelando a dejar de ser entendidos como “Otros” para ser entendidos como sujetos cercanos que comparten las mismas preocupaciones e intereses. Pero entender al Otro como un prójimo, como alguien que está más “cerca”, también relativiza el centro enunciador, digamos, le roba el eterno protagonismo y logocentrismo al “Uno”, ya que propone colocar a ambos, al Uno y al Otro ya no en una dicotomía jerarquizada o rígida sino una en la que la ecuación se altera y queda, como comentamos, Uno/Prójimo, la que en el fondo alude a una “multiplicidad de unos”, es decir, entre dos sujetos que son distintos entre sí por su bagaje histórico y cultural, y que no por ello, pierden sus derechos

que está más “cerca” y que con quien se puede entablar una relación del modo Uno/Prójimo, y no Uno/Otro, en donde no hay superposiciones por el poder de quien representa y quien es representado. Así las cosas, en nuestras relaciones de projimidad/proximidad proponemos de fondo, la existencia de una “multiplicidad de unos<sup>38</sup>”, “unos” que como hemos señalado, son distintos sin dejar de ser “iguales”. De esta forma, en la dualidad que proponemos como “Uno/Prójimo”, eliminamos la palabra y la carga de la “otredad”, de la “extrañeza”, de lo abstracto que es ajeno. Así las cosas, creemos que se puede iniciar un cambio en la forma de hablar del que es distinto de uno mismo, comenzando por llamarlo de otro modo. Entendiéndolo, con ello, como diferente, pero no como *menor*. Dicho de otra forma, encontramos en la relación Uno/Prójimo, que se sostiene sobre la idea de la projimidad/proximidad, una forma de salir de la diferencia colonial, o al menos, de verla con otros ojos. Unos que resisten a estar velados.

## 1.2 LAS PARTES DEL CENTRO: NUESTRO CORPUS

What changes when the subject of “history” is no longer Western?

James Clifford. *Predicament of Culture*.

---

<sup>38</sup> Agradezco a Kayla Welch, colega y amiga, por la discusión sobre este concepto.

La pregunta de nuestro epígrafe la han intentado responder diversos pensadores desde diversas áreas: Michel-Rolph Trouillot, antropólogo haitiano, responde muy a su manera desde el título mismo de su libro *Silencing the past Power and the production of History* (1995) en el que demuestra que cuando se ha intentado descentrar el protagonismo de Occidente, la historia ha sido “impensable”, o digamos, los sujetos que han excedido la posibilidades de representación, se han vuelto de ese modo, impensables. Su ejemplo es la invisibilización absoluta de la revolución haitiana frente a la francesa. La forma como Occidente se impuso, e impuso los ideales de libertad, fraternidad e igualdad, irónicamente, por sobre los otros, también iguales, los haitianos, esclavos negros, que habían luchado en una revolución con los mismos ideales antes que ellos. Marisol de la Cadena, antropóloga peruana retoma este concepto en *Indigenous Mestizos* (2000) para mostrar casos de sujetos “impensables”, sujetos que responden de modos “no imaginados”, y que con ello, descompletan los saberes previos sobre ellos. Gonzalo Lamana intenta responder a la misma pregunta desde *Domination without Dominance* (2008), en donde re elabora la conquista del Perú desde *otra* perspectiva, en donde la agencia subalterna existe, y cobra un lugar especial, ya que los sujetos que participan del ya conocido evento (la conquista del Perú) aparecen más “humanizados”. Tanto Lamana como De la Cadena, toman entre sus páginas el caso de Miguel Quispe como emblemático para repensar la historia desde *otro* sujeto protagonista. En este caso, desde Quispe, un líder indígena que fue entrevistado en *El comercio*, en el año 1922, y que a decir

de su entrevistador, un indigenista que permanece anónimo<sup>39</sup>: “[Quispe] Answers without the least trouble, with a tranquil mastery that makes us doubt his condition as an illiterate Indian...his conversation is fluid, eloquent; he speaks Quechua very well and at times, to give us a better sense of his ideas, he adds in a few Spanish words, of course poorly pronounced” (citado en de la Cadena, 307). El entrevistador se asombra de que Quispe no encaje en lo que debía ser un indio; no obstante, la afirmación de Quispe sobre su peruanidad termina de desencuadrar al indigenista: “You too are Peruvian, that is to say Indian. You are only different from me in your dress and education” (citado en de la Cadena, 308). Esta frase desestabiliza todo lo sabido sobre el indio al equiparlo al entrevistador en el “ser peruano” y demostrarlo como un sujeto que irrumpe, que es como Homi Bhabha diría sobre subalterno que se niega a serlo, como una turbulencia.

Otros pensadores como el periodista Spokane Sherman Alexie no han elaborado teóricamente sobre cómo responder a la pregunta de Clifford, sino que nos han entregado directamente una posible respuesta. Podemos ver, con muchos detalles, cuáles serían los cambios en un mundo, en una narrativa, en una historia, en la que el protagonista no sea Occidente u occidental, en su cuento “Dear John Wayne”, recopilado en *The Toughest Indian in the World* (2000). En este cuento, desafortunadamente de raigambre ficcional, un entrevistador de traje y corbata, blanco, norteamericano, entrevista a la ex amante de John Wayne, una anciana india

---

<sup>39</sup> “The journalist was an indigenista writer, who chose to remain anonymous” (De la Cadena, 307).

Spokane. La entrevistada invierte los lugares e incomoda profundamente al entrevistador, que no sabe cómo “ocupar su lugar” como el “blanco”, como el “occidental” de la conversación. En este cuento notamos que la *otra narrativa, la otra forma* de entender la historia cuando el protagonista no es occidente, puede ser particularmente divertida. Y en ello, como señala Marion, la protagonista del cuento, “having fun is very serious” (193). A partir de estas reflexiones en las que hemos retomado a algunos pensadores que han intentado, cada uno desde su perspectiva, responder, o elaborar sobre la pregunta de Clifford, nuestra tesis, que comparte el objetivo de *pensar* en otras formas de imaginar la historia y a sus protagonistas, propone a su vez, prestar atención a las propuestas que vienen del prójimo, del otro Uno que utiliza diversas formas para dar a conocer sus propuestas, sus voces, que no son una, sino que son varias, diferentes, contradictorias entre ellas. Por ello nuestra disertación analiza un corpus de textos y de textualidades variados: Comunicados de organizaciones indígenas, una carta manuscrita, una novela en la que ellos son protagonistas, y una pintura. Apelamos a la diversidad de formas y de discursos para ver a través de ellas no solo la complejidad de pensar en la pregunta de Clifford, sino en la compleja respuesta que podría darse pensando *desde* el lado amazónico. Una compleja respuesta que buscaría, como buscamos nosotros, *desfamiliarizar* las ideas que se han tejido sobre ellos y que justifican la violencia que los azota.

Así las cosas, en el primer capítulo titulado “Las voces de los Otros”, demostramos a través del análisis de tres grupos de textos entre ellos: cuatro “Comunicados” de organizaciones indígenas, una carta manuscrita de una comunidad Nahua, y un testimonio, que los indígenas

amazónicos no son “simplemente” guerreros, caníbales, sujetos que buscan la guerra y que quieren defenderse con sus clásicas armas (arco, flecha, lanza, cuchillos, etc.). Sino que son flexibles al cambio y que lejos de rechazarlo, negocian con este y visibilizan las dos formas de violencia: espectacular y del día a día a través de sus Comunicados, textos que redactan a través de sus organizaciones políticas. Así, los “nuevos guerreros” son aquellos que en vez de ser “guerreros” como se les piensa, son realmente “líderes políticos” o “académicos”, “funcionarios públicos”, sujetos letrados que buscan provocar un cambio desde *ese* espacio: el de la esfera pública, mediante las leyes, el español, la escritura. Por todo esto, sostenemos y demostramos, que el mismo hecho de que se agrupen formando “Organizaciones” y que produzcan textos públicos llamados “Comunicados” muestra un interés por mostrarse *de otra forma* y demuestran un interés por sostener un diálogo en el que expresan sus necesidades, críticas e ideas. Por ello, los textos en donde se *comunican* se llama “Comunicados”, en plural, incluyendo a su lector, generando un “nosotros” en el sujeto tácito que no se menciona cuando se habla de estos textos que aparecen integrados en los periódicos más leídos del Perú (*La República, El Peruano*) o en las páginas web que informan de noticias peruanas (*SERVINDI, AIDSESEP*, entre otras).

Del mismo modo, entrevistamos a líderes indígenas representativos de AIDSESEP y ONAMIAP con el fin de trascender la información de los “Comunicados” ya que estos se convierten en textos que imitan la retórica estatal (en vocabulario, forma, extensión) y en ello, su potencial transgresor, léase, desfamiliarizador, se suspende. Nuestras transcripciones demuestran que entre ellos hay contradicciones, rencillas, autocríticas muy severas. Es decir, las

transcripciones demuestran que no solo son profundamente humanos, algo sobre lo que no hay necesidad de elaborar, sino que son profundamente conscientes de las ideas de las cuales debieran salir, dejando claro que son complejos, contradictorios, y que son ellos mismos quienes elaboran sobre la desfamiliarización como una forma de verse en su complejidad

El último texto que tratamos en este capítulo, es el testimonio de un joven awajún llamado Virgilio Liovir. En su testimonio la desfamiliarización funciona a dos niveles. En primer lugar: este no es un testimonio clásico. Ha tenido un compilador, el sociólogo Arturo Quispe, director de la revista virtual *Construyendo nuestra interculturalidad*. No obstante, Arturo no compiló entrevistas dadas a su testimoniante, sino que compiló desde el 18 de abril del 2009 hasta el 4 de junio 2009, 11 emails y 54 fotos que Liovir envió por email desde Bagua, en un esfuerzo por informar sobre lo que sucedía en días previos al Baguazo y para pedir ayuda en nombre de quienes estaban siendo afectados en la Curva del Diablo. Así las cosas, desde una perspectiva formal, el testimonio de Liovir desfamiliariza porque es producto de un uso de tecnologías que no se encuentran usualmente vinculadas a los indígenas amazónicos o a la selva misma, donde se piensa que “no llega” la tecnología, es decir, la “modernidad”. Liovir, no obstante, utiliza perfectamente no solo el internet, las cámaras de video y de fotos, sino también la escritura del español para denunciar y demostrar la violencia espectacular (el Baguazo) desde la perspectiva indígena. En otro nivel, las fotos que incluye Liovir también desfamiliarizan al lector porque materializan el uso de la doble consciencia. Como señalamos en el acápite correspondiente, con estas fotos se busca repolitizar la mirada, es decir, por un lado, se busca un efecto político, una reacción a la

desigualdad y al abuso; y por otro lado, encontramos una invitación a retar las actuales formas de mirar a los indígenas amazónicos tratando de promover una mayor conciencia ciudadana. Es en este sentido que Liovir propone una desfamiliarización a través del contenido de su testimonio (y de la forma en la que este se hizo) y a través de las fotos que adjunta.

En el siguiente capítulo titulado “El jaguar siempre muere en posición de defensa” analizamos dos textualidades complejas, distintas y dialogantes entre sí. De un lado, analizamos dos capítulos (el III y el IV) de la *Sentencia* dada el 21 de setiembre del 2016 en Bagua, en la que la Corte Superior de Justicia de Amazonas y de otro lado, analizamos extractos de nuestras entrevistas al líder Santiago Manuim. Ambos “textos”, el judicial y las entrevistas, hablan sobre un mismo evento, el Baguazo, un claro episodio de violencia espectacular. Lo que buscamos en este capítulo es mostrar cómo la libertad de los 53 acusados (23 de ellos indígenas) responde a la lectura completamente forestista de ellos, es decir, a verlos como sujetos que “no entendían” lo que estaban haciendo. Una “incapacidad” que está legalizada en el artículo 15 del código penal peruano que reza como sigue: “Se exime de responsabilidad penal al que por su cultura o costumbre comete un hecho penal *sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión*” (87). En esta línea de total forestización de los indígenas, sostenemos que los awajún-wampis que participaron en el Baguazo no se enfrentaron al gobierno peruano “por no comprender” de lo que se trataba un conflicto que los involucraba, sino por todo lo contrario, porque lo entendían y sabían que el Estado los estaba invisibilizando. Así las cosas, proponemos enfrentar los capítulos elegidos de la *Sentencia* con extractos de

entrevistas realizadas en los meses de febrero y junio del 2017 a Santiago Manuin. De hecho, el título de título de nuestro capítulo es una frase que le pertenece a Santiago en la que alude a lo representado versus lo real, a lo que se ve versus lo que es. Así, mientras los abogados, antropólogos que los han juzgado en la *Sentencia*, por ejemplo, los sigan viendo como jaguares, como animales impulsivos e irracionales, y en ello, los invisibilizan como lo que realmente son, ellos seguirán de pie, luchando por su derecho a ser vistos y reconocidos como ciudadanos que piden porque se les respete a ellos y a sus derechos. Así las cosas, lo que queremos es que sea la misma voz de Santiago la que desfamiliarice al lector respecto de la información vertida en la *Sentencia* y respecto de lo que señalan en ella sobre el supuesto enfoque “intercultural” efectuado a favor de los indígenas juzgados.

El capítulo tres y el capítulo cuatro analizan un tipo distinto de textos, ahora de raigambre ficcional. En esa línea, si el primer y segundo capítulo fueron elaborados gracias al aporte de entrevistas, testimonios y a la confluencia de lo que llamamos en el primer capítulo, “análisis móviles”, es decir, análisis que no reposan en un punto, sino que están en constante movimiento entre diversas voces: voces impresas, voces grabadas, voces transcritas, en el capítulo tres y en el cuatro analizamos *La casa verde* de Mario Vargas Llosa, su segunda novela y la que sirviera para que ganara el prestigioso premio Rómulo Gallegos. A través de la novela nos interesa analizar dos grandes temas distribuidos de la siguiente forma: en el tercer capítulo, demostramos primeramente, la relevancia de los protagonistas indígenas en el funcionamiento de la estructura de la novela, y con ello, proponemos un modelo muy particular de estructura basado en el movimiento como eje

que da forma a esta. El movimiento en la estructura de la novela permite entender *de otra forma* la Amazonía como espacio. Así, en segundo lugar, queremos desfamiliarizar al lector de las ideas preconcebidas sobre este lugar (vacío, infinitamente rico y fértil, infernal/paradisiaco, etc). Luego, en el cuarto capítulo analizamos lo que llamamos “movimientos íntimos” es decir, proponemos ocho formas en las cuales Jum y Bonifacia, los protagonistas indígenas de esta novela, se muestran claramente como sujetos desfamiliarizantes. Aunque la crítica no los ha leído de esta forma, nuestro interés es, justamente, mostrarlos como eso: como sujetos que han encontrado no una ni dos, sino ocho formas de trascender el estigma que persigue a su autor como enemigo de los indígenas. En esta línea, ambos capítulos parten de una base: creemos que es relevante separar lo representado de quien lo representa. Es decir, proponemos leer esta novela más allá de las relaciones que tenga el autor con los indígenas. No obstante, incorporamos previamente un acápite en el que contextualizamos esta obra en el momento vital del autor, ya que el MVLL de los 60 no era el mismo de los años que devendrían y sobre el que pesa el *Informe de Uchuraccay*, por ejemplo, que lo ha convertido en, básicamente, un enemigo de la indigeneidad, sea amazónica o andina.

El final de la disertación, en el acápite de las conclusiones, en el que recuperamos nuestras ideas principales, incorporamos un elemento que no había mencionado con anterioridad. Aunque hemos resumido la esencia y los contenidos de cada capítulo, para demostrar las formas como se manifiesta una violencia espectacular (como el Baguazo) y otra del día a día (como la del Comunicado Nahua, en el primer capítulo), hacia la Amazonía y hacia los indígenas amazónicos.

Hacia el final de nuestras “Conclusiones”, en el acápite 6.3 incluimos nuestro análisis de una pintura llamada “Clase de antropología visual” elaborada por el pintor bora-huitoto Brus Rubio. No obstante, lo que incorporamos no es solo un análisis del cuadro, que es desfamiliarizante desde su contexto de producción: un indígena representando su experiencia como “objeto de estudio” en una clase de antropología, y cuestionando este rol desde su propio arte. Sino que analizamos lo que nos produjo escuchar las explicaciones de Brus, las formas como él ideó este cuadro y los elementos que contiene. Esta es, posiblemente la parte más arriesgada de nuestra disertación puesto que comprobamos los efectos de la desfamiliarización en nosotros mismos. Nos damos cuenta que Brus, el pintor, no solo tiene mucho más pensado el tema de la desigualdad y de la violencia, sino que, como hemos sostenido, se encuentra un paso más adelante de las representaciones que buscarían encajarlo como un sujeto “simple” o meramente observable y cognoscible. La respuesta de Brus no solo es profundamente compleja y descolocante, sino que es irónica. Él se ríe de mí. Se ríe de los académicos que pensamos que podemos colocar en palabras todo eso que ellos *saben* y nosotros solo imaginamos. Y en ese sentido, Brus no solo desequilibra la dualidad Uno/Otro, sino que propone otro equilibrio, el tan ansiado Uno/Uno que proponemos desde la proximidad o *projimidad*.

## 2.0      **CAPÍTULO 1: LAS VOCES DE LOS OTROS**

“Somos sujetos, nunca más objetos”

Consejo directivo de AIDSESEP (4 de junio del 2012, Comunicado)

### 2.1 INTRODUCCIÓN

En “El subalterno y los límites del saber académico”, importante capítulo de *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory* (1999), John Beverley reflexiona sobre cómo el saber producido e impartido por los académicos está estructurado por la ausencia, dificultad o imposibilidad de la representación de este sujeto llamado “subalterno”. Beverley retoma a Guha y a Lacan para definir la identidad y la voluntad de éste como una negación, como “algo que carece de poder de (auto) representación (3) y que “excluye al insurgente como un sujeto consciente de su propia historia y los incorpora solo como elemento contingente a otra historia y con otros sujetos” (2). Posteriormente, el crítico interpreta la identidad del subalterno como una antítesis necesaria (la frase es de Guha, 4) de un sujeto dominante, lo cual es diferente de lo que Mignolo (2007) denomina como “externalidad”, es decir, el entender al subalterno como un ente funcional a la retórica de las clases gobernantes.

En esta línea, se pregunta: “¿Cómo podría ser distinto? ¿Cómo podrían instituciones tan poderosas como la universidad y la disciplina de la historia, no estar implicadas en el poder?”. El presente capítulo, sujeto a lo que Rorty llama “el deseo por la solidaridad”, es decir, la médula de lo que impulsa los estudios subalternos, busca un vértice entre los límites de la textualidad y las virtudes del trabajo de campo para plantear diversos planos de lo que llamamos “análisis móviles”, es decir, análisis que no reposan en un punto, sino que están en constante movimiento entre diversas voces: voces impresas, voces grabadas, voces transcritas. Voces que, en suma, buscan siempre ser escuchadas, o en su reverso, ser leídas. Consideramos que es el movimiento entre un polo y otro, entre las fuentes impresas y el trabajo de campo, lo que nos permite crear y manejar un espacio en el que no se “deja hablar”, se “habla por” o se “excava” al subalterno, ni en el que se lucha contra o por la ausencia, dificultad o imposibilidad de su representación, sino que se parte de un punto: el subalterno no es uno, sino que es múltiple, y como tal tiene diversas estrategias para rechazar su condición de subalterno. Me explico mejor. Este espacio de negociación entre textos impresos y los que recogemos de la oralidad nos da la oportunidad de aceptar la imposibilidad de representar al subalterno como un sujeto único, de ahí que lo reconocemos no simplemente como una negación o una externalidad, sino como una negación que no quiere serla, una externalidad disconforme que plantea constantes ataques a estos marcos que le ajustan y deforman. Como un cuerpo envuelto en un traje que no le ajusta, y que por ello constantemente busca salir de este, rompiéndolo o transformándolo. Así, matizamos la idea de “la voz” del

subalterno, con el fin de hablar de sus voces, en plural, reconociéndolas, primera y primordialmente, como varias.

Dentro de esta variedad de voces es claro que algunos indígenas amazónicos, como sostiene Spivak en su conocido artículo “Can the Subaltern Speak” (1988), no pueden hablar de tal forma que conlleven a cualquier forma de autoridad o sentido para los académicos, políticos, etc; no obstante, *otros* indígenas amazónicos trabajan para el gobierno peruano, o se enfrentan a este vía organizaciones indígenas que están aunadas a su vez a poderosas organizaciones internacionales. Dicho de otro modo, sus voces sí conllevan a formas de autoridad para ese “nosotros” constituido por categorías tales como: blanco, occidental, letrado, poderoso, etc. En este grupo de indígenas influyentes podemos encontrar que lo que opina un líder “A” es muy distinto a lo que opina un líder “B”, e incluso otro líder “C” y podemos encontrar fisuras en sus discursos, contradicciones, e incluso, ironías y por supuesto, varias propuestas concretas que replantean la subalternidad adjudicada a ellos mismos, que muchas veces se rebela a la arraigada idea de encajarlos como sujetos “planos”, es decir, simples, primitivos, o meramente exóticos.

Con todo esto, el presente capítulo apunta a visibilizar diferencias entre las representaciones que los indígenas proyectan de sí mismos a través de *sus* voces impresas en un testimonio, en comunicados, y las que se recrean *sobre* ellos en webs y foros. Los Comunicados son textos emitidos por las organizaciones indígenas, y nos parecen desde su mismo nombre particularmente simbólicos en tanto encarnan la función de “decir”, de iniciar de modo activo un diálogo. Los contextos a los que obedecen estas representaciones son básicamente dos: el Baguazo

y diversos reclamos entorno a la crisis ecológica que se vive en la Amazonía peruana. Es decir, claros eventos pertenecientes a lo que hemos llamado “violencia espectacular”, aquella en la que han sido evidentes los ataques armados, o los enfrentamientos cuerpo a cuerpo. No obstante, colocamos dos casos que involucran también la violencia que hemos llamado del día a día.

El primero lo encontramos en una carta (no propiamente un Comunicado) dirigida por la junta directiva de la comunidad de Santa Rosa de Serjalí, comunidad nativa Nahua, donde los indígenas avisaron que estaban en una situación de total abandono, sin alimentos y sin medicinas para la tuberculosis que enfrentaban y que les cobró varias vidas. Y el segundo, en un Comunicado de la Organización Nacional de Mujeres indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (en adelante, ONAMIAP) dirigido a Keiko Fujimori, candidata a la presidencia del Perú en el 2016. En este se critica fuertemente el plan de gobierno de la candidata y de su partido Fuerza Popular. Respecto de la carta de la comunidad nativa Nahua, podemos adelantar que los reclamos sostenidos en esta no tuvieron ningún efecto, y que ha sido recién el 7 de abril del 2016, tres años después de haber sido enviada, que se creó el Decreto Supremo (D.S. 017-2016-SA); un decreto Supremo de Emergencia sanitaria que declara en estado de emergencia a dicha comunidad por un plazo de 90 días por la epidemia incontrolable de tuberculosis. Se esperaron tres años a que la tuberculosis y la hepatitis viral B avanzasen a niveles insospechados para recién hacer algo por esta pequeña comunidad que había pedido ayuda desde hacía tres años. Este es uno de los casos más notorios de violencia del día a día que queremos exponer y que además logramos colocar desde la misma

fuentes manuscritas. Es decir, desde la fuente que fue recibida por el Ministerio de Interculturalidad y que, aparentemente, no fue *escuchada*.

El objetivo de analizar tanto los matices en la carta manuscrita como en Comunicados impresos en periódicos, o en los colocados en páginas web, es provocar una desfamiliarización de las ideas que consignan a los amazónicos de una sola forma, únicamente como simples sujetos subalternos, como “buenos” o “malos” salvajes, para proponerlos como lo opuesto, como sujetos complejos, contradictorios, y también propositivos, creadores de su propia agencia, interesados en postular otra forma de pensar la nación. Analizaremos un conjunto de cuatro “Comunicados” públicos, de los cuales tres pertenecen a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (en adelante, AIDSESP); una carta, que pertenece, como hemos comentado líneas antes, a la Junta Directiva del Pueblo indígena Santa Rosa de Serjali, un pueblo residente en una reserva territorial ubicada en la selva cusqueña y finalmente, un Comunicado perteneciente a ONAMIAP. Posteriormente propondremos una reconstrucción parcial de los sucesos medulares del Baguazo desde los ojos de quienes no vivieron el evento, y finalmente discutiremos el testimonio de un joven awajún que documentó el Baguazo desde el lado de los indígenas. Este joven firma su testimonio con un seudónimo, “Liovir sin Ojo”, y así lo llamaremos a lo largo de esta disertación. Con estos tres tipos de textos (Comunicados, Testimonio y Carta manuscrita) queremos demostrar claros contrastes en la representación de los sujetos indígenas amazónicos -paradójicamente subalternos y hegemónicos, léase, líderes o dirigentes- y las posibilidades de interpretación que nos brindan.

## 2.2 SOBRE LAS VOCES DE LOS COMUNICADOS Y LA VOZ DEL TESTIMONIO

Comentemos primeramente un contraste entre las voces de los Comunicados, y posteriormente, las voces de quienes hablan del Baguazo en foros públicos. Primeramente, lo más notorio es el tono uniforme y unísono de los Comunicados. Es decir, cómo se crea una *aparente* única voz que, a su vez, aparece con propuestas que parten de una situación de denuncia ante una injusticia, y que por ende siempre se representan como justas, y del lado del “pueblo”, es decir, de las comunidades más afectadas por las empresas y el gobierno. De otro lado, en los foros de internet que hablan *sobre* el Baguazo, escuchamos diversas voces de ciudadanos que crean y afianzan representaciones de los indígenas. Escuchando / leyendo estas voces atendemos al otro lado del espejo, ya no a la denuncia de su subalternidad, sino a la forma como ésta está siendo construida. Así las cosas, nos parece importante marcar este contraste entre ambas voces, (las de los Comunicados, que se componen por el efecto de univocidad; y las que “ven” de afuera el Baguazo, y que son múltiples porque nos permite atender a la imagen que los indígenas quieren dar de sí mismos (en los Comunicados) versus la imagen que se tiene de ellos (la de los foros y webs del Baguazo que presentaremos más adelante). Esta confrontación nos da un primer alcance para desfamiliarizarnos de las diferentes ideas que se tejen entorno a los amazónicos. Así, leer lo que se piensa de ellos es casi tan impactante como escucharlo de quienes no se atreven a decirlo.

Postulamos entonces, primariamente, que la desfamiliarización es un primer impacto que actúa de modo transgresor y subversivo en tanto permite ver lados no conocidos de los amazónicos, es decir, lados que han preferido velarse para garantizar una idea más simple, y con ello, más controlada del indígena. Explicaremos esto con más detenimiento más adelante.

Con el fin de continuar nuestro análisis, definimos un Comunicado como un texto de breve extensión (aproximadamente una cuartilla) que informa, denuncia y exige algo de modo público por parte de un grupo de representantes. Dicho de otro modo, un Comunicado trasluce siempre una identidad colectiva, es decir, nunca es solo una persona la que lo emite; en caso sea una asociación como AIDSESEP, o una federación, un comité o una junta directiva, se encuentran las respectivas firmas. Del mismo modo, el interlocutor al que se dirigen tampoco es único, suelen ser una o más instancias, o en su defecto, un ente que alberga diversos poderes, como el gobierno peruano. Respecto de lo que traducen con estas características formales quisiera enfatizar dos puntos: primero, se caracterizan por ser firmados y sellados de modo manuscrito para luego ser subido a las redes sociales o ser impreso en diarios locales y nacionales. Este primer punto me parece importante de mencionar porque desde mi lectura, para las organizaciones indígenas escribir en un papel, y más aún firmarlo y sellarlo es en realidad la manifestación de un ejercicio simbólico de poder. He sido testigo de la preocupación de líderes por comprar y hacer sellos para acompañar sus firmas antes que por escribir el comunicado mismo. Con todo esto, intento subrayar que los Comunicados no son simples textos, sino que son la materialización de las mímicas del poder que los ha subestimado y controlado: el estatal.

Finalmente, como ya hemos mencionado, en una tercera etapa, contrastaremos las representaciones mencionadas con el testimonio de Liovir sin Ojo, seudónimo de Virgilio Liovir Tsajuput Anguash, joven awajún, actual trabajador del sector administrativo de la Municipalidad de Chiriaco, de 33 años, que envió 11 emails con 50 fotos a un grupo de 54 destinatarios informando sobre el enfrentamiento entre indígenas y policías conocido bajo el nombre de “Baguazo”. El compilador de estos emails, el sociólogo limeño Arturo Quispe, titula al testimonio “Huelga en la Amazonía peruana: Bagua. Relato fecha a fecha por los propios amazónicos Aguarunas y Huambisas” (en adelante, “Huelga”). Nuestro objetivo es analizar la versión de Liovir sobre los líderes de AIDSESEP y sobre qué y cómo es el “pueblo amazónico” y contrastar estos puntos con lo que nos dicen al respecto los líderes en los comunicados señalados. Al mismo tiempo esperamos demostrar por qué el testimonio de Liovir es particularmente importante para entender cómo se piensa al sujeto amazónico, y cómo este espera ser representado, es decir, cómo quisiera que se le piense, y cómo este piensa a los no- amazónicos. En los tres apartados es ineludible ahondar en el fenómeno social llamado Baguazo no solo para contextualizar el testimonio de Liovir, sino para visibilizar de manera más clara algunas formas de violencia física directa hacia los amazónicos.

## 2.3 LOS COMUNICADOS DE LOS GUERREROS DEL LÁPIZ Y EL PAPEL

“Sigo siendo guerrero, solo de otra forma”

Adolfo Juep en *Customizing Indigeneity*

“En el futuro los profesionales indígenas deben ser congresistas de la República. Y también deben ocupar espacios en los gobiernos regionales y locales”

Miqueas Mishari Mofat, en Veber 2009: 170.

En *Customizing indigeneity* (2009) el antropólogo Shane Greene, estudioso de la cultura awajún y conocedor de sus problemáticas e iniciativas, demuestra que “la indigeneidad cada vez asume nuevas formas incorporadas, convirtiéndose en empresas étnicas que interiorizan y cuestionan los actuales valores neoliberales del mercado” (Greene, 2004) de tal forma que “la indigeneidad no es la que llega antes sino la que proviene de la etapa de la modernidad” (Greene, 2009). En este contexto, Greene se interesa en analizar cómo el liderazgo en las organizaciones indígenas amazónicas y la constitución misma de éstas pertenecen a procesos inconscientes y conscientes de lo que se ha traducido como “acostumbramiento”, aunque originalmente él ha llamado “customization”, que es algo así como la capacidad de adaptación, de constante

apropiación de medios para la sobrevivencia. Algo como lo que señala Adolfo Juep en nuestro epígrafe, el seguir siendo lo que uno es, solo que de otra forma, adaptándose. En este contexto de adaptación y de “acostumbramiento”, Greene demuestra, por ejemplo, que el ingreso de la educación ha transformado a los líderes de las organizaciones en nuevos guerreros. Es decir, guerreros que ya no usan lanzas, arcos o flechas, sino más bien lápices y papeles. Su acostumbramiento a la educación ha cambiado los códigos, y ahora los modos de apropiación de la educación son claves en la actual cultura awajún. En ese sentido, Greene presenta sujetos que rechazan una narrativa folclorizada y exótica sobre ellos, y que más bien buscan representarse como sujetos que se apropian de herramientas como la lectoescritura en pro de sus necesidades y reclamos<sup>40</sup>. No obstante, no es un consenso aceptar la apropiación de la lectoescritura y del español

---

<sup>40</sup> En su artículo “Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana”, Óscar Espinosa coincide con Greene, en que –sobre todo durante las últimas décadas–, “las formas de organización y acción política de las sociedades indígenas de la Amazonía se encuentran en transformación constante”. Y en que “A partir de esta relación [entre Estado y comunidades], las comunidades indígenas se ven forzadas a revisar y replantear distintas estrategias para lograr sus objetivos. Esto implica adaptarse a las formas impuestas por el Estado o apropiarse de distintas tecnologías y formas institucionales de acción política” (89). Del mismo modo, para Greene esta transformación constante, este adaptarse a las formas impuestas y apropiarse de distintas tecnologías es lo que ha llamado “customization”. Lo interesante del planteamiento de Espinosa es que él también analiza el problema de fondo que trabaja Greene pero desde otra perspectiva, desde el “proceso colectivo de acción política” (92). Así, mientras Greene señala a la lectoescritura como una de las principales tecnologías de las que se han apropiado los awajún para poder negociar (y defenderse, en gran medida) con el Estado y con cualquier otro agente externo, Espinosa señala que los “planes de vida” -originalmente implantados en Colombia en 1991- son llevados a cabo por las organizaciones indígenas peruanas (93) y funcionan como un instrumento de negociación política entre las sociedades indígenas y el Estado peruano (93). Digamos, que serían otra forma de negociación, entendiéndola como resistencia desde el ámbito de la organización política. Más

por parte de los indígenas. En su artículo “Representing “Real Indians”. The challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia”, José Antonio Lucero se pregunta por la representatividad (“who “really” speaks and acts for indigenous people”, 31) y la visibilidad indígena. Al respecto, y de nuestro interés, visibiliza otras perspectivas sobre este mismo tema, por ejemplo, señala lo siguiente:

Andean peoples have often adopted the language and strategies of the Western left thus making them, *in the eyes of some*, seem less “pure” and “authentic” than their counterparts. A proper indigenous representative, in this view, should not be Westernized, but rather as close to what Westerners perceive to be his or her own culture as possible. *Anthropologist Napoleon Chagnon articulates one version of this view: “To the extent that natives become fluent in a dominant language, they become less fluent in their own”* (Chagnon, personal communication). (35, énfasis nuestro)

---

puntualmente, el antropólogo explica y define a los “Planes de vida” de la siguiente forma: estos “presuponen la necesidad de establecer prioridades, estrategias políticas, alianzas con terceros, etc., se trata de una forma de presentar la agenda política de un pueblo indígena. Se podría decir que los planes de vida serían una especie de ‘planes de gobierno’ indígenas, pero no planteados para períodos de corto plazo, como son usualmente los electorales, sino para plazos más largos, y tienen como punto de partida una visión a futuro de una sociedad indígena.” (90).

En esta cita, Lucero nos permite ver otro ángulo de la apropiación o “acostumbramiento”, como llama Greene, de las nuevas armas de los indígenas: sobre todo, que para algunos, los indígenas que se apropian o “acostumbran” a hablar en español y a ganar un espacio político de representatividad comienzan a ser vistos como “menos auténticos” y con ello, menos “puros”. Es decir, menos encuadrados en la idea de lo que significa ser “indígena”. No obstante, lo que queremos demostrar es que desde el lado de los líderes amazónicos, por ejemplo, “ser nativo” implica una diversidad de comportamientos y adaptaciones que alteran la forma como se les han representado y reconocido. Entendiendo la representación como Spivak la propone, desde un “doble sentido”, el de *hablar sobre* y *hablar por* un sujeto<sup>41</sup>, para los awajún es compatible seguir siendo “tradicionales” en sus costumbres y rituales, y a la vez, ser “modernos” al adaptarse a las diferentes “formas” necesarias para ser considerados como ciudadanos por el resto del Perú. Digamos, formas que los guíen para ser “nuevos guerreros”, guerreros que aspiran a ser congresistas de la República<sup>42</sup>, por ejemplo, y que dominan, con ello, otro tipo de armas. Jean

---

<sup>41</sup> Beverley desarrolla esta idea a partir de Spivak en *Subalternity and Representation* (1999). La encontramos de la siguiente forma: “The double senses of representation: speaking about and speaking for a subject” (citado en Lucero, 35)

<sup>42</sup> El caso emblemático es el de Eduardo Nayap Kinin, primer indígena amazónico, justamente del grupo awajún, que es congresista de la región de Amazonas por el partido Gana Perú (liderado por Ollanta Humala, ex presidente peruano). Comenzó a regir como congresista desde el 2011 hasta la actualidad (2017). Él encarna a los nuevos guerreros: terminó el colegio, ha estudiado una carrera universitaria –Teología– en Costa Rica, y encarna la figura de la influencia de la religión no solo por la carrera que eligió sino por su formación como predicador evangélico. El ingrediente religioso en su formación como nuevo guerrero es relevante. El historiador amazonista Juan Carlos La Serna (2009, 2012) apunta respecto de la formación de los líderes ashánikas, que entre 1950 y

Pierre Chaumeil también comenta con interés la compleja forma en la que los indígenas amazónicos deciden construir su representatividad política. Permítanme citar ese fragmento de su artículo “Liderazgo en movimiento”:

Lo que parece fascinante y en parte inédito, es la manera en que los pueblos amazónicos del Perú *llegan a construir una representatividad política implicándose simultáneamente en procesos aparentemente distintos y hasta contradictorios (Mouriès 2010, comunicación personal), como su participación en procesos electorales oficiales de un lado (acceso a las alcaldías, al Congreso, etc.) es decir, posicionándose dentro del Estado, y su participación, de otro lado, en ONG y al lado de activistas (es decir, frente al Estado) que pueden desembocar en orientaciones distintas y hasta contrarias a las propuestas del Estado (sin olvidar la participación en sesiones de toma de ayahuasca para formarse como políticos)* (2014: 36)

---

1990, más del 90% de dirigentes de la zona del Pichis y Perené han tenido formación religiosa o han tenido algún tipo de vinculación con ella. El antropólogo francés Jean Pierre Chaumeil al respecto señala lo siguiente: “Muchos –por no decir la gran mayoría– de los líderes indígenas entre los años 1980 y 1990 son de alguna manera productos del sistema de educación bilingüe en manos de los evangélicos (los llamados maestros bilingües). Encontramos ahora estos mismos maestros liderando (Como presidentes, vocales o secretarios) las principales organizaciones indígenas amazónicas que surgieron a partir de los años de 1970 y 1980” (2014: 30) Eduardo Nayap es *el* caso que Chaumeil analiza para ejemplificar este tipo de novísima apropiación y desarrollo (o “acostumbramiento” à lo Greene) que desarrollan los indígenas como “nuevos guerreros”, ahora, de la palabra,.

En esta línea, en el presente acápite nos centraremos en los líderes que adoptan la educación como el centro de su propuesta reivindicativa y de inserción social. De este modo, los textos que ellos suscriben, sobre todo, sus Comunicados materializan esta nueva forma de *ser* guerreros y de demostrar, con ello, esta cualidad de ser modernos y tradicionales al mismo tiempo. Es decir, a la capacidad de negarse a la “pureza” y de proponer otra forma de entender la “autenticidad” a la que Lucero se refería en la cita que colocamos previamente. Nuestro análisis espera ahondar sobre un tema que Greene menciona aunque no aborda: el de la (auto) representación y con ella, el de las contradicciones y matices de los líderes indígenas. Vale la pena mencionar que si bien el antropólogo inicia el libro contando una anécdota que dirige la atención inmediatamente hacia la burocracia awajún, así como a la “complejidad de las lealtades aguarunas en momentos de crisis” (21), la propuesta del libro no busca explorar la complejidad de la (auto)exotización de los líderes en pro de sus propios beneficios sin pensar en el beneficio de toda la organización<sup>43</sup>, y tampoco en las contradicciones (aunque sí las fragmentaciones de las organizaciones) entre sus líderes. Menciona así, por ejemplo, los roces entre los líderes nuevos y los antiguos. Y coloca un ejemplo: el caso de Santiago Manuim, quien confiesa que Evaristo Nugkuag “no deja que otros presidentes trabajen libremente” (249). No obstante, este comentario no está colocado para analizar el carácter problemático de los líderes y para contrastarlo con sus representaciones y las posibilidades de

---

<sup>43</sup> Como en el caso de Octavio Shakaine, un líder indígena que pactó con una petrolera “por debajo de la mesa”, contra la que iban las protestas y comunicados que él firmaba a favor de su colectividad.

desfamiliarización que esto produce, sino para comentar los grados en los que el nuevo líder debe probar su nuevo status. Así las cosas, este capítulo apunta a llenar este vacío.

Comencemos por presentar a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (en adelante, AIDSESP), autora de tres de los Comunicados que analizaremos. AIDSESP es una organización sin fines de lucro definida por sus propios miembros “como un árbol de profundas raíces que articula 1,500 comunidades de 50 pueblos, organizadas en 76 organizaciones locales y 09 regionales”<sup>44</sup>. Esta organización es un emblema del poder indígena en el Perú, que alberga por ejemplo, entre sus programas más interesantes, el programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP). Gracias a este programa, los maestros de la Amazonía encontraron por primera vez un acicate para enseñar su lengua y para hablarla con orgullo. Este enorme programa apoyado también por el Estado peruano vía el Ministerio de Educación, ha tenido un gran éxito en las Escuelas de Interculturalidad Bilingüe (EIB) en la Amazonía y ha demostrado un alcance positivo al recuperar el saber y tecnología indígena y enseñarlo junto al de las otras dos regiones peruanas. Del mismo modo, AIDSESP es conocida por ser una organización que ha conseguido numerosas donaciones y créditos financieros de diversas organizaciones para la creación de proyectos en temas de hidrocarburos, economía, salud, bosques, entre otros y sobre todo, para defender los derechos de los indígenas amazónicos.

---

<sup>44</sup> En: <http://www.aidesep.org.pe/comunicado-3/>

Justamente a raíz de estas donaciones es que sus funcionarios administrativos, contables e incluso sus representantes pueden llegar a tener sueldos estables de un promedio de 6 mil soles mensuales (1,900 dólares americanos, aprox.), e incluso bastante más. De otro lado, el presidente de esta organización lejos de ganar esta suma, gana el prestigio y los viajes, además de los contactos con importantes personajes de la política nacional e internacional. Con “contactos importantes” nos referimos por ejemplo, a que el presidente de esta organización es el que puede, por ejemplo, hablar directamente con el presidente del Perú y con el presidente de cualquier otro país.

## **2.4 CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LOS COMUNICADOS**

Para nuestro estudio hemos seleccionado dos Comunicados emitidos durante julio y octubre del 2013 y tres emitidos durante mayo, junio, y setiembre del 2014. El análisis se plantea de modo cronológico, desde el 2013 al 2014, y nuestro criterio de selección responde a dos razones: en primer lugar, a que durante los años post Baguazo se han vivido las peores crisis ecológicas en la selva peruana, y por ende los mayores reclamos; y en segundo lugar, a que durante este período las denuncias suelen sostenerse también por menciones al Baguazo, dejando ver la importancia que tiene este suceso en su imaginario y realidad material. Asimismo, la mención al Baguazo les permite mostrarse como sujetos que calzan en un reclamo doble: frente a un hecho específico, la

matanza de líderes, o la destrucción de su ecosistema, y por otro, frente a la masacre del Baguazo. Nuestro análisis inicial tiene el fin de familiarizarnos con una imagen primaria de los líderes políticos indígenas para luego, contrastarla con otra que aflorará en el contexto específico del Baguazo, esto lo veremos a través de comentarios de usuarios de websites que el antropólogo Óscar Espinosa ha recopilado en uno de sus estudios, y a través del análisis del testimonio de Liovir Sin Ojo. Testimonio particular ya que se compone de emails que tenían como adjuntos varias fotografías, 54 en total. Estos emails fueron compilados por el sociólogo Arturo Quispe, quien los difundió en su revista también a propósito del Baguazo. Nuevamente, reincidimos en que lo significativo del nombre de nuestro primer corpus de textos –“Comunicados” – ya que alude además del gesto activo del “decir”, a un intercambio de información entre dos personas que pueden entenderse, que hablan un mismo idioma, o que al menos, aspiran a una comunicación horizontal. Es decir, en ese sentido, a dos personas que están “comunicados”.

## 2.4.1 Primer texto: La carta de la Junta Directiva de Santa Rosa Serjali

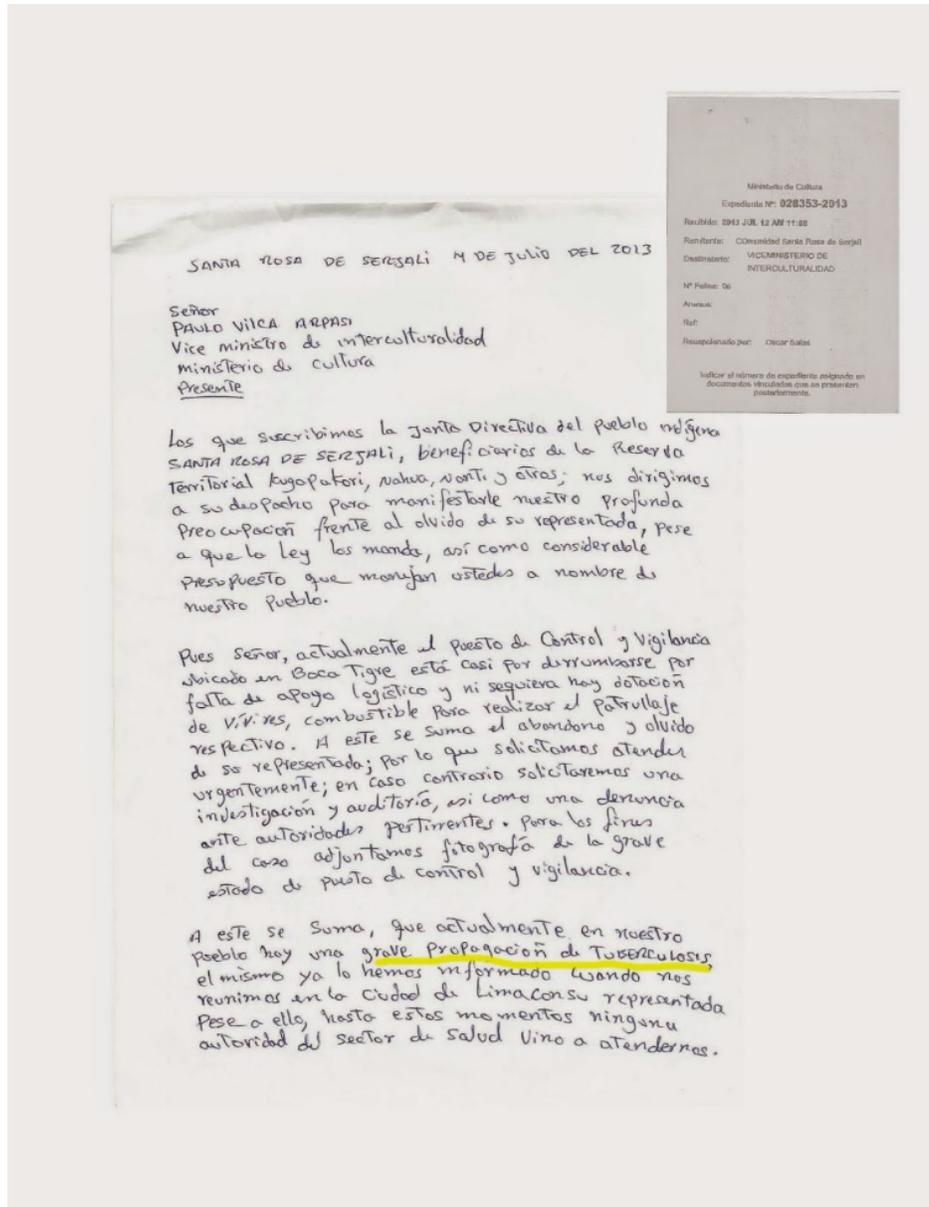


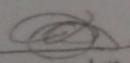
Figure 1: Carta de la Junta Directiva de Santa Rosa Serjali

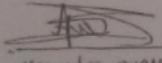
Por lo que, conforme a la Ley que nos protege,  
solicitamos urgentemente que una brigada de salud  
venga a nuestro pueblo para que pueda evaluarnos  
atendernos con medicinas y alimentos conforme  
a la Campaña de Lucha Contra Tuberculosis.

Por otra parte, le comunicamos a su representada,  
que por reiteradas promesas incumplidas por la  
empresa plus petrol, nuestro pueblo ha decidido  
no permitir el trabajo de dicha empresa en  
nuestro territorio ancestral (cabeceras del río  
Serjali). Pues señor, esta empresa en estrecha  
colaboración con los funcionarios de su despacho  
y la misión SEPANNA se ha burlado de nuestro  
pueblo.

Por lo que solicitamos atender urgentemente  
por ser Justicia y nos comuniquen las acciones  
realizadas sobre particular a través del antropólogo  
Israel Aguirre Lizorbe, Especialista Social de  
ALDESEP.

Atentamente,

  
Jose Duspudua Wazi  
Jefe de la Comunidad  
Santa Rosa de Serjali

  
Alejandro Puhua Hoi  
Presidente de la Comunidad  
Santa Rosa de Serjali

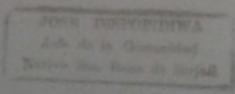
  
JOSE DUSPUDUA  
Jefe de la Comunidad  
Santa Rosa de Serjali

Figure 2: Segunda cara de la carta de la Junta Directiva de Santa Rosa Serjali

Comencemos por presentar el contexto al que pertenecen los dos primeros textos que analizaremos: una carta de la Comunidad de Santa Rosa de Serjali y un Comunicado de AIDSESEP. Centrémonos primeramente en la carta, que es el documento que hemos reproducido en la página anterior. Los primeros días de mayo del 2013 AIDSESEP presentó al Ministerio de Cultura un proyecto llamado “Corredor territorial de Pueblos indígenas en aislamiento y contacto visual Pano Arawak y otros”, a los pocos días, solicitó una conferencia de prensa y organizó un desayuno con los asistentes, a los que les presentó la misma propuesta. El objetivo de este proyecto era, como comentan en su nota de prensa, “contribuir a la protección física, territorial y sociocultural de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial que habitan muy cerca de la frontera Perú – Brasil” (7 de mayo, AIDSESEP Website). Es decir, proteger a la población más vulnerable de los mineros y madereros ilegales, así como de los narcotraficantes a través de una reubicación en su misma localidad. De otro lado, la extensión de bosques tropicales amazónicos habitada por pueblos en aislamiento y contacto inicial comprende 8 890 000 ha y está ubicada entre los departamentos de Ucayali, Madre de Dios y Cusco en el Perú, y el Estado de Acre en Brasil. La iniciativa de AIDSESEP con el Corredor, responde a un continuum de intervenciones de Plus Petrol en la zona, ya que existen aproximadamente 6 lotes petroleros que han desencadenado enfrentamientos entre la empresa, los comuneros y los recién contactados, en donde se registraron muertes de estos últimos.

Respecto de los recién contactados, a decir de la antropóloga Beatriz Huertas, quien asistió a la rueda de prensa organizada por AIDSESEP: “[Los pueblos en aislamiento] Se encuentran entre

los más sensibles del planeta: Hay altos índices de mortalidad por la vulnerabilidad inmunológica que presentan, varios de estos pueblos se encuentran en extinción. Dependen directamente de los recursos naturales y si hay impactos ambientales estos afectan directamente su salud” (7 de mayo, AIDSESEP Website). A este contexto responde este primer texto de la Junta directiva de Santa Rosa Serjali, uno de los pueblos en contacto inicial en la reserva territorial Kugapakari. Este texto fue entregado de modo manuscrito, no obstante, al final, se leen, como siempre, las firmas de las autoridades de la comunidad junto con sus respectivos cargos, y junto a estas, sorprendentemente, un sello. Llama la atención el formato de la carta, porque no estamos ante una organización –que agrupa muchas federaciones, las que a su vez agrupan una gran cantidad de comunidades–, sino que nos encontramos frente a una única comunidad que representa a un grupo pequeño de pobladores. Por el formato de la carta, que fácilmente podría ser un Comunicado, queda claro que esta comunidad -que había estado en un proceso de acercamiento desde hace varios años-, se encuentra profundamente “infectada” de los procesos modernos de lectoescritura que los convierten en guerreros de los lápices y el papel.

Esta carta, dirigida al Vice Ministro de Interculturalidad, Paulo Vilca, fue uno de los detonantes para que surgieran varios de los comunicados de AIDSESEP. Trataremos uno de ellos en este capítulo. Antes, volvamos a la carta. Respecto de su contenido, llama la atención del primer párrafo las dos razones más importantes de su reclamo. En primer lugar, el olvido al que han sido relegados, y en segundo lugar, la clara denuncia que colocan: los fondos que deberían usarse en ellos, están siendo malversados. Cito textualmente: “Nos dirigimos a su despacho para

manifestarle nuestro profunda preocupación frente al olvido de su representada, pese a que la ley lo manda, así como considerable presupuesto que manejan ustedes a nombre de nuestro pueblo”.

En el siguiente párrafo concretizan sus denuncias ya que no solo es “el abandono y olvido de su representada” sino que no tienen víveres, ni combustible para el patrullaje y “el puesto de control y vigilancia ubicado en Boca Tigre está casi por derrumbarse”. Están hablando de su vulnerabilidad: no tienen alimentos y están desprotegidos físicamente, “adjuntan la fotografía de la grave estado de puesto de control y vigilancia”. Sumado a todo esto denuncian las enfermedades que están adquiriendo: “actualmente en nuestro pueblo hay una grave propagación de tuberculosis, el mismo ya lo hemos informado cuando nos reunidos en la ciudad de Lima con su representada. Pese a ello, hasta estos momentos ninguna autoridad del sector de salud vino a atendernos”.

Todos estos reclamos son parte de lo que hemos llamado la violencia del día a día, la que no involucra armas ni enfrentamientos con bombas o disparos. Esta es la biopolítica en la que no se mata, sino que se deja morir. No deja de ser escalofriante imaginar a un puñado de gente que enferma, abandonada y hambrienta, coloca su esperanza en un papel con sellos, en un reclamo escrito que está adjunto a un expediente del Ministerio de Cultura como constancia de haber sido recibido. En ello la valentía de los guerreros, en pelear con la burocracia que les obliga a hablar en otro idioma, el español, a escribir con fórmulas específicas, las del derecho, y que las lee, quizás, cuando ve cierta formalidad en ellas: los sellos, las firmas, los cargos. Tanto la forma como el contenido de este texto es un reclamo, pero también es una propuesta. Una propuesta para releer a los pueblos que recién entran en contacto con “la modernidad” y que se adaptan rápidamente a los

nuevos códigos. Es significativo también que su reclamo por la salud y la seguridad, así como por los alimentos no responde al tópico de los buenos o malos salvajes, si no a la “justicia”, es decir, a su derecho. En esta misma línea, a pesar de su vulnerabilidad, reflejan autonomía y una clara conciencia de cómo los ve el Estado y las empresas petroleras, cito: “Por otra parte, le comunicamos a su representado que por reiteradas promesas incumplidas por la empresa Plus Petrol, nuestro pueblo ha decidido no permitir el trabajo de dicha empresa en nuestro territorio ancestral. Pues señor, esta empresa en estrecha colaboración con las funcionarios de su despacho (...) *se ha burlado* de nuestro pueblo” (Énfasis nuestro).

La burla es un tema constante a lo largo de los reclamos indígenas, ya que aparece como una humillación pero también como una forma de delatar que ellos saben o intuyen lo que los otros piensan de ellos. Ser burlados señalaría que ellos son considerados como débiles, “manipulables”, que son todo eso que niegan. Citando a uno de mis informantes, a quien llamaré “Antonio”: “¿A quién se humilla, pues? ¿De quién te vas a burlar? ¿Del más fuerte o del más débil? Tú te burlas del que es más débil, del que es más chiquito, a ese pegas, a ese humillas. Igualito hizo el Alan gordote, igualito hizo el Toledo y hasta el chino [Fujimori] de los que piensan que son débiles se burlan. Por eso respondemos. Hartos estamos.” (Entrevista en Bagua, 22 de julio 2014) La preocupación que manifiesta Antonio responde a la representación que se hace de ellos, a la lectura que se da de su imagen. Ya no se trata de verlos como buenos e ingenuos, ni como malos y salvajes, porque en cualquiera de esos dos polos se necesitaría que alguien les haga el favor de legislarlos, y lo que buscan es lo opuesto: la soberanía sobre sus territorios, sobre su espacio, sobre sus cuerpos

y sobre sus discursos. Por ello necesitan cambiar la imagen que se tiene de ellos, o dicho de otro modo, necesitan cambiar la forma como se les ha visto. Veamos como un ejemplo de esto el final de la carta. Cito: “Por lo que solicitamos atender urgentemente *por ser justicia* y nos comuniquen las acciones realizadas...” (Énfasis mío). Lo que exigen no es un favor, sino un derecho entre iguales. La desfamiliarización que encontramos es bastante interesante porque los indígenas salen de las valorizaciones de bondad o maldad y enuncian su reclamo desde su lugar como ciudadanos, es decir, son indígenas que necesitan apoyo de bienes básicos por ser de justicia mínima y por ser su derecho como ciudadanos peruanos. La clave de este pedido está en que ellos *conocen* lo que les corresponde, y conocen que sus reclamos *deben* ser reconocidos, es decir, no se trata de que les hagan un favor, se trata de que se cumpla con lo acordado.

## 2.4.2 Segundo texto: Comunicado de AIDSESP sobre la carta previa.

**Pais | Política**

La República  
Domingo, 11 de mayo del 2014 | 11

### Ollanta Humala viajará a México a reunión de la Cumbre del Pacífico

**CITA ANUAL.** Presidentes de Colombia, Chile, México y Perú abordarán desafíos de integración económica y comercial.

El presidente de la República Ollanta Humala viajará el 19 y 20 de junio al territorio mexicano de Puerto Morelos para participar en la IX Cumbre de la Alianza del Pacífico.

El embajador de Perú en México, Javier León, informó

que la agenda anual de esta cumbre está por definir, pero se sabe que hablarán de los desafíos de esta plataforma de integración conformada por Chile, Colombia, México y Perú.

Al encuentro se espera también la asistencia de la

presidenta de Chile, Michelle Bachelet, de los presidentes de Colombia, Juan Manuel Santos, y de México, Enrique Peña Nieto.

En esta cita, en el estado mexicano de Yucatán, el gobierno de México recibirá la

presidencia Pro Témpore de la Alianza del Pacífico de marzo de 2014. Poco después, está prevista una visita de Estado a México de Ollanta Humala para atender la invitación oficial extendida por su homólogo Enrique Peña Nieto.

La Alianza del Pacífico nació en 2011 como su foro de articulación política e integración económica y comercial.

A pesar de sus orígenes a nivel de estados, la Alianza ha logrado la liberalización de más del 90% del intercambio comercial y la libre circulación de los ciudadanos de los países miembros.



**VIAJE.** Tras Cumbre del Pacífico, Humala hará visita oficial.

### Abgattás cree que el Congreso si tiene potestad de investigar a miembros del TC

El Congreso de la República si está facultado para investigar a los magistrados del Tribunal Constitucional (TC), aseguró el congresista de Casa Perú Daniel Abgattás.

Esto lo dijo en respuesta a los cuestionamientos del magistrado de dicho organismo Carlos Mesa, quien anunció que acudiría a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por las denuncias de las que ha sido objeto, luego del polémico fallo que ordenó destruir a doce familias las respuestas y nombrar otro.

Abgattás precisó que ninguna institución en el país tiene "impunidad para responder ante el Congreso de la República por sus acciones, dado que el Legislativo es una de las principales instituciones de control en el país".

"Mientras Durandino a presfidelidad los mandatos constitucionales, es un acto de cobardía, que que tiene una impunidad que no lo de la constitución, expresó."

### UNMSM otorgará la distinción Honoris Causa a agentes del Perú ante La Haya

Mariona, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgará honorearán con la distinción de Doctor Honoris Causa a los congresales del Perú ante la Corte Internacional, en el marco de los actos de celebración por su 40 aniversario de fundación.

durante una sesión solemnizar el Centro Cultural de San Marcos, los embajadores Alvaro Wagner Tián y José Antonio García Belaúza serán reconocidos por su destacada labor en la defensa de la posición peruana en la controversia marítima con Chile.

Los actos de conmemoración de la fundación de la universidad comenzarán a las 6 de la mañana con cánticos y se celebrarán en el auditorio, para después participar de una ofrenda de flores a la Virgen de la Asunción en la Basílica Catedral de Lima. Después darán inicio a una misa de acción de gracias en la catedral, oficiada por Monseñor Juan Luis Cepeda.

**Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana**

## Clima-Selvas-Pueblos somos Uno Solo

**Respeto y no penalización de la Libre determinación Indígena**

**Etapa decisiva para el Perú y el mundo**

AIDSESP como actor de profundas raíces, que articula 1,500 comunidades de 60 pueblos, organizadas en 78 organizaciones locales y 9 regionales, reclama la emergencia de transitar del desarrollo extractivista hacia la armonía entre naturaleza, sociedad y culturas, mediante un Plan nacional que incluye entre sus 9 componentes la Titulación de 20 mil ha, 1,767 comunidades (317 por reconocer, 594 por titular y 262 por arrendar) reservas comunitarias (26) y territorios (25) y territorios integrales colectivos para 10 pueblos \* Prioridad del floque en Plan: producción agroforestal, acuícola y bioindustrial \* Manejo Forestal Comunitario y REDD+ indígena \* Educación y Salud intercultural \* Monitoreo y Mitigación socio ambiental comunitario \* Derechos Colectivos y Ciudadanos Indígenas \* Promoción de Mujeres y Juventud Indígenas \* Solución a conflictos comunitarios. Este Plan es financiable, destinando al menos el 1% del presupuesto estatal (\$21,100 millones) al 70% del territorio nacional, más el aporte de las industrias extractivas, fondos climáticos y ambientales globales.

**Manejo Indígena Holístico de Bosques**

Parte central de ese post-desarrollo, es el Manejo Forestal Comunitario (MFC), que debe dejar de ser la "última rueda del coche". Exigimos ser respetados como el primer actor forestal por los 13 mil ha. de ha. bajo títulos comunitarios, a través de medidas como: \* Redefinir el mapa de Bosques de Producción Permanente (BPP) para que las empresas no invadan a las comunidades indígenas \* Financiar unidades técnicas de MFC en los gobiernos regionales \* Auditoría independiente al financiado "modelo de grandes concesiones" y acción para aquellas que "Tawan" tale ilegal \* Recortar de los BPP y concesiones, las áreas donde transitan los pueblos en aislamiento \* Respaldo al derecho de posesión originario en linaje a "linajes y plénes" \* Planes de Manejo Forestal por cuencas de Pueblos Indígenas y no solo parcelado a comunidades \* Ceder el socio e involucrar de las mujeres indígenas en el manejo de la forestal \* No promover plantaciones ni monocultivos forestales \*

**Por una COP20 de Amazonía Viva para la Humanidad**

Las 13 mil ha. de propiedad indígena amazónica, son una reserva de 1,625 mil. TM de CO2, el equivalente a todas las emisiones anuales de CO2 de EE.UU. Somos actor global estratégico, a pesar de la marginación, y la COP20 debe tomar muy en cuenta nuestras propuestas para garantizar una Amazonía Viva: \* Redd+ en territorios indígenas debe adecuarse a sus derechos, costumbres y propuestas \* Respaldo al "Redd+" indígena como alternativa de "beneficios más allá del carbono y financiamiento más allá del mercado" \* Actor indígena actor protagonista en Adaptación integrada a Mitigación \* Incluir al desarrollo bioactivismo, agroindustria, megaproyectos dentro de los grandes motores de deforestación \* Sustituir energía fósil por fuentes alternativas sin hidrocarburos \*

**No hay Solución climática, penalizando la libre determinación indígena**

La absurda contradicción, de que nuestros pueblos están defendiendo y garantizando la Amazonía Viva, pero a la vez, el poder judicial reprime, penaliza y criminaliza a nuestros pueblos y líderes. Desde el 5.8.2009 pasaron 5 años de "injusticia" hasta que el 14 de mayo se inicia el juicio por los sucesos de la "Curva del Ombú" (mal llamado Baguazo) con 64 acusados indígenas, de los cuales hoy 6 con acusación fiscal desde 20 años de cárcel hasta cadena perpetua, incluyendo al Presidente de AIDSESP, Alberto Pizarro, que no estuvo en el lugar de los hechos y que cumplió su deber Kampa. Pizarro de obedecer el mandato de los pueblos de respeto a nuestros derechos. Nuestra cultura y principios no pueden ser convertidos en "delitos". Es inaceptable que las víctimas de la represión terminen siendo los únicos acusados, y que haya total impunidad para los que ordenaron la agresión violenta: el ex presidente Alan García, su ministro del Interior Mercedes Caballero y el ecuator del peor operativo policial, el general PNP Luis Maguilla. Basta de injusticia. Exigimos la absolución de los 54 defensores de la amazonía y nuestro derecho a vivir con identidad y en paz. Finalmente, las 4 leyes anti indígenas fueron derogadas, y en las Investigaciones del congreso y de Naciones Unidas, se demostró la justicia de nuestra lucha, el contenido y condicionante cultural del conflicto, y se avanzó en la ley de consulta previa. El Perú nos dio la razón, y lo agradecemos. Si la Amazonía y nuestras culturas estuvieron en el centro de esa tragedia, la lección es que podemos vivir en paz, respetando en nuestras identidades y que donde hay pueblos con derechos, habrá bosques y amazonía vivos, con lo cual siempre ganarán el Perú y el Mundo.

\* Llamamos a las organizaciones indígenas del Perú y el mundo, aliados y cooperación, a estar alertas, vigilantes y exigir un juicio justo y sin impunidad para los responsables. A. García, M. Caballero y L. Maguilla. Emitir pronunciamientos y dirigir cartas a los funcionarios estatales involucrados en este juicio. A respaldar las propuestas amazónicas sobre Plan de Vida Piena, Manejo Forestal Comunitario y una COP20 de Amazonía Viva para los Pueblos y la Humanidad.

\* Llamamos a las y los líderes de los partidos políticos, que respaldaron nuestra lucha el 2009, cuando estaban en campaña electoral, a que recuenten y reñeren su posición, ahora que están dentro o cerca del poder, y que ellos no deben cargar con la responsabilidad e impunidad del anterior partido de gobierno.

**La Amazonía Indígena Si frena la catástrofe climática.**

**Cerrar y no reabrir la herida de Baguazo.**

**Donde hay Pueblos Indígenas con derechos, hay bosque, y así todos ganamos.**

Consejo Directivo de AIDSESP - 12.05.14

Figure 3: Comunicado de AIDSESP en La República

El segundo texto que nos interesa es una de las respuestas que dio AIDSESEP al abandono del Estado frente a los recién contactados, específicamente a los de la reserva territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros, a donde pertenece Santa Rosa de Serjali, quienes suscriben la carta de nuestro acápite anterior. Este segundo texto es un Comunicado y pertenece a un contexto diferente. Fue emitido el 11 de mayo del 2014, y se titula “Clima-Selvas-Pueblos somos Uno solo”. El título del Comunicado es engañoso ya que lo que va a demostrar es justamente lo opuesto, el pueblo no es uno “solo”, sino que son varios diferentes que reclaman un respeto a su diferencia. Demostraremos este punto en el análisis de sus apartados. Mientras, describamos su forma brevemente. El Comunicado no solo se encuentra en la página web de AIDSESEP, sino que, como mostramos, también fue publicado en el diario *La República*, en la sección “País”, página once. Respecto de sus dimensiones en el diario impreso, el artículo ocupa aproximadamente el 80% de la página, y comparte espacio con otros tres artículos pequeños. De arriba abajo, el primero aparece con una foto y se refiere directamente al ex presidente Ollanta Humala y a su viaje a México a raíz de la cumbre del Pacífico. El segundo se refiere al congresista Daniel Abugattás y a una discusión con el Tribunal Constitucional y el último, al otorgamiento del honoris causa que daría la Universidad Mayor de San Marcos a los abogados de La Haya que intervinieron en el juicio limítrofe de Perú contra Chile. En medio de estos tres temas de importante envergadura para el Perú, encontramos un gran rectángulo en el que se encuentra el comunicado. En él, los temas que aborda se encuentran repartidos en cinco apartados.

A primera vista llama la atención las dimensiones del Comunicado. Por un lado, porque está desplazando la atención de las demás noticias, y por otro lado, porque está inserto en la sección “País”, un hecho simbólico que nos permite reflexionar sobre lo que habíamos dicho algunas páginas antes: si los amazónicos han sido excluidos de la historia peruana, si ellos han sido invisibilizados y con ello, violentados, no deja de ser interesante cómo se incluyen como protagonistas en un medio impreso, es decir, justamente un medio representativo de lo que Ángel Rama llamaría la “ciudad letrada”. Del mismo modo, no deja de ser interesante cómo ellos se incluyen con elementos que les han sido negados desde siempre en las “ideas” sobre ellos: el lenguaje escrito, el español, la prensa, y más aún, una masiva y prestigiosa como la de *La República*. De hecho, ellos insertan su mensaje en la sección llamada “País” de un diario llamado como intenta nombrarse el Perú desde su nacimiento como nación: República. Dicho de otro modo, con estos gestos altamente simbólicos, los líderes indígenas de AIDSESEP están incluyéndose de un modo *diferente* de lo que se ha pensado de ellos, ahora como una prioridad, como un nuevo centro en el país que usualmente los ha marginado y los ha colocado como aquellos artículos pequeños situados en los cantos de la página.

Respecto del contenido, el contexto al que se refiere el comunicado es la COP 20, es decir, la vigésima edición de la Conferencia de las Partes de las Naciones Unidas (por sus siglas, COP) sobre el Cambio Climático que se celebró en Lima en diciembre del 2014 Este evento, como lo indica su numeral, se refiere a una historia nutrida de encuentros en otros lugares del mundo tales como Varsovia en el 2013, Doha en el 2012, y Cancún en el 2010, entre otros. A lo que apunta

este comunicado es a visibilizar la selva como un espacio estratégico para la sobrevivencia de la naturaleza en el mundo. En este contexto, el primer apartado del comunicado se titula: “Etapa decisiva para el Perú y el mundo”. En este apartado se coloca a la Amazonía como la protagonista del desarrollo sostenible del país. De este modo, comienzan a situarse estratégicamente como sujetos y como dueños de un espacio valioso y urgente de ser protegido, de tal modo que la Amazonía no es solamente una región, sino que es el espacio que serviría para conservar la vida en el planeta. Luego de demostrar este contraste, los líderes dejan claras sus primeras propuestas para la COP 20, las cuales son, entre otras: *“Redd+ en territorios indígenas debe adecuarse a sus derechos y cosmovisiones y propuestas \* Respaldo al “Redd+ Indígena” como alternativa de “beneficios más allá del carbono y financiamiento más allá del mercado” \* Mujer Indígena: actor protagónico en Adaptación integrada a Mitigación”* (Énfasis en el original). Los líderes indígenas están familiarizados no solo con las tecnologías que llegan a la Amazonía sino con las últimas propuestas legales que les afectan. Asimismo, como es notorio, tienen propuestas concretas para mejorar el trabajo de las organizaciones en su territorio. Una muestra de ello es cuando piden que la REDD+, “que es un mecanismo de mitigación del cambio climático que busca reconocer y proveer incentivos positivos a los países en vías de desarrollo para proteger sus recursos forestales” ([finanzascarbono.org](http://finanzascarbono.org)), se adecúe a sus derechos y cosmovisiones. Además, coherentemente, piden que ésta sea indígena, es decir, están dispuestos a re-formar la REDD+ de tal manera que se evidencie la consciencia que tienen sobre su diferencia. De otro lado, llama la atención que en medio de los proyectos que denuncia, como los de la deforestación, extractivismo, y la

agroindustria, colocan a la mujer indígena como uno de los actores más diferentes e invisible sobre los que no desarrollan ni problematizan su ausencia.

El segundo apartado titulado “Plan de vida plena amazónica” propone nueve medidas para tener un plan nacional que permita desplazar un modelo de desarrollo extractivista por uno “de armonía entre la naturaleza, la sociedad, y las culturas”. Sus propuestas son las siguientes:

*La Titulación de 20 mills. Hás.: 1,167 comunidades (311 por reconocer, 594 por titular y 262 por ampliar) reservas comunales (06) y territoriales (05) y territorios integrales colectivos para 10 pueblos \* Prioridad del Bosque en Pie: producción agroforestal, acuícola y bioindustrial \* Manejo Forestal Comunitario y REDD+ Indígena \* Educación y Salud Interculturales \* Monitoreo y Mitigación socio ambiental comunitaria \* Derechos Colectivos y Ciudadanos Indígenas \* Promoción de Mujeres y Juventud Indígenas \* Solución a conflictos comunitarios*  
(Énfasis en el original)

Pero más interesante aún es la forma como acaba el apartado: “Este Plan es financiable, destinando al menos el 1% del presupuesto estatal (S/.1, 100 millones) al 70% del territorio nacional, más el aporte de las industrias extractivas, fondos climáticos y ambientales globales”. Los líderes concluyen dando sugerencias económicas sobre cómo re-administrar las divisas del país y demostrando irónicamente lo coherente que es destinar el 1% del presupuesto a la Selva, que representa, aproximadamente, el 70% del territorio nacional. No deja de ser interesante que no solo detectan problemas en la forma como se distribuye el presupuesto nacional, sino que dentro

de las posibles soluciones a estos la viabilidad urgente de su planteamiento se reduce a un 1% del presupuesto nacional. Lo irónico de pedir el 1% radica justamente en ello, en que ese 1% será denegado.

En el tercer apartado titulado “Manejo holístico de bosques” hacen escuchar mucho más fuerte su voz, ya que pasan de pedidos y denuncias a exigencias. Desde la primera línea dejan claro su impotencia y cansancio al ser “la última rueda del coche”<sup>45</sup>. Luego de colocar esta expresión en un texto formal, colocan claramente sus exigencias, las cito:

*Redefinir el mapa de Bosques de Producción Permanente (BPP) para que empresas no invadan a comunidades indígenas \* Financiar Unidades Técnicas de MFC en los gobiernos regionales \* Auditoría independiente al fracasado “modelo de grandes concesiones” y sanción para aquellas que “lavan” tala ilegal” \* Recortar de los BPP y concesiones, las áreas donde transitan los pueblos en aislamiento \* Respeto al derecho de posesión originario sin limitarlo a “trámites y plazos” \*Planes de Manejo Forestal por cuencas de Pueblos Indígenas y no solo parcelado a comunidades \* Cubrir el vacío e invisibilidad de las mujeres indígenas en el reglamento de ley forestal \* No promover plantaciones ni monocultivos forestales (Énfasis en el original)*

---

<sup>45</sup> Expresión utilizada para hablar de algo o alguien que no tiene ninguna o casi ninguna importancia.

Como es evidente, reclaman respeto y califican la incursión de empresas como “invasiones”, ya que no se ha implementado la ley de Consulta Previa. Además exponen el problema de dicha invasión a los pueblos en aislamiento voluntario quienes soportan también las invasiones y al no estar dentro de AIDSESEP, no tienen ninguna instancia indígena que los represente frente al gobierno o a las empresas. Es decir, diríamos que no existen doblemente en la realidad social peruana. De otro lado, no deja de ser interesante su exigencia a que se respete su forma de entender la posesión. Ellos no quieren que se les limite a “trámites y planos”, exigen, justamente, que el Uno sea capaz de verlo como un sujeto diferente, pero igualmente complejo. El cuarto apartado, “Por una COP20 de Amazonía Viva para la humanidad”, es básicamente una repetición de la importancia de la Amazonía para el Perú y de la importancia que ellos representan para la conservación del medio ambiente, cito: “*Somos actor global estratégico, a pesar de la marginación, y la COP20 debe tomar muy en cuenta nuestras propuestas para garantizar una Amazonía Viva.*” (Énfasis mío). Los líderes se nombran como sujetos poderosos, y definen su espacio, desde la primera línea como una importante reserva de vida. Las cifras que colocan de territorio y de emisiones de carbono dan una idea concreta de su poder ecológico, así, tal como los señores feudales, aunque quizás exagerando con esta comparación, tratan de visibilizar la importancia de su existencia a través de la existencia de su territorio. Luego de situarse con agencia y poder, es decir, luego de negar su subalternidad, se nombran “actores”, es decir, sujetos, y posteriormente, siguiendo las cursivas, “estratégicos”. Lo que sigue es que pronuncian su afirmación más tajante: “a pesar de la marginación...”, con esta frase los amazónicos contraponen

otra realidad posible a la que les embarga en la actualidad. De este modo, ellos desplazan su discurso en dos líneas, dejan de ser sujetos poderosos y estratégicos para reconocerse como marginados. Se nombran como sujetos que no son valorados por el resto, como sujetos poderosos que son invisibles a pesar de estar insertados, como el Comunicado físicamente lo demuestra, en el medio del “país” (nombre de la sección donde se inserta el Comunicado) llamado “República” (nombre del diario). Por todo esto no deja de ser notorio que ellos hayan elegido colocar la palabra “marginación” para describir su situación actual e histórica ya que marca un exacto contraste entre cómo ellos se consideran –como el centro de un centro: el núcleo que hace funcionar el territorio de reservas, la Amazonía- y cómo son considerados por el resto.

En el quinto y último apartado los líderes indígenas rememoran el Baguazo enfatizando en las consecuencias de este. Es decir, en los “54 acusados indígenas, de los cuales hay 6 con acusación fiscal desde 35 años de cárcel hasta cadena perpetua, incluyendo al Presidente de AIDSESEP, Alberto Pizango, que no estuvo en el lugar de los hechos y que cumplió su deber Kampu Piyawi de obedecer el mandato de los pueblos de respeto a nuestros derechos” Este apartado se centra en las consecuencias de criminalizar la protesta pacífica que fue el Baguazo, y también espera demostrar las consecuencias positivas de este suceso. De ahí que comenten lo siguiente: “*Exigimos absolución de los 54 defensores de la Amazonía y de nuestro derecho a vivir con identidad y en paz.*” (Énfasis en el original). Luego mencionan que fue gracias a este enfrentamiento y al revuelo mediático internacional, que las cuatro leyes “anti-indígenas”- como llaman a las leyes improvisadas por el gobierno peruano para favorecer al Tratado de Libre

Comercio (en adelante, TLC)-, se lograron derogar. Estas dos formas de presentarnos el Baguazo y de concluir con él este Comunicado, nos deja una sensación ambigua. Por un lado, porque agradecen el derogamiento de las cuatro leyes que favorecían al TLC pero también porque a pesar de que esperan que sus apartados sean tomados en cuenta, sientan como precedente al Baguazo como otro evento que podría repetirse si es que se siguiese haciendo caso omiso de sus exigencias. Las últimas líneas del comunicado rezan: “La Amazonía indígena sí frena la catástrofe climática. Cerrar y no abrir la herida de Bagua. Donde hay pueblos indígenas con derechos, hay bosque, y *así todos ganamos*”. (Énfasis mío). La última frase, “y así todos ganamos”, resulta relevante ya que el “todos” incluye a los indígenas y a los demás peruanos como sujetos que aspiran a lo mismo, que buscan el mismo fin. Y esto es relevante en tanto disequilibra las jerarquías, quita los privilegios y convence al lector de que los indígenas desean, tanto como las gobernantes y como los limeños, vivir en paz, con salud, con estabilidad. Dicho de otro modo, esta frase alude a que se aspira a que sean vistos, más bien, en su complejidad, parecidos a los que los niegan como semejantes y ciudadanos.

### **2.4.3 Tercer texto: un Comunicado de AIDSESEP contra las excavaciones petroleras**

El tercer texto que hemos seleccionado es un Comunicado publicado el 18 de junio del 2014. Fue publicado únicamente en la página web de AIDSESEP por lo que su formato no

representa mayores alcances simbólicos e interpretativos, como sí era evidente en el caso del anterior Comunicado. El objetivo de este es declarar su preocupación por la crisis socio ambiental que viven las comunidades indígenas afectadas por las excavaciones petroleras. Su publicación *online* puede deberse a diferentes factores, entre ellos, sobre todo al económico, ya que publicar en un diario de amplio tiraje, suele implicar una fuerte inversión que se puede evitar si se publica el mismo aviso en la internet. De otro lado, publicar una declaración de propuestas, reclamos y exigencias online demuestra dos puntos: a) que aspiran a acceder a un público más masivo que el de un periódico, que tienen límites geográficos evidentes y b) que solo con su publicación desmienten la imagen de los indígenas como enemigos de la modernidad, es decir, del uso de la tecnología de la información, además de darlos a conocer como analfabetos.

En este Comunicado, sus reclamos, propuestas, y exigencias están enumeradas en cinco puntos. El primero expresa la razón de este texto, cito: “Manifestamos nuestra profunda preocupación por la crisis socioambiental que se vive en las Cuencas del Corrientes, Pastaza, Tigre y Marañón. Por lo que exhortamos al Gobierno del Presidente Ollanta y sus Ministros, a tomar acciones concretas y visibles.” Lo que piden es “comunicación” y consecuentemente lo que llaman “acciones concretas y *visibles*” (Énfasis mío). La “visibilidad” o lo “visible” son palabras constantemente usadas por los líderes indígenas y las adjudican tanto a sucesos como a ellos mismos. Encontraremos en otros textos, sobre todo los referidos al Baguazo, cómo denuncian su propia invisibilidad, este punto es de particular importancia si lo pensamos junto al punto número 3 del comunicado. Cito: “Recalcamos que los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana, no

somos enemigos del desarrollo, aceptamos y apoyamos el desarrollo, siempre y cuando este vaya acompañado del respeto a los derechos de los pueblos indígenas, respaldados en las leyes peruanas y los tratados internacionales que el Perú está adscrito, como el convenio 169 de la OIT”. Sobre este punto tenemos poco que decir puesto que es claramente expositivo. No solo se presentan como actores deseosos de la modernidad, desmintiendo los prejuicios que los acusan como lo opuesto, sino que lo hacen usando la tecnología para hablar de ella. Con todo esto, nos preguntamos: ¿Por qué seguir exotizándolos como lo hacen en los foros de los diarios, y en la prensa escrita y televisiva? ¿Cómo decir que los indígenas participantes del Baguazo por ejemplo, son meros “reducidores de cabezas” o “cuasi animales”, si utilizan un medio moderno para hablar de su propio deseo y empatía con la modernidad? Aunque las preguntas que planteo puedan sonar inocuas o simples, la realidad cotidiana demuestra no solo una imposibilidad para pensarlas, sino para responderlas. Producto de estas imposibilidades es que suceden hechos como el Baguazo, con las trágicas consecuencias de siempre: muertos, desaparecidos, y juicios completamente desproporcionales a los afectados.

El cuarto punto de su comunicado muestra el límite de su deseo de comunicación: proponen llegar caminando a la plaza central de la ciudad de Iquitos para *hablar* con las autoridades. Es notorio un desplazamiento de las acciones. Me explico mejor. En el primer punto piden que las autoridades realicen acciones concretas, no obstante, en el cuarto cambian de actores y acciones. Ya no “piden” sino que ofrecen acciones: ellos “caminarán”, “dialogarán”, ellos proponen y postulan un lugar fijo para el encuentro, simbólicamente, la plaza 28 de julio, significativo lugar,

### Jefe del JEE de Huamanga demanda mayor seguridad del pueblo ante amenazas

**RESPALDO.** Defensoría del Pueblo también recomienda reforzar resguardo.

Ante las amenazas dirigidas contra su persona, el jefe del jurado electoral respectivo (JEE) de Huamanga, César Arco Villar, se reunió ayer con autoridades policiales de Ayacucho,

con el fin de solicitar respaldos personales y más efectivos para la sede electoral.

Huamanga. Por ello, en diálogo con el jefe policial Carlos Osorio, este le dijo que hace el requerimiento para atender su pedido que incluye seguridad personal.



SEGURIDAD. César Arco Villar denunció amenazas ante el JEP.

de evitar de la presente con el fin de asegurar al candidato a la reelección para la presidencia de Ayacucho, Wilfredo de Centeno, por no haber incluido en su lista de votos una cédula vigente.

**RESGUARDO INMEDIATO.** El defensor del Pueblo, Sebastián Viza Luna, también expresó su preocupación por estas amenazas, por lo que pidió a las autoridades policiales de Ayacucho brindar medidas de protección inmediatas.

### Entrevista

**ANTONIO MEIER.** Candidato a la alcaldía de San Isidro por FPM.

### "Cambiaré sentido de vías para mejorar el tránsito"



Antonio Enrique Meier.

-¿Qué planes para atender el tránsito de tránsito que genera el centro financiero?  
-Mi propuesta es cambiar el sentido en tres vías en la zona norte. Las vías propuestas que cruzan el centro de la zona norte son el centro financiero, 300 metros. Nosotros en la avenida anterior modificamos y le cambiamos el sentido del tránsito, por ejemplo, de 7 a 10 de la mañana, esos 300 metros se reducen a 12 minutos.

### Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

## 4 Asháninkas asesinados en Comunidad Saweto - Ucayali

Presidente Ollanta y Partidos Políticos... ¿Cuántos muertos más esperan para atender la deuda territorial indígena amazónica?

**Solución... AHORA, a la demanda territorial de 20 milis. de has. para 1,124 comunidades abandonadas**

**Declaramos Mártires de la Territorialidad Indígena,** a los 4 líderes Asháninkas de la Comunidad de Saweto: Edwin Chota Valera, Leoncio Quincima Méndez, Jorge Iliya Yruer y Ricardo Theca, de Alto Tamayo, Ucayali, asesinados por razones mafiosas, en una muerte anaranjada por la impunidad y abandono estatal, que se negó a titular su comunidad (Saweto) para favorecer la tala ilegal. La causa es la colonización. Dentro del crimen de Saweto, más la colonización, el FICOP, la falta de leyes, la corrupción e inoperancia de funcionarios estatales. Dentro está el error decisivo, de los "Bosques vivos" del cuento del "vicio anaranjado" y los establecidos de la parcelación.

**Saweto es parte de la Demanda Histórica Territorial del Estado peruano,** embalsamada y acumulada por décadas: 20 millones de has. pendientes para 1,124 comunidades, que demandan su reconocimiento (DPT), titulación (B) y ampliación (CA2), más las propuestas de terrenos integrales, por pueblos (I), de reserva territorial para "Pueblos autónomos" y el de reserva comunal (B).

**Perú, aprende la lección del "Anaranjado" del 2009-2009.** Nunca más violencia, por la incansable lucha por nuestros territorios, único corazón, vida y futuro de nuestros pueblos. Por eso luchamos Alberto Fujimori y 52 líderes amazónicos, hoy anaranjados a razones perpetuas en la cárcel, repletos los criminales de la tala del Cidahu y de Saweto segundas instancias. Dejamos absoluta a los defensores de la Amazonia.

**Este desastre lo anaranjamos el día y el MINAGRI.** Con el proyecto PRT3 de 50 millones para aumentar 700,000 colonos en la Amazonia. Repletos el fiasco del PRT3 y PRT2, de parcelación y destrucción de comunidades, tala de tierras y corrupción del CDFOPRI.

**La Ley 30230 debilita la seguridad territorial indígena y la sustentabilidad ambiental amazónica.** Al establecer procedimientos "especiales" para titular tierras, por intermedio de la rechazada CDFOPRI, en áreas de influencia directa o indirecta de proyectos de inversión privada como son la minería y hidrocarburos, en favor de empresas que pagan de consejeros a propietarios, como en el caso de proyectos de palma aceitera.

**La colonización sirve al desastre de la palma aceitera.** Las grandes empresas, pagando \$2,000 para talar una hectárea de selva. Muerte de miles de árboles y animales, y más muerte que el monocultivo. Así, destruyeron el 80% de la selva de Matsigenka, y sus millones ahora invaden el Perú, y se usan al Congo Ruwenzori, para camuflar delitos de suplantación "peruquinos colonos patrocinadores".

**Desastre evitado por el AIDESEP, MINAGRI, BID,** sumados a ciertos gobiernos regionales. La agenda del AIDESEP son plantaciones, el MINAGRI concesiona por palma y el BID financia más colonos. La meta es destruir 200,000 has. con palma, dejando toda la deforestación sin el control nacional. **Desastre de palma aceitera evitado por el AIDESEP, MINAGRI, BID,** sumados a ciertos gobiernos regionales. La agenda del AIDESEP son plantaciones, el MINAGRI concesiona por palma y el BID financia más colonos. La meta es destruir 200,000 has. con palma, dejando toda la deforestación sin el control nacional. **Desastre de palma aceitera evitado por el AIDESEP, MINAGRI, BID,** sumados a ciertos gobiernos regionales. La agenda del AIDESEP son plantaciones, el MINAGRI concesiona por palma y el BID financia más colonos. La meta es destruir 200,000 has. con palma, dejando toda la deforestación sin el control nacional. **Desastre de palma aceitera evitado por el AIDESEP, MINAGRI, BID,** sumados a ciertos gobiernos regionales. La agenda del AIDESEP son plantaciones, el MINAGRI concesiona por palma y el BID financia más colonos. La meta es destruir 200,000 has. con palma, dejando toda la deforestación sin el control nacional.

**Nuestras propuestas, soluciones y acciones:**

1. **Titulación inmediata de Saweto** como única condonación válida del Estado por este crimen. No a la restitución e hipotecas, manteniendo el abandono. Que se haga realidad la promesa última de la Viceministra de Interculturalidad (MINCO) en Pucallpa, sobre reconocimiento y titulación de comunidades indígenas de la Amazonia.
2. **Sanción ejemplar a los asesinos de Alto Tamayo (Saweto)**, para que no se imponga la impunidad y mafias en Ucayali. Presencia estatal en Alto Tamayo para proteger derechos, no para corrupción.
3. **Los 50 millones del PRT3 para titular 1124 comunidades amazónicas** no solo al 16% de ellas (180). No al desperdicio en consultoras y estudios de más de 10 millones. Menos "tecnología" para titular comunidades, y no solo para favorecer a colonos y empresarios. Anular las costosas calçadas de estudios de suelos innecesarios.
4. **No al desastre de 730,093 colonos más en la Amazonia** con mal del PRT3, BID, MINAGRI, que tumban el IDN (3.4 milis. de has. del total a ser tituladas). No la medida de hacer "titulación de comunidades" a la parcelación pensada de territorios anaranjados. El PRT3 no cuenta con subvenciones para garantizar la posesión de comunidades. **Trámite de Queja ante el MCI del BID por las Incoherencias del PRT3.** Para intentar corregirlo, y caso contrario, negociar con el BID.
5. **Suspender las solicitudes de milis de has. para concesiones de palma aceitera amazónica,** y desarticular sus prácticas mafiosas.
6. **Titulación de las Reservas de los Territorios de comunidades indígenas,** presionar el manejo territorial comunitario, frente a la tala ilegal y detenga la palma aceitera.
7. **Colombia del Perú ante la COP20:** Menos palma, maiz, tala y "parqueos ambientales", y desarticular sus prácticas mafiosas.
8. **COP20:** Que los fondos climáticos lleguen a los bosques y los pueblos ya no se queden en los escritorios. Fondos para más titulaciones, manejo de recursos, gobiernos comunitarios.
9. **Interponer las acciones de garantía constitucional,** contra la pretendida aplicación de la Ley 30230 y la titulación de tierras rurales en favor de proyectos de inversión pública y privada que afectan territorios de pueblos indígenas amazónicos, mediante la CDFOPRI.
10. **Reconocer los Territorios Indígenas por Pueblos Autóctonos:** Kamsapayak, Chaga, Oshiro, Kukama, Wapaga, Ampora, Shwela, Ewe Eja, Kichwa, Yambusha, Arawak, y otros, aplicando el Convenio 169 OIT y obligando al violar con las parcelaciones comunales y luego parcelaciones familiares.

**Edwin Chota, Leoncio Quincima, Jorge Ríos y Francisco Plinedo en la memoria e historia de la lucha indígena amazónica.**

**"Donde hay pueblos indígenas con derechos, habrá siempre bosques vivos para todos"**

**Consejo Directivo de AIDESEP**

ARPI-SC, Asociación Machiguenga de Pueblos Indígenas de la Selva Central  
COMARU, Consejo Machiguenga del Río Urubamba  
CODEPIAM, Coordinadora de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de San Martín  
CORPIS, Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de San Lorenzo  
CORPIAA, Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de Aidesep Atalaya  
FERANARU, Federación Nariño del Río Madre de Dios y Affuerres  
ORAM, Organización Regional de Aidesep Ucayali  
ORPIAN, Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonia Norte  
ORPIAN, Organización Regional de Pueblos Indígenas del Oriente

**76 federaciones indígenas \* 1500 comunidades. 34 años por la Territorialidad y Libre determinación de los Pueblos Indígenas**

Figure 4: Segundo comunicado de AIDESEP en La República

ya que su nombre responde al día de la independencia peruana, y lugar de las fiestas patrias nacionales. El último punto resume su objetivo: "Los pueblos organizados en FECONAT, FEDIQUET, FECONACO Y ACODECOSPAT, solicitan a las autoridades la solución inmediata a los problemas de contaminación ambiental en las 04 Cuencas, así como agua y alimentos libres de metales pesados, y el reconocimiento, titulación ampliación de sus territorios". En este último

punto dejan clara su situación de urgencia, además de pronunciarla desde organizaciones, desde siglas, demostrando que ya son conocidos por sus lectores. Los líderes se empoderan desde los nombres de sus organizaciones pero también desde la mención a la “organización”. Ellos están organizados, y son conscientes de la importancia de coordinar, delegar y entregar funciones, llegando con todo ello nuevamente la idea de que ellos son salvajes nómades, o simples hombres primitivos.

#### **2.4.4 Cuarto texto: Comunicado por el asesinato de líderes ashánikas**

El cuarto comunicado que analizaremos, se publicó el 13 de setiembre del 2014, y se enmarca en el asesinato de 4 líderes ashánikas que habían denunciado por varios años la tala ilegal en su territorio, además de que fueron quienes más fervientemente trabajaron por la titulación de sus tierras. Edwin Chota, por ejemplo, uno de los fallecidos, ha sido llamado por diversos diarios, como “el mártir por culpa de la indiferencia” (2.1.15) Chota había denunciado durante 12 años la tala ilegal de árboles en Saweto y, como leemos en *La República* del 2 de enero del 2015, consiguió algunos logros importantes como “que la Fiscalía ambiental incautara 200 mil metros cúbicos de madera ilegal de los bosques en su comunidad”. No obstante, como suele suceder en esta zona, la madera incautada fue devuelta a los pocos días a los taladores debido al sistema “de justicia” de Ucayali, departamento al que pertenece Saweto. Como Chota, los otros tres ashánikas también se

habían convertido en un problema para los taladores, de ahí que estos decidieran “silenciarlos”. Leemos que: El 1° de setiembre del 2014 Chota fue asesinado cerca de la frontera con Brasil, junto a Leoncio Quinticima, Jorge Ríos y Francisco Pinedo, sus compañeros de la Junta Directiva de la Comunidad Nativa de Alto Tamaya Saweto, “Los cuerpos fueron baleados y luego abandonados en una quebrada. Hasta la fecha solo han sido capturados dos presuntos victimarios” (*La República*. 02.01.2015). Esta violencia física evidente dada, tanto por los taladores que asesinan, como por el gobierno, que no juzga y deja libres a los asesinos, podríamos decir, parecida a una biopolítica foucultiana, es lo que muchos pueblos indígenas combaten diariamente. Las consecuencias de estos delitos se multiplican con los años a tal punto que tanto las viudas de los cuatro líderes asesinados, como el único abogado de este caso, tienen amenazas de muerte de los taladores, que siguen libres, comercializando madera prohibida. Este es el contexto al que obedece el comunicado de AIDSESEP en el que dicha asociación subtítulo su comunicado como sigue: “Presidente Ollanta y Partidos Políticos... ¿cuántos muertos más esperan para atender la deuda territorial indígena amazónica? Solución AHORA, a la demanda territorial de 20 mills de has. Para 1, 124 comunidades abandonadas”. El Comunicado alerta no solo sobre la urgencia (“AHORA”) del reclamo, sino de las consecuencias que trae no cumplirlo (“¿cuántos muertos más esperan...?”). Pero es sobre todo por sus apartados que este comunicado llama la atención. Como vemos, antes de los diez puntos numerados -que son sus “Propuestas, soluciones y acciones”-, se coloca un breve análisis del trágico evento en cuestión. La causa de este es lo primero que exponen: “Detrás del crimen de Saweto *está la colonización*, el tráfico de tierras, la tala ilegal, la corruptela

e indolencia de funcionarios estatales. *Está el error racista, de las “fronteras vivas”, del cuento del “vacío amazónico” y los estafadores de la parcelación* (Énfasis nuestro)

Este breve primer acápite desmiente la idea largamente conocida de que la selva es un territorio “por conquistar”, uno lleno de salvajes, es decir, vacío de “gentes”. A esto se alude con el “error racista”, y de otro lado, con la mención a “fronteras vivas” se refiere a usar a los amazónicos como “carne de cañón” en los conflictos limítrofes. Finalmente, llama la atención el uso de la palabra “colonización” no solo por todos los ecos teóricos que nos entrega sino porque por un lado, AIDSESEP se refiere a los colonos que llegan a sus tierras a explotar la palma aceitera; pero también se refiere, con ello mismo, a cómo la modernidad (la industria, la tala, la empresa) esconde un sistema de peonaje que casi roza la esclavitud. Con esto, AIDSESEP, señala con Mignolo a la modernidad como la otra cara de la colonialidad.

Luego, en el segundo párrafo del comunicado, se menciona la “deuda histórica territorial” que el Perú tiene con la selva. AIDSESEP aúna como parte de la colonización, una deuda “acumulada” por años, es decir, por una larga herencia de invisibilización en la que 1124 comunidades han permanecido sin un acta oficial que les garantice control sobre su territorio. En sus palabras, lo que señalan es: “comunidades que *demandan reconocimiento*” (Énfasis mío). Piden otra mirada hacia ellos, un ser “re-conocidos”, un volver a ser entendidos. De hecho, creemos que “re-conocer” es una palabra que podría pensarse también como un antónimo de invisibilizar, de borrar, de negar, en tanto permite dar una segunda mirada, una nueva posibilidad de percibir agencia. Así, respecto de esta cita, consideramos significativo que entiendan sus

derechos como algo que deben poseer de todas maneras, ya que, caso contrario, ellos apelarían al “Amazonazo” o Baguazo”. Apelar a este evento sirve para crear un paralelo, es decir, para aludir a la violencia a la que se puede llegar cuando cualquier otra forma de reclamo es inútil, ya que mencionar al Baguazo en un contexto en el que hablan de una deuda que “se les debe”, funciona casi como una amenaza. Después de todo, el subtítulo reza “Perú, aprende la lección del “Amazonazo” del 2008-2009”.

Pero al mismo tiempo dejan claro que ha sucedido en el Baguazo y en Saweto es básicamente lo mismo, ya que en ambos eventos los “asesinos”, llámense taladores de madera o policías, acaban libres, mientras que los indígenas acaban muertos o presos injustamente. AIDSESEP usa la referencia del Baguazo tanto como una amenaza como un paralelo histórico para demostrar la ausencia de justicia para los amazónicos quienes no figuran sino como parte de un “vacío” donde predomina naturaleza, a la que se saquea, y escasean “gentes” ante la multitud de salvajes, caníbales, etc. Los siguientes cuatro subtítulos enfatizan el tema de la deforestación por la tala ilegal, además del monocultivo y de cómo es contradictorio crear leyes para la protección del medio ambiente cuando la corrupción sigue sosteniendo el sistema económico y político peruano. Todos los comentarios que realizan a las leyes nuevas y a la COP 20, dejan ver la fina lectura de los líderes de AIDSESEP en los que demuestran un discurso que denuncia las estructuras de poder en la sociedad peruana y los intereses que la gobiernan.

No obstante las denuncias en este Comunicado, AIDSESEP propone trascenderlas con un acápite titulado “propuestas, soluciones y acciones”. Así, AIDSESEP anota diez propuestas, de las

que consideramos que tres resumen las ideas principales: primero, titular sus tierras, es decir, que, en primer lugar, el Estado peruano los reconozca como sujetos de derecho y que les ahorre la innecesaria “tramitología” - como llaman al exceso de papeles y burocracia-; segundo, que se sancione a los asesinos de los cuatro líderes, dicho de otro modo, que se detenga la corrupción que permite que los asesinos de indígenas sigan libres sin pagar sus culpas. Y finalmente, piden coherencia ante la COP 20, es decir, que se detenga la tala ilegal de árboles, y que se detenga también el cultivo de la palma aceitera que destruye los demás cultivos. Como es notorio, AIDSESEP demuestra una actitud activa ante las contradicciones e injusticias que sufren como indígenas peruanos. De ahí que busquen corregir situaciones y no meramente señalar los errores, sino que demuestran una inteligente resistencia al olvido, ajustando y cuestionando una modernidad que se les impone. Todo esto es significativo porque AIDSESEP demuestra con sus denuncias y propuestas que existe otra forma de pensarlos, digamos, una forma más inclusiva.

#### **2.4.5 Nada es lo mismo, nada es igual**

En su artículo “Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana”, el antropólogo Óscar Espinosa señala lo siguiente sobre lo que se piensa de lo que piensan los indígenas amazónicos, cito: “*Frecuentemente se asume que todos los indígenas piensan igual. La realidad es más compleja y lograr el consenso entre diversas comunidades locales para la elaboración de un plan de vida constituye una tarea muy ardua*” (93, énfasis nuestro). Aunque no

menciona quiénes podrían pensar algo tan ingenuo y descontextualizado como que “todos los indígenas piensan igual”, creemos que, en general, ningún ser humano piensa –exactamente– igual al otro. Existen las divergencias, mínimas, sutiles, o profundas e intensas, existen también, claro, las coincidencias. De otro lado, es difícil creer que “todos los indígenas piensan igual” luego del Baguazo (el artículo de Espinosa es del 2014) y luego de saber que existen diferentes organizaciones indígenas que se enfrentan entre sí, como públicamente se ha sabido por periódicos o noticias en internet. En esta línea, creemos que explorar las contradicciones entre los líderes indígenas nos permite acceder a una realidad más rica, ya que nos permitiría destituir las narrativas imaginarias, que son, como señala Hayden White (1987), aquellas que nos ofrecen historias perfectamente coherentes, sin contradicciones ni lógicas múltiples. Aquellas que por ejemplo proponen que los indígenas piensan todos de la misma forma. Así, lo que queremos demostrar es que estos textos se alejan de todo lo que se ha podido “imaginar” de los indígenas, por ello es que queremos demostrar las propias contradicciones, no entre comunidades, sino entre los mismos líderes, incluso entre las mismas autoridades de las mismas organizaciones, que demuestran que es imposible albergar una realidad desde todas las aristas de su complejidad aún simplificándolas.

Así, con White, adscribimos nuestros textos a las lógicas en las que se inscriben las narrativas “reales”, las que asumen la impotencia de solo aceptar o solo negar una sola dirección, ya que nada es unívoco acá, nada apunta a un solo camino. Ninguno es solamente “uno” y ninguno acepta ser simple o solamente “otro”. Así, opuesto a la lógica de las “narrativas imaginarias” (White) cómodamente creadas para la seguridad del Uno, en las que los sujetos subalternos son

absolutamente simples y planos, totalmente “fáciles” de entender ya que “piensan igual”, como rescata Espinosa, entregamos, en lo que queda de este capítulo, otros apuntes que nos permiten verlos de una forma más humana, digamos, más compleja. O como lo pensaríamos desde Bhabha, con más y mayores turbulencias. Veamos entonces ejemplos concretos de las contradicciones y de lo imposible que es que dos indígenas –ni hablar de dos o de una sola comunidad- puedan pensar “igual”. Leamos entonces lo que líderes indígenas nos han comentado en entrevistas personales, lo que hemos leído comunicados de la única organización de mujeres andinas y amazónicas y lo que nos dice Liovir sin ojo en su testimonio, escrito en el contexto del Baguazo.

#### **2.4.6 Las contradicciones entre los líderes indígenas**

Primeramente, no podemos ignorar que AIDSESEP es también un imperio sobre el que reposa una gran cantidad de dinero del que no se ha sabido rendir cuentas. Como comenta el antropólogo Alberto Chirif, existe una crisis de valores en esta organización ya que contrario a sus ideales de conservación y protección del medio ambiente, AIDSESEP ha aceptado en varias ocasiones dinero de petroleras y empresas extractivistas contra las que se supone que reclama, véase por ejemplo el 18 de octubre del 2012 cuando AIDSESEP aceptó haber recibido 200, 000 soles (\$50 mil dólares, aprox.) de Petrobras. O en diciembre del mismo año cuando su presidente, Alberto Pizango, suscribió un contrato con Petrobras por 73 mil dólares. O más cercanamente, el 15 de julio del 2016, cuando la misma organización aceptó no tener justificación para los faltantes

130 mil dólares donados por sus cooperantes: la Agencia de Desarrollo y Cooperación de Noruega (Norad), la Fundación Ford, la organización Pan para el Mundo y en menor medida, Rainforest Foundation Norway (RFN), y de hecho, culpó de malversación de fondos a una de las mujeres de su comité. No deja de ser significativo que los más de cien mil dólares hayan sido malversados entre los años 2006 y 2014, precisamente entre años en los que sucedió el Baguazo (2009)

Gil Inoach Shawit, líder indígena awajún, ex presidente de AIDSESEP por dos períodos consecutivos (de 1996 al 2002) acepta que coloque su nombre en nuestra disertación y comenta lo siguiente respecto de la corrupción dentro de la organización indígena más poderosa del Perú. Cito:

AIDSESEP tiene sus puntos altos y también sus puntos bajos. Hay ciertos éxitos y ciertos tropiezos, digamos. Y desafortunadamente han sido de índole financiero. Y este...ah...incluso este...AIDSESEP no tuvo contabilidad hasta el año 97 por ahí. No me explico por qué. Tuvieron sus propios contadores y sistemas administrativos pero yo diría que no tan organizados o algo por el estilo. A partir que se mejora su contabilidad, las cosas empiezan a mejorarse, ¿no?, pero después estamos en problema ahora en que AIDSESEP otra vez tiene problemas financieros. *Este no es problema contable, sino administrativo. Me refiero a un mal uso de fondos. Esto es un problema de carácter administrativo y esto tiene sus responsables, que son los dirigentes.* Entonces...al existir una contabilidad fuerte y existir una administración débil, contrasta. Te da la posibilidad de precisar de qué nivel de debilidad

administrativa estamos hablando. La auditoría misma detecta qué problemas hubo, quienes son los responsables, etc. Un gran problema entonces es su institucionalidad administrativa. Falla la administración. (Entrevista personal, 9 de setiembre 2016)

Respecto de este comentario, un contraste: Henderson Rengifo, actual presidente de AIDSESEP y tesorero de la misma en los años de los desfalcos ocasionados por Alberto Pizango ha negado, en todas nuestras reuniones—a pesar de todas las pruebas diseminadas en internet y en los diarios—cualquier tipo de acto de dudoso carácter. Más bien, ha aludido al carácter honesto y correcto del guerrero awajún. El guerrero que nunca se cansa, y que es víctima, pero nunca victimario. Son este tipo de contradicciones, las que no solo complejizan el carácter de los propios líderes, y en ese sentido los humanizan, y problematizan lo que se ha pensado de ellos. Al respecto, un matiz más, en palabras de Gil Inoach,

AIDSESEP no tiene una institucionalidad política, puede tener una institucionalidad técnica, pero eso es débil ante las personas que políticamente lo aprovechan para sus intereses, como en el Estado. Entonces yo soy de la opinión y aunque muchos piensan en contra de mí, *los indígenas somos iguales. Transversalmente podemos ser corruptos, habemos honestos, habemos corruptos, habemos quienes respetamos los principios, habemos los indígenas que lo que hacemos en discurso practicamos también u hacemos que lo que hacemos discurso hacemos todo lo contrario. Para mí no hay un cliché de pureza porque somos indígenas. Me refiero con pureza a*

*que somos “honestos, principistas”... hay amigos que me odian cuando digo esto.*

Lo más común es decir que somos puros, que somos honestos, y esto hace mucho daño...*porque genera una decepción, se dan cuenta que no somos así y ya no nos quieren ayudar después.* El pueblo es que el paga las cuentas de las decepciones.

(Entrevista personal, 9 de setiembre del 2016.Énfasis nuestro)

Como abiertamente señala Inoach, los indígenas pueden ser tan corruptos como honestos, y es la mezcla de estas dicotomías, es decir, el encontrar líderes que pueden ser bondadosos y generosos pero a la vez corruptos, o que pueden abogar por los derechos de sus pares, mientras al mismo tiempo defalcan fondos, o que simplemente traicionan sus ideales quedándose con el dinero de otros, lo que representa sobre todo, su alejamiento de los paralelos indígenas en los que se les considera ese extremo urgido de “ayuda”. La pureza y sus significados en y para el mundo indígena han sido tergiversados, manipulados, y usados tanto por los indígenas mismos como por los no indígenas, de tal forma que se ha generado una “decepción”. Este efecto es importante porque es la señal de que ciertas expectativas están fallando, y con ello, que cierta defamiliarización irrumpe, y obliga a ver al Otro de *otra* manera. Quizás de una poco amable, pues produce una decepción, pero de una forma que, en todo caso, desenmascara la idea que idealiza a un sujeto que no es de ningún modo, un simple “bueno” o “malo”. En otras palabras, pensamos en la decepción, por ejemplo, desde las metáforas de Bhabha para hablar de la irrupción del subalterno y de sus consecuencias: la decepción sería como el triunfo de la turbulencia y la

derrota de la sutura. Es decir, sería la derrota de cualquier intento por calmar los efectos de este sujeto que ingresa y desequilibra la narrativa que se intenta construir sobre y para él.

#### **2.4.7 Quinto comunicado: ONAMIAP y las dobles invisibilizaciones**

En esta línea de crítica y autocrítica de las organizaciones y de los líderes indígenas analizaremos el último comunicado. Este pertenece a ONAMIAP, y fue publicado en su página web el 31 de mayo del 2016, en pleno contexto electoral peruano. Antes de analizar este texto, consideramos pertinente explicar las particularidades de esta organización y comentar brevemente su historia. Lo haremos desde lo que su actual presidenta Ketty Marcelo nos comentó en una de las entrevistas que le realizamos. Cito:

ONAMIAP nace...en principio nace de 15 a 16 años de proceso de taller permanente, de juntarse mujeres indígenas y amazónicas, muchas veces decimos que no tenemos nada en común, *pero en este caso por ejemplo la violencia, lo une tanto en el ande y como en la amazonia, este tema nos unía a las mujeres indígenas.* En todos estos años, ha sido eso, yo diría, uno de los mayores logros yo diría es la comprensión que hemos logrado entre nosotras, entre las mujeres indígenas amazónicas y andinas, y haber saltado de un taller permanente a una organización. Llegó en el año 2009 un momento en el que dijimos aquí no más, nos estamos formando, capacitando y queremos que nuestras voces, nuestras demandas se

conviertan en políticas públicas, *queremos ser visibles* tanto en educación, en salud, en violencia, en territorio, en todo lo que tenemos en agenda, estábamos empezando a construir nuestra agenda. *No solo teníamos demandas.* (Entrevista realizada el 23 de abril, 2016. Énfasis nuestro)

Lo que Ketty nos comenta es de suma importancia por diversas razones. Tanto por aludir a la violencia como un vínculo común, como por hablarnos directamente de la “invisibilización” que sufren. De hecho, por aludir más adelante a una “doble invisibilización”, ya que como ella dice, “ser mujer, y ser indígena es ya estar en la situación más difícil todavía es estar doblemente invisible (...)”. La particularidad de ONAMIAP como organización no solo recalca en que está compuesta solo por mujeres, sino en lo que ella comenta como “otra forma de pensar y sentir lo indígena”. Veamos:

La estructura en la que están pensadas las organizaciones, las federaciones, y las asociaciones, *es únicamente territorial*, pero la forma de pensar de nuestra organización, que es femenina, *es otra forma de pensar que escapa al territorio.*

Incluso en la consulta cuando nosotros llevábamos a las mujeres de AIDSESEP y de CONAP a participar en los procesos de consulta nacionales han mandado una carta al viceministerio o al ente rector diciendo que ONAMIAP está robando sus bases. Y yo te cuento que por ejemplo en las consultas nos dan 30 cupos para AIDSESEP, 30 para CONAP, así, pero AIDSESEP no lleva ninguna mujer, o quizás 1, de los 30, CONAP llevará 2 ó 3, ese día que tú estuviste, estábamos construyendo el eje mujer

del GTP y del grupo de trabajos políticas indígenas, donde hay territorio, etc., a pedido de ONAMIAP se implementó el eje mujer, y era para que todas las mujeres de las organizaciones participemos en construir qué queremos que contenga este eje mujer.

Y de AIDSESEP fueron 3 varones, de CONAP no fue ninguna mujer. *Ellos opinaban sobre la mirada de la mujer.* Así es la situación. Pero si le dice la cooperante que tiene que tener la participación de la mujer, entonces ellos dicen que sí tienen que tener el Programa Mujer. Pero ni siquiera la encargada del Programa Mujer estaba ahí. *A mí me indigna un poco como mujer amazónica, y lo he dicho, y me han dicho que somos autónomos. Ya pues son autónomos pero entre paisanos nos estamos diciendo, “no hagas esto pues”. No es tan fácil, esos han sido los momentos más difíciles...cuando en los procesos de consulta les negaron los procesos de participación a las hermanas. Se creen dueños de las mujeres.* (Entrevista personal 23 de abril. Énfasis nuestro)

Aunque esta investigación no tenga un enfoque centrado en el género, ni sea este una preocupación medular, es inevitable considerar este tema ya que nos brinda una arista más a la problemática de la representación indígena y con ello, a la necesidad de desfamiliarizar a los indígenas de todo lo sabido de ellos. Con el caso de ONAMIAP intentamos decir que el tropo tan mencionado de la sensualidad de las mujeres amazónicas no solo ha servido para justificar sus violaciones en los dos auges caucheros, y la trata de mujeres tan vista en la actualidad, sino que ha

servido también para promocionar una idea de las amazónicas que no solo es violenta en sí misma, sino que parece haber sido construida con el fin de (re)producir el dominio hacia ellas y con esto, hacia la selva misma. Lo cierto es que, saliendo de estas ideas fuertemente arraigadas en el imaginario peruano –y quizás, latinoamericano– las mujeres han logrado organizarse y promover una cultura de paz, y al mismo tiempo de establecer sólidas críticas a sus paisanos, por ejemplo, de AIDSESEP, que como ellas mismas comentan, buscan aliados que donen dinero *únicamente* a ellos, de tal forma que mantengan un monopolio económico. Así, existir como organización ha sido tan complicado para ONAMIAP como para las mujeres amazónicas en la historia peruana.

Una de nuestras informantes a la que llamaremos “Vanessa”, pertenece a ONAMIAP, y ella nos comentó lo siguiente: “[Los dirigentes] Se matan por un poco de plata. Aquí [en ONAMIAP] todo es un poco equilibrado. Antes estuvo una presidenta andina que era de Huancavelica y supo conducir bien a la organización y supo ponerle incluso un nombre y ahora preguntas a los sectores y tenemos propuestas claras” (Entrevista en julio, 2016). Lo que nos dice Vanessa es parecido a lo que nos comentaba Don Gil Inoach, y con todo esto, a que los propios indígenas pueden distorsionar lo que se entiende por “bondad” y “maldad” para encajar según convenga en los prejuicios hacia ellos, o mejor dicho, que son como nosotros y que por ello, pueden manipular de este modo las circunstancias.

En el caso de ONAMIAP hemos elegido el Comunicado más actual –tomando como referencia el momento en el que escribimos esta disertación-, que es del 30 de mayo del 2016<sup>46</sup>. Este Comunicado sorprende por dos razones, en primer lugar porque se dirige directamente a la excandidata presidencial Keiko Fujimori y a su partido fujimorista, y en segundo lugar porque critica el plan gubernamental de Fuerza Popular, desde una perspectiva indígena-amazónica y de género. Para analizar este Comunicado debemos aproximarnos de un modo diferente a como lo hemos hecho con los de AIDSESEP, porque este no tiene acápites ni subtítulos ni mucho menos numeraciones. Las jerarquías se evitan y más bien, solo se marcan con las “negritas”.

De otro lado, además del logotipo y slogan del Comunicado, a diferencia de los anteriores, este no tiene sellos o firmas ni acápites. Estos detalles son los que contrastan entre este y los comunicados antes vistos de AIDSESEP. Si analizamos el fondo de este Comunicado, encontramos dos puntos a tomar en cuenta: en primer lugar, a que como sucede con la gran mayoría de Comunicados, este denuncia la violencia espectacular. Es decir: la explotación infantil, la esclavitud, la trata de personas como consecuencias directas de la minería ilegal y, de otro lado, el problema del cambio climático. Además de esto, le dan especial peso a la violencia espectacular a través las esterilizaciones forzadas. Cito:

---

<sup>46</sup> Se puede leer la versión online del Comunicado de ONAMIAP en este enlace:  
<https://www.servindi.org/actualidad-noticias/31/05/2016/mujeres-indigenas-keiko-es-un-peligro-para-los-derechos-humanos>

Nos parece preocupante que el plan de gobierno de Keiko Fujimori no contemple políticas claras de indemnización para las casi 300 mil mujeres indígenas víctimas de estilizaciones forzadas que se dieron durante el gobierno fujimorista de los 90s, del cual ella fuera primera dama. En este sentido, tampoco encontramos propuestas claras para la lucha en contra de la discriminación y violencia hacia las mujeres y los diversos pueblos indígenas del país. (Comunicado, 30 de mayo 2016. ONAMIAP online)

Como es notoria en esta cita, ONAMIAP adopta una fuerte crítica a uno de los partidos políticos más populares. Si bien critican los problemas ecológicos que los afectan directamente, como la minería ilegal, y tal como lo hacen las demás organizaciones, no olvidan los daños específicos que han podido recibir como mujeres amazónicas. Así, en su Comunicado encontramos lo siguiente:

Hace una semana, durante un debate presidencial, Keiko Fujimori sostuvo que no le temblará la mano para sacar a las calles a las Fuerzas Armadas ni declarar estados de emergencia, con el argumento de que así enfrentará la inseguridad ciudadana y frenará los conflictos sociales. Sin embargo, en ONAMIAP, consideramos que este tipo de políticas atentarían contra los derechos humanos y principios democráticos del país.

Lamentamos que el Plan de Gobierno de Fuerza Popular no haga ninguna referencia a los derechos de los pueblos indígenas u originarios, como son la seguridad jurídica de nuestros territorios, la seguridad y soberanía alimentaria y la implementación del

Convenio 169 de la OIT. Tampoco cuenta con un apartado para cultura, lo que podría afectar a los procesos de interculturalidad que se han implementado hasta ahora.

Claramente, ONAMIAP critica las propuestas “generales” fujimoristas, es decir, que afectarían a todos los peruanos, y las otras, más específicas, que afectarían explícitamente a los pueblos indígenas, tal como reza el segundo párrafo de esta cita. Refiriéndose específicamente a la ausencia de menciones o de proyectos sobre la implementación del Convenio 169 de la OIT, ONAMIAP demuestra que hay una ausencia de criterios que protejan los derechos indígenas, en los supuestos planes interculturales que propone Keiko Fujimori. En ese sentido, su enfrentamiento público con la candidata fue importante para demostrarle a otro sector de la población –el limeño, centralista, capitalino– que ellas, las de ONAMIAP, tenían memoria, y que no iban a olvidar los atropellos fujimoristas, como el de excluir, desde la candidatura a las víctimas de las esterilizaciones forzadas, o la importancia y necesidad del Convenio 169.

No obstante, sucedió algo opuesto con Santiago Manuim, líder awajún herido de gravedad en el Baguazo, ya que él decidió hacer público un “Pronunciamiento del pueblo Awajun-Wampis” en el que pronuncia claramente:

“EL PUEBLO AWAJUN-WAMPIS a través del Consejo permanente del pueblo Awajun Wampis, frente a la realidad política nacional se reunió en la provincia de Condorcanqui, Región Amazonas, para evaluar, analizar y decidir el apoyo que se

le dará a la candidata de Fuerza Popular, KEIKO SOFIA FUJIMORI IGUCHI”  
(Énfasis en el original, 13 de mayo del 2016).

Este comentario llamó la atención de toda la prensa escrita, radial y televisiva, sobre todo por las razones que dio para justificar el apoyo a Fujimori: básicamente el líder awajún daba su apoyo a Keiko porque la Vicepresidenta de Pedro Pablo Kuczynski, su opositor, era Mercedes Araoz, quien fuera, citando el pronunciamiento: “promotora y responsable de los trágicos sucesos desatados en el llamado Baguazo”. Posteriormente, el Consejo Awajun Wampis se separó del pronunciamiento de Manuim y no dieron más que hablar del tema, pero consideramos importante ver cómo dos grupos indígenas pueden enfrentarse políticamente en un momento en el que uno podría esperar más unión entre ellos: el momento en el que se va a definir el mandatario nacional, es decir, con quien deberían establecer más lazos estratégicos. El comunicado de ONAMIAP (30 de mayo del 2016) parece responder al pronunciamiento de Manuim (13 de mayo del 2016) invitando a ver una fisura en la mirada que le damos a los indígenas, demostrándonos, nuevamente, que estos no son solo de una forma, ni mucho menos, de una forma “simple”, si no que entre ellos mismos tienen profundas diferencias, muchas veces, irreconciliables, como las diferencias que muchos awajún comentan tener con el líder Pizango, a quien ya no lo ven con autoridad, sino con distancia.

## 2.5 EL BAGUAZO Y LA MIRADA FORESTISTA

Hemos comentado anteriormente algunos aspectos de la masacre llamada Baguazo y de algunas de sus consecuencias. En este acápite ahondaremos en su historia y la forma como esta se construyó para la mayoría de peruanos que no viven en la selva y que han tenido un conocimiento limitado del tema.

El Baguazo es un punto neurálgico si queremos (re)pensar la violencia hacia los indígenas amazónicos en el Perú y responde al nombre que se le dio popularmente a los enfrentamientos entre amazónicos (sobre todo awajún-wampis) y policías peruanos, que tuvieron lugar el 5 de junio del 2009 en el departamento de Bagua en el norte del Perú. El Baguazo, a opinión de abogados, antropólogos, y politólogos es un evento que ha marcado la historia contemporánea del Perú; no obstante, hasta el día en el que escribimos esta disertación, los siete procesos judiciales siguen abiertos y los acusados, 52 indígenas, siguen asumiendo fuertes demandas. Los antecedentes del Baguazo se remontan a más de 10 años de reclamos y negociaciones con el Estado para proteger su territorio de las actividades mineras de la empresa Afroditá. Así las cosas, las intenciones de esta empresa por ocupar un área protegida no son nuevas y el Baguazo no es producto de pocos meses de disconformidad entre los indígenas y el Estado, sino de varios años de evidentes intentos por invisibilizar a los amazónicos. Permítanme explicar con detalle la cronología previa al Baguazo, y las razones a las que este ha respondido.

En el año 1998 se firmó el Tratado de paz con el Ecuador en el Acta con Brasilia. Cumpliendo con las indicaciones de dicha Acta, al año siguiente se creó la zona reservada “Santiago Comaima” de 863 277 Has. Luego, en el 2000, la zona reservada se amplía a 1 642 567 Has. Coherentemente con su ampliación, al siguiente año, se declara *incompatible* la actividad minera de la compañía Afrodita en dicha zona, y en el 2004 termina el proceso de consulta para la creación del Parque Nacional de la Cordillera del Cóndor. Ese mismo año el Instituto Nacional de Recursos Naturales (en adelante, INRENA) propone oficialmente la creación del “Parque Nacional Ichigkat Muja Cordillera del Cóndor” con una superficie de 152 873 Has. Esta propuesta es aceptada por los representantes de las comunidades nativas de los ríos Comaima, Cenepa, Numptakaim y Santiago, quienes incluso coordinan los objetivos de esta zona reservada. No obstante, y contra toda lógica y coherencia con los hechos que hemos señalado desde el 98, en el 2006, la misma institución que había declarado la protección de dicha zona reservada, INRENA, hace pública la opinión favorable a que la Compañía Minera Afrodita pueda explotar los recursos naturales de dicha zona protegida. Así, el 18 de enero del 2006 el Ministerio de Recursos Naturales emite la opinión de que se prefiere la explotación minera antes que la propuesta de creación de Parque Nacional ya acordada con el pueblo indígena. Al año siguiente, en el 2007, el INRENA plantea una propuesta en la que el Parque Nacional Ichigkat-Muja queda reducido a 88 477 Has. quedando el resto disponible, es decir, quedando 64, 396 Has, para la actividad minera. Como si esto no fuera suficiente, el 10 de agosto del 2007, el Ministro Salinas modificó más el área de la zona reservada para el parque aduciendo que era importante favorecer a las “diversas actividades

económicas, entre ellas la minera” (citado en Royo-Villanova, 113) y el área quedó en 142000 Has.

Es toda esta incoherencia que elabora el gobierno al aumentar, reducir, y reducir más el territorio protegido de las comunidades nativas burlándose del Acta firmada, burlándose de los acuerdos tomados con los representantes indígenas y disponiendo sobre las tierras de estos, lo que, junto con el paquete de decretos legislativos dados en el 2009, hacen explotar los reclamos indígenas y prepara el terreno para que surja el Baguazo. Así, el reclamo por el respeto a su territorio y consecuentemente, por su derecho a la Consulta Previa<sup>47</sup>, es de larga data, de tal modo que el Baguazo no es el resultado de unos meses de desconcierto o de desencuentros con los representantes del Estado, sino de varios años de infructuosos intentos por dialogar con el gobierno peruano, y de soportar públicas humillaciones por parte del representante del gobierno, el expresidente Alan García, quien, en ese contexto de reducción de su área protegida y de emisión de decretos legislativos, los llamó “ciudadanos de segunda categoría” y “perros del hortelano”<sup>48</sup>, que “no comen ni dejan comer”.

---

<sup>47</sup> En breve: según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, del cual el Perú es signatario, se debe realizar una Consulta Previa y de buena fe “a toda resolución que afecte a los pueblos autóctonos como la propia Defensoría del pueblo ha reconocido” (Surrallés, 401)

<sup>48</sup> Los artículos completos se pueden encontrar en Justicia Viva.

<http://www.justiciaviva.org.pe/userfiles/26539211-Alan-Garcia-Perez-y-el-perro-del-hortelano.pdf>

Ya sucedido el “Baguazo”, es decir, ya acaecido el enfrentamiento, este ha sido pensado desde dos sucesos paralelos de graves consecuencias acontecidos en la mencionada fecha: el primero sucedió en la madrugada del 5 de junio: un enfrentamiento cuerpo a cuerpo en la cumbre de la Curva del Diablo<sup>49</sup>. A las 6 am los policías comenzaron a disparar y a lanzar bombas de gas a los indígenas desarmados y muchos de ellos todavía dormidos. Vale la pena mencionar que el enfrentamiento surgió como parte de un “desalojo” por parte de los policías enviados por el gobierno de turno. Antropólogos expertos en la Amazonía como Oscar Espinosa, Alberto Chirif y Jean Pierre Chaumeil, comentan que la violencia con la que se efectúa este desalojo es desproporcional puesto que, los indígenas ya estaban listos para desocupar la carretera y regresar a sus comunidades, además de que estaban desarmados. De hecho, como sabemos por la lectura de los *Informes* sobre este evento, y por las entrevistas con participantes del Baguazo (i. e Santiago Manuim y Liovir sin Ojo, entre otros), ellos ya sabían que serían desalojados y ya habían preparado sus pertenencias para retirarse. No obstante, cuando los policías disparan y cae al suelo el primer indígena, nada menos que Santiago Manuim, conocido y respetado líder amazónico, “se desató una reacción mucho más violenta. Es así como los heridos y muertos se multiplicaron durante los primeros minutos del enfrentamiento” (Reátegui, 4) Como respuesta al ataque de los policías que disparaban con misiles AKM a distancias cortas, lanzaban bombas lacrimógenas y disparaban

---

<sup>49</sup> A este enfrentamiento en particular se refiere la *Sentencia* y por este es que se han realizado los juicios durante 7 años, que han culminado en la mencionada *Sentencia*.

también desde los helicópteros, a las pocas horas, el grupo de 2 mil indígenas que había tomado la estación 6 de petróleo en Imacita, aproximadamente a 5 horas de la Curva del Diablo, “asesinó a doce policías de los 39 que habían secuestrado en esta institución”<sup>50</sup>.

La imagen de los amazónicos asesinando a los policías en la estación de petróleo cobró mucha más importancia en los diarios y prensa limeña que la de los indígenas desarmados siendo masacrados desproporcionadamente con misiles, y bombas desde helicópteros. Para el lente de la capital, los únicos culpables, los asesinos, fueron los indígenas. Hasta aquí, la historia del Baguazo es básicamente la explosión de lo que Michael Taussig ha llamado el “intercambio de realidades ficticias”, es decir, el momento en el que se ataca al otro no por lo que *es* sino por lo que se imagina de este. En ese sentido, este enfrentamiento es muy parecido a lo que Taussig describe de los abusos en las caucherías en *Chamanism, Colonialism and the wild world* (1986), un momento de “delirio ilimitable” en el que se ataca a la idea más que al sujeto. Así, los policías estaban matando a los salvajes, caníbales, cuasi animales, y los aguarunas se estaban defendiendo de los opresores, abusivos, y también claro, de los que eran salvajes con ellos. Una de las narraciones más claras sobre este enfrentamiento la encontramos en el documental *La espera* (2014), en el que básicamente se aboga por detener este intercambio de realidades, y se apela a ver a los otros “tal y como son”, como parecidos –en tanto son peruanos- y diferentes, en tanto ellos plantean sus

---

<sup>50</sup> Es por este evento sucedido en Imacita que se realizará otro juicio y otra Sentencia. Esta recién ha comenzado a mediados del año 2017, cuando escribimos esta disertación, y cuando ha terminado el juicio por el enfrentamiento en la Curva del Diablo.

reclamos desde el respeto y reconocimiento por su cultura y tradición aguaruna. En este contexto se crearon imágenes, ideas de los amazónicos. Por ejemplo, se creó una imagen alrededor de Santiago Manuim. En una crónica titulada “A cuatro años del Baguazo” publicada en el diario de la Universidad Católica, leemos lo siguiente:

En la refriega, el primero en caer herido de bala fue el apu o líder awajún Santiago Manuim Valera, un indígena querido por su pueblo que, debido a sus dotes políticas y de negociador nato, había sido elegido como una de las cabezas de las manifestaciones indígenas. Manuim recibió al menos **un** impacto de bala en el abdomen y fue evacuado de la zona gravemente herido (algunos pensaron que muerto) y llevado al hospital. La imagen de un Manuim inconsciente y desangrándose enardeció aún más a la turba y la noticia corrió de Bagua a Condorcanqui, y luego, a través de los periodistas destacados en la zona, hasta Lima. Antes del mediodía, las principales agencias de noticias extranjeras ya hablaban de una masacre (...)

“Los awajún sabemos negociar y hacer política. Es por eso que hay una tendencia a la abierta participación en política, a través de elecciones, por ejemplo”, agrega el apu. Al menos dos veces al mes, Santiago Manuim, de 56 años, viaja en auto diez horas, desde su hogar en Santa María de Nieva –un enclave amazónico entre los ríos Nieva y Marañón– hacia Bagua para después tomar un bus que lo llevará en

cinco horas hacia Chachapoyas, la capital burocrática de la región Amazonas y la sede del gobierno regional. Ida y vuelta.

*–¿No se cansa, apu? – Un awajún nunca se cansa, un awajún nunca se queja. (3, Reátegui. Énfasis mío)*

La imagen de Manuim como un indígena heroico, fuerte, valiente, que no se queja nunca, es lo que vende, porque claramente, responde a la imagen aceptada del indígena: aquel que acepta el castigo sin decir nada al respecto y que heroicamente, continúa su camino. No obstante, los Comunicados manifiestan claras quejas, el Baguazo mismo es la encarnación del cansancio frente al maltrato y a las humillaciones que han recibido los indígenas, más aun, los 7 años que han durado los juicios por este primer enfrentamiento en la Curva del Diablo han producido un especial cansancio y una especial indignación entre los acusados, entre ellos Manuim. Elaboraremos sobre esto en el siguiente capítulo; no obstante, queríamos dejar en claro que sea como un héroe o como un asesino, en esta cita, el indígena no sale de ese “intercambio de realidades ficticias” que proponía Taussig, ya que no es visto ni antes, ni durante, ni después, como un sujeto complejo, es decir, por ejemplo, no aparece contradiciéndose ni saliendo de las típicas representaciones del bien y del mal. De esta forma, notamos con mayor sorpresa que el indígena, en este caso, Manuim acepta esta idealización porque es, posiblemente, la única forma de ser leído por el resto de peruanos. Así, no es simple ni fácil aceptar una imagen más problemática de Manuim ya que esto descentraría las únicas representaciones aceptadas, la de un indígena noble o a la de un asesino, en tanto lo convierte en uno “como nosotros”.

Asumiendo una postura crítica frente a este conflicto, proponemos escuchar una voz más, la del líder awajún Gil Inoach, expresidente de AIDSESEP durante dos períodos consecutivos, de 1996 al 2002. Él aceptó darnos su versión del Baguazo y del contexto que lo enmarcó. Esto nos es de particular relevancia para demostrar no solo la variedad de “otros”, es decir, la imposibilidad de llamar al subalterno como único sujeto plano y claramente distinguible, sino para demostrar también la agencia que cada uno de ellos ejerce y que es invisibilizada en una lectura muy general de sus organizaciones y del Baguazo como conflicto social. Sobre nuestro entrevistado, Inoach es muy conocido por su trayectoria dirigencial y por sus fuertes conexiones con diferentes líderes del gobierno peruano, por ejemplo, como el ex presidente Alejandro Toledo. Veamos lo que nos cuenta sobre el diálogo que sostuvo con Segundo Pizango, quien fuera presidente de AIDSESEP cuando sucediese el Baguazo:

(...) En una oportunidad antes de que esto pase [se refiere a la mala gestión de los fondos de AIDSESEP], estoy hablando del año 2003, antes de que Segundo Pizango sea presidente, yo le decía a él cuando me preguntó, ¿por qué tú dices que los indígenas también somos corruptos? *Porque yo decía eso, los indígenas también somos corruptos. Porque somos corruptos le respondí. Porque somos irresponsables -le respondí- como cualquier ser humano.* Eso no me gusta, me dijo, porque yo no soy así, yo tengo mis principios. Ah, eso lo veremos, le dije. Él fue el que aceptó la plata de PLUSPERÚ, el soborno, ¿te acuerdas? Él se terminó fugando a Panamá buscando asilo por su traición.

A las personas no les puedes creer porque hablan, les tienes que creer por sus resultados. Lo que te quiero decir es que la Cooperación metió mucho dinero justamente *porque hay ese discurso de honestidad aparente del indígena y después hay estas decepciones*. (Énfasis mío. Entrevista personal: Setiembre 9, 2016)

“Decepciones” es lo que Inoach entiende que sienten las organizaciones, entre otros agentes, que creen –que siguen creyendo– que los indígenas son simplemente buenos, honestos, incapaces de mentir, es decir, que confían en una retórica que busca obtener dinero de algunas empresas y organizaciones internacionales, como la Cooperación Internacional convenciéndolos con el argumento de la ayuda a los “buenos salvajes”. Ese discurso, en el que ellos mismos afianzan su ser “buenos salvajes”, no se aleja del orientalismo al que la crítica de Inoach se refiere, entendiendo por orientalización la manera en la que el discurso antropológico y en este caso, estatal, representa al mundo amazónico, como una realidad resistente a los cambios y exótica ante los ojos de un observador externo. En general, pensando al orientalismo como un tipo de ideología que finalmente, en su intento por definir ontológicamente identidades “otras”, léase andinas o amazónicas en el caso peruano, siempre acaba inscribiéndolas en relaciones de poder y subordinación. Frente a la complejidad que encontramos en el caso amazónico propongo ajustar el concepto “orientalización” hacia la realidad geográfica e histórica a la que me refiero. Con este fin permítanme proponer otro término más empático a la realidad de “decepciones” de la Amazonía peruana: forestismo. Nuestro objetivo con insertar este término es utilizarlo como una herramienta para leer el Baguazo desde una mirada crítica que nos permita identificar las esencializaciones

hacia los amazónicos para salir de ellas, de tal forma que podamos producir un saber sobre este enfrentamiento y sobre los amazónicos diferente del que se ha construido. Es decir, aquel que como sostenía Pizango desde el recuerdo de Inoach, postula que los indígenas son seres incorruptibles; o como sostenía Manuim, incansables.

El término “forestismo” responde a dos conceptos que dialogan entre sí: el “andinismo”, propuesto por el antropólogo Orin Starn, y el “orientalismo” de Edward Said. El “andinismo” es un término que Starn acopia en un extenso y provocador artículo llamado “Missing the revolution: Anthropologist and the War in Peru” (1991) publicado en plena guerra interna peruana. Dicho artículo causó una fuerte polémica no solo por su contexto de publicación, sino por cuestionar profundamente las tendencias académicas antropológicas de la época sobre lo andino en el Perú. Su tesis era “sencilla”, si bien los antropólogos no tenían el deber ni la función de prevenir o anticiparse a los eventos tales como las guerras internas, en el caso de los antropólogos peruanos que estaban estudiando el ande, ninguno vio venir al senderismo por estar “maravillados” con la construcción de una visión estática, exotista, sobre la vida andina, “como si esta hubiera permanecido intocada desde la época de la conquista española<sup>51</sup>” (18).

---

<sup>51</sup> Starn coloca como representantes de la antropología andinista a Isbell, Taussig en *The devil and commodity fetishism in South America*, Zuidema, U. Quispe, Alberti y Enrique Mayer (1974), Josep Bastien, Leslie Brownrig, Olivia Harris, Luis Millones, Tristan Platt, entre otros. De ellos, elige *To defend ourself* (1era y 2da edición) para yuxtaponerla a *Ayacucho: Hambre y esperanza* (1969) de Antonio Díaz Martínez, ingeniero agrónomo chotano, y posteriormente, cabecilla número tres de Sendero Luminoso. Respecto de Díaz, quisiera marcar una diferencia:

Esto es lo que Starn llama “andinismo”, un concepto que dialoga y se diferencia del “orientalismo” de Said. Dialoga en tanto Said explica cómo después del estallido de la guerra de 1974 en Beirut se problematiza la representación del Medio Oriente como “un lugar de romance, seres exóticos, recuerdos y paisajes fascinantes y experiencias extraordinarias” (Said citado en Starn, 55), y se diferencia, ya que, aunque de un gran valor, el orientalismo -como critica Clifford- “tiende a dicotomizar el continuum humano en contrastes nosotros-ellos y a esencializar al “otro” resultante, para hablar del “modo de pensar oriental”, por ejemplo, o hasta para generalizar sobre 'Islam' o 'los árabes’” (Clifford citado en Starn, 22). Tomando esto en cuenta, Starn centra su andinismo en el ande peruano, y coloca como objetivo principal el salir de las esencializaciones para demostrar las identidades múltiples, cambiantes y sincréticas en el ande.

Con diferencias y semejanzas a lo comentado por Starn y a lo retomado de Said, el forestismo no apela ni al ande ni al discurso antropológico, aunque sostiene diálogos con ambos por razones históricas y teóricas. El forestismo apela a una narrativa más amplia sobre la Amazonía peruana entendiendo por narrativa lo que Feldman propone en *Formations of Violence* (1991), una

---

No deja de ser significativo que Starn analice el mismo libro que de la Cadena, *Ayacucho: Hambre y Esperanza* en diferentes momentos. Starn lo coloca como el único libro que marcó una diferencia en dicho momento, aunque nunca niega que el radicalismo de sendero haya invadido el razonamiento del autor y haya cambiado, profundamente, todo lo señalado en dicho libro. El “otro” Díaz, el senderista, es al que apela de la Cadena, sin tomar en cuenta que ese mismo senderista que pensaba igual que Vargas Llosa, fue el único que se interesó en mostrar las diferentes identidades constantemente en flujo que surgían en el tránsito de la selva a la sierra, y en la sierra misma. La ironía más interesante es, quizás, que tanto Díaz (antes de ser senderista), como de la Cadena y como Orin Starn se interesan por lo mismo: en las identidades múltiples.

que no está referida a los eventos mismos, sino a la forma como estos están siendo narrados (14). En ese sentido, el forestismo es un concepto que refleja a sujetos que pueden ser considerados como categorías homogéneas, y en ello, al indígena amazónico siempre como el Otro del Otro, como una gran unidad de miembros que comparten creencias idénticas y que por ello, permiten y necesitan del tutelaje de un civilizado. Con esto, el forestismo omite, por ejemplo, la posibilidad de diferenciación entre las 54 colectividades indígenas que no comparten, ni un mismo lenguaje, ni una misma tradición, ni una misma costumbre. De este modo, el forestismo nos habla de la exotización del Otro, aquella que, parafraseando a Gonzalo Lamana, hace del Otro una instancia particular y por ende inferior, produciendo al unísono, otro efecto, en el que el colonizador [podríamos decir, el sujeto “moderno”<sup>52</sup>] es visto como universal y superior (5). Esta mecánica, producida por la exotización, es el corazón del forestismo. De ahí que este pueda representar diversos extremos: por un lado, el del “buen salvaje”, apelando con ello a un forestismo “positivo”, y a uno “negativo” representado con la figura del “mal salvaje”. Adjudicando extremos “negativos” y “positivos” al forestismo no pretendemos calificarlo de tal manera, el forestismo es negativo en sí mismo, en tanto siempre propone una lectura limitante de la realidad del amazónico, de ahí que la distinción entre ambos polos solo busque diferenciar matices en discursos exotizantes. No obstante, creemos que el Baguazo despertó el forestismo negativo en su máxima expresión, ya

---

<sup>52</sup> Me refiero con modernidad (i.e la euromodernidad de Grossberg), en singular, a la forma dominante y más ampliamente reconocida (Blaser 31)

que mientras en Bagua se masacraban cuerpos indígenas de hombres y mujeres desarmados, en Lima, las versiones de los hechos colocaban a los policías como víctimas, y a los indígenas como salvajes opuestos al progreso del país. ¿Cuáles eran los comentarios más comunes sobre el Baguazo en la capital? ¿Cómo se hablaba de los indígenas que habían sido parte de este conflicto? ¿Qué se pensaba de ellos? ¿Se les veía como compatriotas? ¿Qué prejuicios visibilizó el Baguazo? Intentaremos responder estas preguntas utilizando el forestismo como una herramienta teórica para visibilizar la construcción de ideas sobre los amazónicos que participaron en el Baguazo, así como para hablar del evento mismo.

## **2.6 EL FORESTISMO POSITIVO Y NEGATIVO**

Para comenzar, y avanzar gradualmente, veamos una muestra del forestismo positivo, aquel que postula a los amazónicos como buenos salvajes. La ministra del interior, Mercedes Cabanillas sostiene, básicamente, que los indígenas han participado de este enfrentamiento por ser “manipulables”. En sus palabras:

Al margen del contenido o el fondo de la materia es importante decir que el gobierno central ha explicado, quizá faltó mayor contundencia, que las doce millones de hectáreas donde reposan 300 mil nativos, comuneros, no son afectadas en ningún artículo de la ley y que los 15 millones de hectáreas de bosques, santuarios

ecológicos, tampoco. *Y que lamentablemente el gobierno entiende que ha habido una manipulación política y desestabilización del régimen democrático utilizando a los nativos en un enfrentamiento que nunca debió existir* (Radio Nederland 2009, énfasis mío)

Semejante a este forestismo positivo, en el que los indígenas son manipulables, en el programa “Prensa Libre” emitido por canal 4, señal abierta, presentado por la (reconocida) periodista y abogada Rosa María Palacios, se deja claro que hay una gran preocupación por el desconocimiento jurídico de los indígenas que “no comprenden” que “el Estado es dueño” de los recursos y que estos deben ser explotados racionalmente. De hecho, la periodista insiste constantemente en que “hay que explicarles bien”, y concluye en que el Estado actuó así por “su propio bien”. Estas afirmaciones las encontramos en el programa emitido el día 15 de mayo de 2009, y resuenan como las palabras de Mercedes Cabanillas. Hasta cierto punto, ambas justifican las acciones de los indígenas por su ignorancia, o por su ingenuidad; ninguna justifica los eventos, en todo caso, por el olvido histórico que sufren los indígenas.

De otro lado, en el artículo “¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana”, el antropólogo Óscar Espinosa recopila diversos comentarios dados por cibernautas a artículos sobre el Baguazo en el 2009. Estos comentarios nos serán de utilidad para ejemplificar lo que es el forestismo negativo y con ello, la otra mirada que se tiene hacia los amazónicos desde la capital. Veamos uno de los comentarios que transcribe Espinosa. Este es del cibernauta que firma como “Luis con AH1N1 de

las condes” (2009). Él apoya al gobierno y exige violencia contra los amazónicos: “(...) apoyo lo realizado por el gobierno, basta de cojudeces, *los nativos no saben ni leer ni escribir y no saben el contenido de las normas*” (33, énfasis mío) Si bien en un primer momento puede parecer que su comentario es parecido al de Cabanillas o Palacios, la evidente diferencia es la carga emocional. “Luis” escribe con indignación y fastidio, pero también escribe justificando su propia violencia: “basta de cojudeces”, exclama. Desde un lenguaje bastante procaz, Luis reclama la autoridad vertical del Estado, aquella que impone orden de modo tajante, ya que finalmente, como él mismo parece decir: los nativos “no saben nada”, ni leer ni escribir ni el contenido de las normas, es decir, ¿de qué se quejan? Pero más que por todo lo dicho, el comentario de Luis es polémico por decir abiertamente que apoya al gobierno. Básicamente, al decir esto, está apoyando una violencia en la que la mayoría desconfía. Es decir, desconfiar del Estado, y de sus políticas, parece ser algo bastante común para todos los que no pertenecen al congreso. Tanto así, que abogar o juzgar al Estado no tiene cabida cuando se piensa en los indígenas y en el maltrato que han sufrido. No por lo menos en los comentarios que rescatamos. Veamos qué más comentan los cibernautas respecto de los indígenas:

Que nuestros compatriotas reducidos de cabezas [se refieren a los awajunes] reclamen más integración y participación en un país donde solo entienden por prójimo al awajún, me parece un acto de cinismo intolerable. Y que se pretendan esconder detrás de una cultura ancestral me parece una indigna apelación al racismo

que siempre los consideró inimputables *por ser cuasi-animales* (“Diego” 2009) (34, énfasis mío)

Primeramente, el cibernauta que se autonombra “Diego” considera a los awajún, principales participantes del Baguazo como “reducidores de cabeza”, la práctica de reducir cabezas ha sido abandonada hace muchos años, y consistía en un complejo ritual de decapitación del enemigo. No obstante, este comentario invita a pensar en este ritual como un simple acto de asesinato, más aún, mezcla este ritual con lo sucedido en el Baguazo, y como si fuera poco, culmina mostrando claramente la idea que se tiene de los awajun: que son “cuasi animales”, es decir, salvajes. Esto encaja en lo que hemos llamado forestismo negativo. Posteriormente otro cibernauta, “Careca”, añade: “*nunca los nativos e indigenas han sido pacificos*, la historia lo dice desde los incas han sido hasta antropofagos, reducidos de cabezas (jibaros), bloquear la carretera por 55 días armados con lanzas y flechasq facil atravieza a un ser humano es ser pacifico?” (sic) (Careca 2009) (35, énfasis mío).

A Careca, como a muchos otros peruanos, no les importa el hecho de que las lanzas y flechas de los awajunes no se puedan comparar con misiles de guerra, con armas de fuego, y con bombas y helicópteros de la policía nacional. Tampoco les interesa pensar en las razones por las cuales los indígenas dejaron sus comunidades y marcharon hacia un lugar tan lejano para ellos como la curva del diablo soportando 55 días en total abandono. Tampoco parece interesarle por qué estaban haciendo esa marcha. Los awajunes llevaban meses pidiendo por diversas vías que se

respete el derecho de Consulta Previa sobre sus tierras; no obstante, para sujetos como “Careca” siempre serán “antropófagos, reducidos de cabezas”, en breve, salvajes.

Pero sorprende más aún que pocas horas después de ocurrir los sucesos en Bagua, con los hospitales de la zona repletos de heridos indígenas, “Ricardo”, un lector de la versión digital del diario *La República*, escriba en internet el siguiente comentario: “estos indígenas solo aprenden si mueren por centenas” (sic) (Ricardo 2009) (35). El 7 de junio, día de la bandera peruana, se televisó en horario estelar un video sobre el Baguazo promovido por el Ministerio del Interior. En este video se repetía lo que ya había dicho el expresidente Alan García quien calificaba la muerte de los policías como actos de “salvajismo, barbarie y ferocidad” por parte de los indígenas amazónicos. En el video propagandístico se repetía la misma frase: “humildes policías asesinados con ferocidad y salvajismo”<sup>53</sup>. El video fue retirado ante el rechazo de la opinión pública; no obstante, demuestra claramente lo arraigado de los prejuicios hacia los amazónicos y el interés del Estado en aprovecharlos.

Desde la capital, los diarios más serios informaron del evento, entre ellos *El Peruano* y *El Comercio*. Respecto de la forma como cubrieron la noticia siguiendo el análisis de la lingüista Carolina Arrunátegui: “cuando se narran las acciones de los miembros de la policía que han tenido consecuencias negativas, tales como muertes o personas heridas, aparece siempre en el discurso un conjunto de cláusulas que cumplen la función de ofrecer un contexto justificatorio para estas

---

<sup>53</sup> El video estaba disponible en <http://youtube.com/watch?v=hxUJdGipiJ4>

acciones” (360). Ciertamente, en todos los diarios los policías eran quienes trataban de “defenderse”, y quienes trataban de “proteger la nación”, mientras que los indígenas eran los asesinos violentos que actuaban de modo “injustificado”. Así, en Lima, la imagen que se tejió de los amazónicos que reclamaban con justicia sus derechos, fue totalmente distorsionada, de tal modo que el Baguazo como hito social e histórico, se lee como un mero ataque de salvajes opuestos al progreso.

El forestismo negativo es la materialización de ese rechazo hacia el desconocido, hacia el Otro, y ha funcionado con la fuerza de la prensa escrita, virtual y televisiva a tal punto que en vez de ser una lucha por derechos justos y necesarios, se convirtió en un ataque a los policías, quienes figuran como los verdaderos héroes de esta historia. Como respuesta a los comentarios vertidos en las webs y en diversos medios, en el primer comunicado indígena después de los sucesos de Bagua, el mismo 5 de junio de 2009, un grupo de universitarios awajún y wampís volvía a insistir: “somos pacíficos y llamamos a la sociedad civil y a las partes que de inmediato reanuden el diálogo para alcanzar la justicia requerida” (pronunciamiento del 5 de junio de 2009). No obstante, otro cibernauta, “Manuel”, comenta indignado lo siguiente: “En que país estamos? porque son ‘indígenas’ y pobrecitos, pueden hacer lo que les da la gana???, *quien les mete en la cabeza a estos pobres ignorantes, que la convivencia civilizada en un sociedad está en tener derechos pero también deberes que cumplir*” (sic) (Manuel 2009, énfasis mío). Nuevamente, no importa lo que digan o pidan los amazónicos por los medios que encuentren para alzar o escribir su voz, la imagen

que se tiene de ellos en la capital pertenece a la fantasía de la que nos hablaba Taussig, aquella que alimenta un delirio. Ese delirio del que el Perú todavía no emerge.

## 2.7 EL TESTIMONIO VISUAL Y VERBAL DE LIOVIR SIN OJO

“Si las fotografías conmocionan,  
las narraciones pueden hacernos comprender”

**Susan Sontag**

En este contexto subversivo y violento en el que encontramos tantas opiniones que atacan a los indígenas, el testimonio de Liovir es el único texto que narra el Baguazo desde la mirada de los jóvenes amazónicos participantes. Como hemos mencionado anteriormente, su compilador, Arturo Quispe, lo tituló extensamente “Huelga en la Amazonía peruana: Bagua. Relato fecha a fecha por los propios amazónicos Aguarunas y Huambisas” (en adelante, “Huelga”) sin tomar en cuenta que era un testimonio más que un relato. Este es el único material que fue publicado a cinco meses del evento. Los informes de la iglesia y del congreso tardaron más en publicarse y dieron versiones “oficiales” que no tomaron en cuenta diversos datos dados por Liovir. Sobre este texto, vale la pena enfatizar que es un testimonio, y no meramente un “relato” como reza su título, no solo por su voz metonímica y por su situación de urgencia, sino sobre todo porque su producción

obedece a fines políticos muy precisos: Liovir quiere que los amazónicos sean vistos como ciudadanos, como peruanos con derechos, como “peruanos cualquiera”. Dicho de otro modo, el “yo” testimonial se manifiesta en que plantea “un modelo de una nueva forma de política que también significa una nueva forma de imaginar la identidad de la nación” (Beverley: 2010, 18). En este caso, claramente se refiere a una nación más inclusiva, en la que la vida de los amazónicos también importa. Es un testimonio también, como comenta Beverley, porque deja una huella de lo “real” ya que tanto el narrador del testimonio como su estética (faltas de ortografía, gramática incorrecta, redacción muchas veces entrecortadas) nos interrumpe, nos disloca de la comodidad de lo simbólico, nos desfamiliariza (*ostraneine*) y, en ese sentido, el proyecto “real” del testimonio “no es únicamente que el subalterno pueda ser representado como una víctima, sino que también pueda ser un agente de cambio que aspire a convertirse en hegemónico” (2004: 75).

Del lado del compilador sostuve entrevistas vía telefónica con Arturo Quispe, y me permitió grabar la mayoría de estas. En la primera conversación que tuvimos, él mismo se remite a su gesto de compilador. Cito:

Lo que pasa es que yo le he dado una unidad. Yo lo he estructurado, digamos, lo he juntado, lo he puesto en un texto. Le he dado unidad a todo el texto, son correos que han sido enviados en distintos momentos según las fechas. *Y supongo que la gente que recibió los correos por esos años, supongo, dicen “ah es un correo que llega” pero no le han dado...o sea, si tú haces un recuento histórico te vas a dar cuenta que al darle una unidad cobra una importancia mucho más que si fuera un solo correo.*

*La unidad en sí misma se convierte y convierte a este texto, la verdad, importante, pero por ser una unidad en su totalidad; ya que si bien es importante el correo en sí mismo, puesto en su totalidad la relevancia es mucho mayor. Tengo la impresión de que la gente a quienes les ha llegado lo ha visto de manera seccionada como correo individual, además, la intención nuestra era dar a conocer las cosas desde adentro, porque como tú sabrás es ahora por ejemplo, bien difícil obtener una versión desde dentro. Primero, porque la gente no está en el lugar, o porque la gente no te suelta la información por temor a lo que ocurre. Frente a eso, creo yo, tener la información desde dentro es bien complicado. (Grabación. Conversación personal. Énfasis mío)*

No obstante, junto a las bondades de ser un testimonio también encontramos algunos gestos problemáticos en la versión que nos ofrece. El día 23 de abril del 2009, Liovir escribe lo siguiente: “por lo menos se cuenta con 900 hombres y se calcula que durante los días que viene se plegaran más o menos 1500 hombres y así sucesivamente se irá trabajando” (7). Hasta este momento es verosímil la cantidad de hombres que se van sumando. No obstante, conforme avanzan los días, según su narración van sumando doscientos, y a veces más, a tal punto que el 4 de junio del mismo año escribe: “Hoy se unió la fuerza en esta lucha amazónica. En el reposo, cerca a la curva de Diablo, se concentraron más de 500 mil hombres entre ellos reservistas, pueblo de Bagua, Utcubamba, y Jaén; levantado la voz verdadera del pueblo en busca de una verdadera democracia.” (17) ¿Cómo es posible juntar 500 000 hombres si es que en todo el departamento de Bagua existen

solo 40 mil habitantes? De hecho, hubiesen sido necesarios varios departamentos juntos para sumar esta cantidad de personas. Consideramos que su deseo por contar y por exagerar la cantidad de participantes obedece a dos razones: primero, a la necesidad de demostrar la importancia y magnitud de su reclamo; y segundo, al deseo de impresionar al lector, de apelar al miedo o a la sorpresa. En una entrevista realizada al autor sobre este tema, el responde lo siguiente: “Qué iba a pensar yo en la cantidad pues, éramos muchos, y bien fea era la situación, no andaba contando puse no más un número aproximado” (Entrevista personal, Lima 25 de agosto 2016). No obstante, no le creemos. Liovir no es un narrador *naive*, sino que como Rigoberta sabe muy bien el uso que puede dar de ciertos recursos. De ahí que sea notoria su preocupación por demostrar la cantidad de participantes como una forma de aludir a la fuerza y unión indígena. Consideramos importante el desafío que impone el contar con estas exageraciones numéricas, no aceptarlas, es decir, juzgarlas como una mentira que desacredite la magnitud e importancia del Baguazo y de la narración de Liovir sería parecido a aceptar los juicios de Stoll sobre el evento no atestiguado de Rigoberta. Dicho de otro modo, resubalternizaríamos al texto y a su narrador, es decir, le negaríamos la posibilidad de que afirme lo que busca: como Menchú, un intento por apropiarse de una hegemonía que le ha sido negada.

Es solo a partir de las entrevistas personales que he tenido con Virgilio Tsjaput, quien adoptase el seudónimo de “Liovir sin ojo”, que pude saber que él no tuvo una participación directa en el Baguazo, quiero decir, Liovir no participó en una lucha cuerpo a cuerpo, ni en el grupo de dirigentes ni entre los coordinadores del Baguazo, sino que lo que hizo fue infiltrarse en las filas

aguarunas, aprovechando pertenecer a este grupo, para seguir los movimientos de sus jóvenes amigos y familiares suyos para filmar y escribir al respecto. Esa fue la forma en la que eligió participar, escribiendo sobre lo que veía para documentar los hechos y pedir ayuda. Él quería que sus correos electrónicos informaran de modo más veraz y no como lo hacía la prensa en Lima sobre el enfrentamiento y sobre las dificultades por las que a travesaban. Liovir buscaba también, claramente, representar la voz de todos los jóvenes que estaban en la Curva del diablo, apostados por 55 días, esperando que alguien los escuchase. Liovir reunió videos en los que por ejemplo, es notoria la organización que estuvo detrás del Baguazo. Él filma sin pedir permiso y sin que nadie lo vea, cómo cada representante de diversas comunidades se congregaban y exponían en awajún o a veces en español, sus razones para participar en este paro. Es notorio el alto nivel de organización que existía tanto para exponer sus quejas como para escucharlas por el resto de asistentes. Asimismo, en los videos se demuestra cómo decidían cómo conseguir alimento para los días de huelga, y se elegía a quienes serían del comité de provisiones, y quiénes podrían ser del comité de transporte, qué contactos los podrían ayudar no solo a movilizarse, sino a subsistir. Liovir ha filmado también cómo algunos profesores llamaban a unirse a la huelga vía megáfonos en las plazas públicas de varias comunidades, de tal forma que está registrado que esta huelga no ha sido en lo absoluto espontánea sino que ha contado con el apoyo logístico de los mismos indígenas. Quizás más interesante aún es que uno de los videos registra cuando separados por una delgada malla de metal los indígenas apenas “armados” con lanzas, ven cómo llega un helicóptero a depositar comida para los trabajadores de una estación de petróleo. Entonces los militares caminan

hacia la malla como fungiendo de muro. No obstante, mientras los indígenas miran curiosos al helicóptero y a la comida, por supuesto, uno de los policías saca de su bolsillo una cámara fotográfica y comienza a tomarles fotos y a filmarles. Este gesto de documentar, o de demostrar curiosidad, es grabado por Liovir, quien está haciendo lo mismo: está con una cámara, filmando a quienes que le filman y le toman fotos. Esta imagen es profundamente interesante porque demuestra que así como puede existir un intercambio de realidades ficticias, también puede haber un momento que interrumpe este intercambio y que detiene un poco el intercambio y que visibiliza a estos dos agentes como dos sujetos que se saben, de uno u otro modo, “parecidos”.

Liovir narra y fotografía parte de lo que está extensamente en los videos. Adjunta sus textos y 52 fotos fechadas por email a 42 destinatarios -incluidos periodistas, antropólogos, miembros de la iglesia, y radios nacionales- informando y explicando las razones de dicho levantamiento y contando el avance de este día a día. No obstante, ninguno de los destinatarios le respondió y hasta el día de hoy ningún informe publicado sobre el Baguazo incluye su versión de los hechos. Solo Arturo Quispe, compiló los emails y las fotos enviadas a lo largo de dos meses (18 de abril 2009 – 4 de junio 2009) y las publicó en su revista *Construyendo nuestra interculturalidad* cinco meses después del Baguazo, y esta compilación de acceso libre en internet es el testimonio de Liovir.

Con el fin de explorar su testimonio, propongo, primeramente, el uso de una herramienta teórica que me parece profundamente transgresora y útil para repensar la agencia y la voz del otro: la doble conciencia propuesta por el sociólogo afroamericano W.E. B Du Bois. Considero que esta herramienta es de particular utilidad porque la subalternidad colonial a la que se refiere Du Bois

genera una diversidad de conciencias dobles, no sólo la afro-americana que es la experiencia del crítico mencionado, sino también, por ejemplo, “la conciencia de la nueva mestiza” en Gloria Anzaldúa (1987). Extender y aplicar la utilidad de este concepto en textos de indígenas amazónicos, no solo me parece pertinente, sino necesario para ampliar nuestro conocimiento sobre el Otro y sobre el construido “nosotros”. En ese sentido, en el testimonio de Liovir demuestra que la doble conciencia funciona como un arma de defensa y de ataque, ya que no solo dice algo diferente sobre el “otro”, sino que también dice algo diferente sobre el “uno”, por ejemplo, que no es tan diferente del que ha considerado “salvaje”. Nuestra hipótesis se basa en aceptar que lo que la doble conciencia señala sobre ambos agentes es profundamente perturbador. Es decir, en términos de Bhabha, es una turbulencia que produce efectos desestabilizadores y que demuestra lo que Michael Taussig sostiene en *Mimesis and Alterity* (1993) que el uno y el otro no son dos entidades diferentes y tajantemente separadas, sino que forman una figura semejante a una cinta de Moebius, aquella en donde lo que existe es fluidez en vez de polaridades fijas. En sus palabras: “[M]imesis and alterity are *now spinning faster than the eye can take in or the mind absorb*. This seems to me more than turn the tables, inverting the Third into the First world, for instance” (249, énfasis mío).

Examinemos primeramente la doble conciencia. Esta es un concepto que captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, o dicho de otro modo, deja ver las experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad. En palabras de Du Bois:

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, *this sense of always looking at one's self through the eyes of the others*, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness -An American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled trivings; two warring ideals in one dark body [...] (8-9, citado en Smith)

Este concepto nos invita a problematizarnos claramente: si aquel al que considero salvaje, sabe que no lo es, y sabe que es visto así para confirmar mi lugar en el mundo y las jerarquías de este, me coloca en la incómoda posición de tener que justificar de otro modo mi existencia. ¿Qué nos dice Liovir al respecto? En su primer correo, fechado el 18 de abril del 2009, Liovir comenta lo siguiente: “El presidente de la república en sus declaraciones, hechas en España al diario ABC respaldó la denominada “Ley de la selva”, sus ideas son muy ligeras y carece de un verdadero conocimiento sobre el tema”. Con estas líneas, Liovir desmiente la idea del amazónico como ignorante e iletrado. Él, no solo lee el periódico, sino que a pesar de estar en una zona alejada de lo que se ha llamado “civilizado”, léase, la ciudad, Liovir busca diarios de otros países por internet, y saltando las ideas que lo enmarcarían como ignorante, es capaz de criticar las ideas de quien rige un país.

Su crítica se centra en cómo se entiende la selva, a través de la mencionada ley, y la forma como el presidente, en particular, la entiende. Líneas más abajo, Liovir responde directamente al artículo del ex presidente García, titulado “El síndrome del perro del hortelano”. Cito: “El verdadero perro del hortelano es el desinterés e incapacidad, que suele haber en los gobiernos de

turno, para combatir frontalmente la corrupción llenada desde hace muchas décadas en el aparato estatal”. Posteriormente, casi un mes después, el 15 de mayo comentará sobre el mismo tema:

El gobierno se porta como el dueño de la verdad, postergando la agenda de diálogo. Pasó el 2008, estamos en el 2009 y nada. El gobierno y el congreso están más interesados en enviar más policías y militares para de una vez terminar con los indígenas, que según su idiosincrasia atentamos contra los derechos de las transnacionales. ¿Acaso el deber del gobierno es defender el bienestar de las transnacionales que la vida de los peruanos?

Estas palabras cargan con un peso importante si es que notamos que no provienen de instancias letradas que buscan subestimar, o proteger de modo tutelar a los indígenas, sino que parte de los indígenas mismos quienes niegan ser víctimas y que necesitan de una tutela. Pero no solo esto, con estas líneas Liovir está mostrando una profunda conciencia sobre la mirada del gobierno hacia ellos. Liovir discute la violencia de ser entendido como un perro del hortelano, y la devuelve con la siguiente cita: “los perros que no comen ni dejan comer, no somos nosotros, sino “sus” gobiernos”. El gobierno peruano es el primer gran interlocutor al que apela Liovir, es a él a quien dirige sus ruegos y reclamos, asimismo, es uno de los dos garantes de los que Liovir se siente más decepcionado.

Veamos lo que comenta al respecto en su primer correo: “El gobierno ha dividido el país, viene y sigue dividiéndolo en lotes de explotación petrolera, seguidamente diseñará otro proyecto con el agua...” Liovir deja claro que el problema no son los indígenas per se, sino la forma como

se les entiende, cito un correo posterior: “La manifestación del pueblo es que están dispuestos a luchar hasta el último, demostrando que el pueblo awajun wampis *también son peruanos*, compatriotas como *cualquier* hombre del Perú; asimismo levantan la voz de protesta no para buscar enfrentamientos sino para hacer *escuchar* al gobierno los reclamos justos que se vienen planteando” Las palabras clave de esta cita son “cualquier hombre” y “escuchar”. Liovir sabe que ser indígena, y ser amazónico, significa no ser “cualquier peruano”, por ello apela a la idea opuesta, a ser visto de otro modo, como un igual. Conforme pasan los días, y se da cuenta que nadie toma en cuenta sus correos, su reclamo comienza a hacerse desesperado. Sus palabras comienzan a destilar angustia y ansiedad, el 15 de mayo del 2009, un mes después de su primer correo, nos dice lo siguiente:

El silencio del gobierno, del congreso, y de los medios de comunicación es una traición al país porque dejan de lado el principal problema que tanto tiempo permanece olvidado. Y ahora el presidente del consejo de ministros (Yehude Simon) manifiesta que los pueblos indígenas son escuchados y tomados en cuenta en la vida política del país; esto viene a ser solamente un juego de palabras para hacer creer que el gobierno está dispuesto a dialogar, que el gobierno reconoce a los indígenas.

Liovir deja muy claro que sabe lo que se piensa de ellos, y que por ello entiende que las palabras del gobierno son para “hacer creer” que “reconocen” a los indígenas, pero sabe, -sabemos-, que esto es falso. Liovir no dice nada nuevo, y de hecho, esas afirmaciones han sido comentadas

posteriormente, por periodistas, antropólogos, y abogados, por ello, regreso a la primera pregunta esbozada anteriormente, ¿por qué ningún informe ha tomado en cuenta el testimonio de Liovir si está en internet, y cualquiera puede leerlo? Sostengo que nadie ha querido citar a Liovir porque aunque lo que diga es verdadero, lo que afecta la estabilidad que brinda la dicotomía uno/otro, es que él es un indígena que piensa, habla, siente y critica, como un “Uno” y eso es inadmisibile. Él encarna la doble conciencia, y la problematización de que el otro y el uno no sean dos instancias fijas sino más bien, fluidas. En ese sentido, omitirlo, no leerlo ni citarlo significa la negación a *escuchar* que un indígena puede problematizar su propia identidad, y la forma como esta ha sido entendida. Con todo esto, la doble conciencia demuestra cómo la voz del subalterno puede llegar a ser tan perturbadora, que es necesario suturarla con, por ejemplo, otros reportes que digan lo mismo, pero que sean firmados por gente respetable y conocida en el campo de las letras y leyes.

De otro lado, si el primer interlocutor y el primer agente del que se queja y contra el cual eleva sus reclamos, es el gobierno, el segundo es, sorprendentemente, sus propias organizaciones indígenas. Al colocar esta nueva pieza en su denuncia, matiza, profundamente no solo lo que se piensa de los indígenas, sino lo que ellos pueden pensar de ellos mismos, demostrando con esto, nuevamente, que el uno y el otro no son dos instancias fijas, sino que son fluidas. Desde el segundo correo en adelante, Liovir sostiene denuncias contra las dos organizaciones indígenas más pudientes, poderosas y amplias en Latinoamérica, cito: “Los dirigentes de las organizaciones de AIDSESEP y CONAP están como si lucharan por dos causas diferentes, sin importar la confianza depositada en ellos por el pueblo; ¡pero qué pena que no garanticen el futuro de su pueblo!

También existe personas nativas que pelean por ocupar el cargo de dirigencia de AIDSESEP”. Posteriormente, el 23 de abril comenta al respecto: “Ahora el nombre o la denominación “awajun-wampis” está en la cancha haciendo sus reclamos, que AIDSESEP Y CONAP patean de la forma que quiere, con el cuento que son dirigentes nacionales”, asimismo, el 24 de abril comenta: “somos un total de 2000 hombres, son estas las fuerzas de manifestación que hace entender que el pueblo awajun-wampis es un pueblo unido a pesar de que algunos de sus hombres “dirigentes” pretenden traicionarlo”.

Liovir demuestra una capa más de complejidad en el problema de la representación de los indígenas y en el uso de la doble conciencia, ya que afirma que no solo los prejuicios sobre ellos son errados sino que sus dirigentes, por ejemplo, no son tan diferentes de ese gran Uno que critican, el gobierno. Con este gesto, es imposible pensar al indígena como un sujeto simple, plano, ingenuo, inocente, pobre, y salvaje como puede proponerlo el gobierno o las lecturas sesgadas sobre la indigeneidad. Liovir matiza la representación del indígena amazónico, ya que como él, ya que no solo encontramos el perfil de los líderes, como hemos visto anteriormente, que de por sí es complejo, sino que también puede contradecirlo abiertamente.

Finalmente, si la voz metonímica del testimonio excluye a los dirigentes indígenas, y también a los miembros del gobierno peruano, ¿a que “nosotros” se refiere? ¿cuál es ese “nosotros” al que dice que representa? Si bien Liovir reconoce que el gobierno ha decidido no verlos, o mejor dicho, invisibilizarlos, y reconoce que sus representantes en las organizaciones están haciendo lo mismo, Liovir rescata al nosotros olvidado por estos dos agentes, los jóvenes que pelearon en el

Baguazo, y las mujeres y niños que están junto a ellos, reclamando en la protesta, justamente los que él observa y persigue en el enfrentamiento. De ahí que en su correo del 21 de mayo comente lo siguiente: “el pueblo awajun wampis demuestra lo profesional en manejar y administrar esta huelga con profesionalismo y responsabilidad a fin de evitar las provocaciones y enfrentamientos que viene generando el gobierno de Alan García”. En este punto es que cobran particular relevancia las 52 fotos que adjunta en sus correos, ya que en todas, el personaje principal es una masa, un claro “nosotros” que difiere de las clásicas ideas que se tienen sobre los indígenas amazónicos. Este grupo de gente al que Liovir llama “pueblo” y al que le adjudica de profesionalismo para no caer en provocaciones, está compuesto sobre todo por jóvenes de 20 a 25 años, que se encuentran desarmados o en algunos casos con una lanza, esperando en la carretera que estaban cortando.

Al respecto, dos palabras. Quisiera utilizar otra herramienta teórica propuesta por W. E. B Du Bois, para hablar de la importancia de las fotografías que Liovir adjunta. Me refiero al velo. Desde la teorización de Du Bois, este cumple un rol muy parecido al del fantasma lacaniano en tanto es una herramienta que permite distorsionar al Otro, es decir, que no nos deja verlo como es, sino como funcional a una narrativa dominante. En palabras de Michelle Smith, quien retoma el velo de Du Bois en su análisis sobre la fotografía del mencionado crítico: “[The Veil is a] cultural screen on which the collective weight of white misconceptions is fortified and made manifest” (Smith 40). Teniendo esto en mente, me interesa proponer que las fotos no solo comprueban las palabras de Liovir, sino que son medios efectivos para descorrer el velo de quienes no quieren ver a los amazónicos de una forma diferente de la asociada a los prejuicios típicos hacia ellos. En ese

sentido, las fotos demuestran dos puntos pertinentes para nuestro trabajo: por un lado, demuestran que el “nosotros” al que se refiere Liovir no es invisible, como intenta demostrar el Gobierno peruano, sino que es particularmente grande y diferente de lo que se ha dicho de él. Y por otro lado, entendemos el gesto de tomar las fotos, y de adjuntarlas, como una maximización del uso de la doble conciencia, ya que si bien Liovir demuestra con sus correos que se tienen ideas erróneas sobre la identidad de los indígenas, las fotos son representaciones gráficas muy claras sobre la diferencia por la que él apela. De esta forma, no solo con su texto sino con las imágenes, Liovir *desfamiliariza* al lector mostrando nítidamente a los indios que no han sido incorporados en la historia peruana: a aquellos que a diferencia de lo que se vería en las revistas de etnología, o en las propagandas turísticas del Gobierno, no están desnudos, ni son caníbales, ni están haciendo rituales supuestamente primitivos. Del mismo modo, tampoco se muestran exóticos ni estancados en el pasado, sino que por el contrario, están montándose en camionetas, en lanchas a motor y están organizándose y hablándose a través de megáfonos. Dicho de otro modo, Liovir des-cubre, (des-vela) ante la mirada del lector a indios que negocian con la modernidad y que son capaces de usarla para sus propios fines, en este caso, para liberarse de la mirada panóptica del supuesto Uno que espera subordinarlo a la invisibilidad.

Analicemos algunas fotografías adjuntadas por Liovir. En *Las poéticas del duelo* (2015), un conjunto de once ensayos en los que Víctor Vich analiza qué función tienen los artistas y sus obras en un contexto posterior a los años de la guerra interna en el Perú, el autor se interesa por responder algunas preguntas respecto a la función de la agencia del arte en los años de la post

guerra interna peruana. Considero que de todas las preguntas que Vich se plantea, hay una que nos puede dar luces a nuestro análisis, cito: “¿Cuáles son las representaciones que hoy algunos artistas producen para darle mayor inteligibilidad al pasado y, sobre todo, para transformar los imaginarios sobre la nación?” (11). El quinto ensayo de este libro analiza la exposición de “Yuyanapaq”, título que se refiere al informe “visual” paralelo al informe “escrito” realizado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) sobre los años de violencia en el Perú. Al respecto, con Sontag, afirmamos que “las fotografías no explican, aceptan; son una forma de conocimiento sin conocimiento”. En este sentido, para Vich, “Yuyanapaq” fue “la puesta en escena de una gran narrativa sobre la nación en la que el actor subalterno ocupó el primer plano y en la que la representación de la desigualdad social fue uno de sus mayores intereses” (99). De acuerdo, y con Vich, podríamos señalar algo parecido sobre las fotos que encontramos en el testimonio de Liovir. En estas fotografías tal como en las de Yuyanapak, se busca repolitizar la mirada, es decir, por un lado, se busca un efecto político, una reacción a la desigualdad y al abuso; y por otro lado, encontramos una invitación a retar las actuales formas de mirar a los indígenas amazónicos tratando de promover una mayor conciencia ciudadana.

Dicho de otro modo, las fotografías que incluye Liovir, por las dos razones ya mencionadas, apuntarían a dos fines: por un lado, a) a contraatacar la hegemonía visual vigente es decir, a contradecir la hipervisualización que el Estado ha producido de los amazónicos. Y por otro lado b) a contribuir a concretar nuevos posicionamientos políticos. Permítanme explicar mejor ambos puntos. Respecto del primero me refiero, por ejemplo a la imagen del amazónico promovida por

el conocido spot turístico Marca Perú Loreto promovido y financiado por el Ministerio de turismo peruano. En todas ellas, como vemos en el cuadro 1 (ver Imagen 1) el sujeto amazónico funciona como la externalidad teorizada por Mignolo, como aquel sujeto que sirve a la retórica del Estado. Un sujeto místico, “antiguo”, exótico en su vestimenta y en su actitud de obediencia y subordinación.

No obstante, las fotos que adjunta Liovir desestabilizan completamente esta mirada, la retan, la cuestionan en diversos niveles. Por ejemplo en el nivel social: los hombres y mujeres de las fotos están vestidos tal y como nos vestimos en la costa, lugar desde donde se emiten la mirada homogenizadora. No están vestidos como en la Imagen 1, no usan plumas ni traje típico, en ese caso, de llanchama. Tampoco están pintados ni actúan en posición de subordinación: mirando al sueño o mirando al vacío. Veamos esta foto de Liovir: (Imagen 2) En éstas los indígenas están haciendo uso de artefactos modernos (i.e megáfonos, camiones), y demuestran estar organizados, esto se puede comprobar en otras fotos en las que están repartiéndose porciones de comida, y están haciendo banderas y pancartas. De otro lado, los sujetos que vemos en la foto son jóvenes que como Liovir están desarmados. La idealización del indígena como un sujeto místico, exótico, salvaje, como un diferente subordinado, creada por el Ministerio de turismo y el gobierno a través de la campaña llamada Marca Perú Loreto, como vemos en la imagen 1, trastabilla completamente con la imagen 2 del testimonio de Liovir, en donde es notoria la actitud participativa de los sujetos indígenas. Veamos esta otra imagen del spot turístico Marca Perú Loreto:



**Figure 5:** Spot Marca Perú

De esta imagen vale la pena notar tres detalles: el primero es que irónicamente el nativo lleva escrito en su espalda “Nativo Bora”, su identidad está escrita en español e interpretamos que es como una carga, como un peso que lleva en su espalda. No solo eso, sino que al ser nombrado “nativo” en español, se le homogeniza con los demás nativos, y al ser especificado como “bora”, se intenta diferenciarlo aunque sin éxito puesto que en todo caso, nunca se alude a su identidad de otro modo, digamos, más personal. El segundo detalle que vale la pena notar es que se

implementaron ruedas en su canoa para que pueda andar por las calles asfaltadas, y el tercero es que a pesar de tener ruedas, el nativo sigue haciendo los gestos de remar. Estos tres detalles que nos propone el ministerio de turismo peruano a través de su spot Marca Perú Loreto, no solo apuntan a mostrar un personaje curioso o cómico, sino más aún a enfatizar en un personaje fuera de lugar, fuera de contexto. Estos tres detalles parecen querer demostrar que estamos ante un sujeto que tiene una modernidad que no tiene nada que ver con la modernidad del lugar en el que se encuentra: Italia, Europa. Pero más aún, es la ridiculización del sujeto indígena, que además, carga con una categoría en la espalda como si fuera un cartel que avisa quién es él: un “nativo bora”. No tiene en su espalda su nombre como suelen tenerlo las personas que tienen una camiseta y que participan de algún juego. Como hemos mencionado antes, lo que carga este sujeto en su espalda es una denominación genérica de cómo se les quiere dar a conocer como “nativos bora”. Pero ¿es así realmente un “nativo bora”? ¿Realmente rema en una canoa con ruedas? ¿Realmente hace amagos de remar en pleno asfalto? Evidentemente el nativo se presta al juego, y con ello, a la representación que se está construyendo sobre él. Después de todo, no llega a ser del todo diferente de la que ya se ha institucionalizado. Liovir, representando a este grupo de jóvenes que lucha y que critica al estado y a sus propios líderes, dice todo lo contrario. Y son las imágenes que Liovir propone las que nos permiten ver a un sujeto amazónico “distinto”.

Tal como vemos en la primera imagen de la izquierda, encontramos que están organizados, que sí saben escribir, y que de hecho, tienen la bandera peruana y la del Tahuantinsuyo, es decir, son plenamente conscientes de su identidad y de cómo quieren ser reconocidos, como parte del

Perú que los excluye. Esta foto pertenece al momento en el que partían de Imaza hacia la Curva del Diablo. De ahí que tuvieran preparadas sus pancartas y banderas. La imagen del lado derecho nos muestra a los participantes de la marcha alrededor de una radio. Están pendientes de lo que se dice de ellos, de lo que se dice de su protesta. Podemos intuir entonces, que quieren saber cómo se les está pensando, y por supuesto, quieren saber si lo que están haciendo tendrá resultados concretos: es decir, si se anularán los decretos legislativos. Esta foto también nos muestra a sujetos que usan la tecnología a su favor, no son primitivos que desconocen los alcances de la radio, por ejemplo. Muy por el contrario, saben que es el medio más masivo en el Perú. De ahí que cuando apresaron a los policías en la estación 6 en Imacita, lo primero que hayan hecho sea llamar por teléfono al programa radial de Radio Programas del Perú (en adelante RPP), en un intento por insertar su reclamo en medio del discurso nacional, como parte de una realidad que no debía seguir siendo invisibilizada.



**Figure 6:** Foto de Liovir. Marchantes organizados



**Figure 7:** Foto de Liovir. Los awajún escuchando las noticias.

Aquí vale la pena un paréntesis, el viaje de cualquier comunidad awajun que cruce el río Marañón o el río Nieva hacia la Curva del Diablo, que está a 40 minutos en moto de la ciudad de Bagua grande no puede durar menos de un día. He comprobado personalmente todas las posibilidades de ruta y no solo es costoso emplear la más veloz, que es vía el alquiler de una camioneta y de un chofer experto en esas rutas de alta montaña, sino que es particularmente complicado salir de las comunidades hacia la ciudad de Santa María de Nieva, que es el punto desde donde pueden salir las camionetas. Dicho de otro modo, esta gran cantidad de indígenas que salieron de sus comunidades hacia la Curva del Diablo, tuvieron que hacerlo por río o, como vemos en las fotos,

por vía terrestre a través de camiones. Coordinar el viaje, la comida, el transporte y los tiempos de todos los participantes ha sido particularmente complejo y las fotos lo demuestran. Todo esto reta las formas de mirar a los indígenas y promueven una mayor conciencia ciudadana al respecto, o por lo menos invita a pensarlos diferente, muy diferente de como, por ejemplo, comentaban los cibernautas citados anteriormente.

### 3.0      **CAPÍTULO 2: EL JAGUAR SIEMPRE MUERE EN POSICIÓN DE DEFENSA**

Cuando lo has herido al jaguar mejor es que no lo sigas, déjalo. Puede morir por ahí, pero si lo buscas puede atacarte, porque está en su defensa. Si no lo has matado ahí mismo al jaguar, no lo sigas, porque te puede cuadrar ahí, y te mata y también muere. Ese es el jaguar. *El jaguar siempre muere en una posición de defensa. Esa es la posición del jaguar.* Y si no muere, te va a atacar y te puede matar. Cuando lo has herido es mejor no seguirle. Esta es una posición de un indígena awajún wampis, de nosotros. El awajún es el mejor guerrillero de la selva. Nosotros estamos heridos con el trato que nos ha dado el gobierno. Si nos quieren buscar en la selva, el gobierno es responsable de la actitud que pueda suceder.

Santiago Manuim. (Entrevista personal 16 de junio del 2017)

### 3.1 INTRODUCCIÓN

En esta reflexión analizaremos dos capítulos (el III y el IV) de la *Sentencia* dada el 22 de septiembre del 2016, en la que la Corte Superior de Justicia de Amazonas absuelve a los 53 acusados (23 de ellos indígenas) de la primera instancia del proceso penal “Curva del diablo”. La *Sentencia*, firmada por los Jueces Superiores Gonzalo Zabbarbarú Saavedra, Norberto Cabrera y Enrique Montenegro, cuenta con 392 páginas sin contar con sus anexos y diversas pericias, y responde a diversos cargos, entre ellos, principalmente, a la muerte de 12 policías que fueron a desalojar a los nativos apostados en la Curva del Diablo. No obstante, quisiéramos recalcar que este texto no aborda en *ningún momento* la muerte de los 9 indígenas acaecidos en este mismo momento del conflicto, de tal modo que hasta el día en el que escribimos esta disertación, estas “Otras” muertes, la de los indígenas que se enfrentaron a los policías en la carretera, aparentemente, quedarán impunes.

Más allá de esta problemática omisión sobre la que comentaremos más adelante, permítannos una breve descripción de la estructura general del texto que nos ocupa y las razones principales por las que seleccionamos los dos capítulos mencionados líneas arriba. Veamos. La *Sentencia* está conformada por tres partes: la “Parte Preliminar”, que es la más breve; la “Parte Primera” conformada por siete capítulos que constituyen los “Antecedentes”, y finalmente, la “Parte Segunda” conformada por cinco capítulos que engloban los “Fundamentos de hecho”. Así las cosas, si en la “Parte Preliminar” encontramos los nombres de los abogados y de sus defendidos,

así como la “individualización de los acusados” que no es sino la presentación “formal” de estos<sup>54</sup>, posteriormente, la “Parte Primera” se encargará de presentar una cronología de la resistencia awajún-wampis, que va desde épocas Incas hasta el Baguazo. Del mismo modo, se detallan los sucesos acaecidos en este conflicto así como los cargos a los imputados. En esta línea, se incluye el fundamento jurídico (i. e. las leyes internacionales y nacionales) que protegen a los indígenas, así como sus derechos especiales, y una suerte de recuento desde la antropología en el que se recopila información sobre los indígenas de diversas comunidades en Latinoamérica. De ellos se señalará, por ejemplo, su historia mítica, real, y se definirán, entre sus “características distintivas”, la cosmovisión holística, animista, el sentido de pertenencia y orgullo, la familia y la reciprocidad, el sistema de gobierno y jefatura, entre otros. Luego de esto, se pasará a detallar la historia de los awajún-wampis y sus características como sociedad (i.e. familia y gremios, organización social y política, cosmovisión, etc.). Finalmente, en el penúltimo capítulo se incluyen los cargos atribuidos, y, a modo de respuesta, en el VII, que es el último, encontramos el resumen de algunas partes de las declaraciones instructivas, policiales y de los interrogatorios orales de los acusados. Concluida esta primera parte encontraremos la “Parte Segunda” titulada “Fundamentos de hecho”, en la que se ofrece la apreciación y la valoración de las diversas pruebas que se presentaron para este juicio,

---

<sup>54</sup> En la individualización se detalla la nacionalidad, número de documento de identidad, domicilio, día de nacimiento, grado de instrucción y estado civil del acusado.

entre ellas, las pruebas periciales<sup>55</sup> así como los testimonios de los acusados, a veces citados en primera persona, otras en tercera, así como la inclusión de otras declaraciones favorables para ellos. En esta línea, los dos últimos capítulos (IV y V) están destinados a argumentar la decisión de absolver a todos los acusados sean estos indígenas o mestizos.

En este contexto, en el que el Estado busca definir a los indígenas con herramientas de la antropología y de las leyes, los capítulos que hemos elegido, el III y el IV, nos interesan por tres razones. En primer lugar, porque exploran, como no lo hace ningún otro capítulo, la necesidad del Estado de *explicar* y *definir* a los indígenas desde estudios sobre la cultura y las costumbres de estos. Para nosotros, este gesto de incluir y desarrollar en un capítulo completo un estudio sobre cómo reconocer y definir a los indígenas, es relevante porque visibiliza un interés que trasciende el meramente informativo, es decir, el de dar a conocer una cultura distinta, y demuestra más bien un interés por darla a conocer en términos específicos que son funcionales a su retórica de dominación. El crítico Gonzalo Lamana lo expone más claramente. Para él, la palabra “cultura” en los contextos de contacto con una alteridad distinta es clave, ya que “the language of “culture” and “custom” and the practices of intervention it legitimizes, allows imperial agents to exercise control over the clearly different and inferior Other, *cajoling her or him into a given set of options*

---

<sup>55</sup> Entre ellas las pericias balísticas forenses, las de biología forense, toxicología forense, peritos físico-químico forense, perito odontológico forense, pericial dactiloscópico, entre otras, y como prueba ofrecida por la defensa de los acusados, la pericia antropológica escrita por Frederica Barclay Rey de Castro, entre otras pruebas. Las otras pericias antropológicas, por ejemplo, la pedida por AIDSESEP para Alberto Pizango, no se encuentran en esta sección ni más adelante.

*enforced through politics of authenticity*” (5, énfasis nuestro). Aunque Lamana se refiere a otro contexto, su idea es vigente y pertinente, ya que seguimos hablando del mismo problema: el de la exotización del otro a través del mecanismo de convertirlo en una instancia particular y por ende, inferior, al mismo tiempo que hacemos o reconocemos a la otra, la que lo nombra, como universal y superior. A través de este mecanismo escritural, los dos capítulos dejan entrever que quienes escriben estos capítulos son superiores a los que son juzgados, que son quienes *necesitan ser* explicados, traducidos, etc. Nosotros exploramos esta dinámica y la contrastamos con otra voz que la discute y la matiza: la de Santiago Manuim, líder awajún juzgado y absuelto por esta *Sentencia*. Más adelante lo presentamos en detalle y explicamos la importancia de incluirlo en nuestro análisis.

En segundo lugar, pero relacionado con la primera razón, hemos elegido estos dos capítulos porque sus contenidos contrastan directamente con el contenido de las entrevistas -que realizamos a Santiago Manuim. En ese sentido, creemos que confrontar ambas voces, y en ello, ambas formas de entender la agencia indígena y el sentido que se le da a la modernidad y a la interculturalidad son pertinentes en nuestra discusión. Así, el contraste entre estas voces nos permite demostrar las (des)ventajas de algunas herramientas jurídicas incluidas en estos capítulos como parte del marco legal que, en teoría, apoya y protege a los indígenas, como por ejemplo, el “error culturalmente condicionado”, una herramienta que, en teoría, apoya la perspectiva intercultural pero que desde nuestra lectura, y desde la misma crítica de Santiago, implica una práctica subalternizadora, ya que básicamente supone entender que el indígena no comprende sus actos por su cultura, reduciendo

su agencia y entendimiento al mínimo. Finalmente, elegimos ambos capítulos, el III y el IV, porque nos permiten discutir temas como la invisibilización, la representación indígena, y porque nos da pie para discutir las formas como se podría replantear una voz estatal más consciente de la alteridad a la que está juzgando.

Así las cosas, este complejo y extenso texto, producto de 7 años y cuatro meses de diligencias y de más de 64 audiencias entre los acusados y los representantes del Estado, ha sido visto por parte de la prensa peruana<sup>56</sup> y de los estudiosos del caso, como un hecho “sin precedentes” (SERVINDI<sup>57</sup>), como una muestra de la “justicia intercultural y pluricultural” (SERVINDI), como un texto que “reconoce la vigencia de una Constitución pluralista en un Perú multicultural”, además de que reconoce también “el efecto irradiante de tratados como el Convenio 169 de la OIT que garantiza su derecho al territorio, así como la necesidad de interpretar las normas jurídicas nacionales con una perspectiva intercultural,”<sup>58</sup>, según José Saldaña Cuba, abogado y profesor de Derecho en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Incluso la coordinadora de los

---

<sup>56</sup> Vale la pena comentar que, otra gran parte de la prensa también se solidariza con los familiares de los policías fallecidos para los que esta *Sentencia*, que libera a los supuestos asesinos de sus familiares, es un documento por demás injusto que “aborrecen” (*Peru21*. 22 de setiembre de 2016)

<sup>57</sup> SERVINDI (Servicios en Comunicación Intercultural) “Bagua: Fallo reconoció pluriculturalidad” <https://www.servindi.org/noticias/23/09/2016/bagua-fallo-reconocio-pluriculturalidad>

<sup>58</sup> “Justicia e interculturalidad en el caso “Curva del Diablo”” del docente en Teoría constitucional José Saldaña Cuba. En: <http://puntoedu.pucp.edu.pe/opinion/justicia-e-interculturalidad-en-el-caso-curva-del-diablo/>

Derechos Humanos ha saludado en un comunicado público<sup>59</sup> el resultado favorable de absolver a los inculpados, y Patricia Wiese, reportera del Instituto de Defensa Legal (IDL), en su artículo “La Justicia Intercultural Existe”, señala que si bien “la implementación de un sistema de justicia intercultural es un proceso largo y que, por las características de nuestro país, avanza enfrentando muchas resistencias (...)” los jueces de Bagua en el juicio de la Curva del Diablo sí han entendido que debe incorporarse la pluralidad a la justicia y que es por ello que “se hizo justicia”<sup>60</sup>.

No obstante, nosotros sostenemos lo opuesto. Sostenemos y demostramos que la *Sentencia*, sobre todo en los capítulos que hemos seleccionado (el III y el IV), muy contraria al objetivo intercultural, ha representado a los awajún-wampis de una forma “controlada<sup>61</sup>” (78) –tomamos este concepto de Gonzalo Lamana<sup>62</sup> y, que si bien este texto ha mostrado la diferencia de los

---

<sup>59</sup> <http://derechoshumanos.pe/2016/09/cnddhh-sobre-la-sentencia-del-caso-bagua/>

<sup>60</sup> <http://www.staepa-cajamarca.de/wb/wb/pages/posts/la-justicia-intercultural-existe-10703.php?p=1170>

<sup>61</sup> En otro momento de *Domination without Dominance* (2008), Lamana señala que no es la simple ausencia de la alteridad lo que diferencia una narrativa de otra –refiriéndose con ello a la Conquista del Perú– sino que es la *forma* como esta diferencia aparece lo que revela una violencia epistemológica en sus interacciones. En sus palabras: “My argument is that is not the simple absence of alterity that differentiates one from the other; it is rather the way in which it appears, a difference that reveals the epistemological violence behind interactions”. Lamana se interesa en pensar en las formas como la alteridad es pensada y es representada

<sup>62</sup> Gonzalo Lamana postula este concepto combinando el aporte de dos críticos: Guha y De Certau. De Guha toma su análisis sobre la prosa de la contra insurgencia y se enfoca en cómo la alteridad es desplazada, y de De Certau toma las “faltas en el discurso” (“faults in the discourse of comprehension”), en su análisis sobre las narrativas de los viajeros franceses. Es decir, las formas como la alteridad aparecía en forma de flashes o “shapshots” y era eliminada, borrada por los narradores.

indígenas en comparación con los costeños o andinos, dichas diferencias aparecen “contenidas”, es decir, explicadas por el derecho, la historia y la antropología, en general, por el saber académico, sin producir desfamiliarizaciones sobre las ideas (o “imaginarios históricos”) que se tienen de ellos. Así, el discurso de la *Sentencia*, que es la representación de la voz del Estado, no se sitúa más allá del estereotipo, sino que, en vez de cuestionarlo, acaba reforzándolo, con todo el peligro que esto conlleva. Permítanme explicarme mejor. En nuestro epígrafe, Santiago plantea una comparación entre los awajún-wampis y el jaguar. En ella, Santiago alude a una herida, un daño que han recibido los awajún *como si* fueran jaguares; no obstante, esta comparación no obedece a exponerse a él, o a ellos, los indígenas, como animales, como seres que no piensan y que actúan impulsivamente, si no a justamente delatar esta falacia: el problema de verlos como lo que no son. Y ese es el peligro al que apuntamos: al hecho de que las “heridas”, los daños que el Estado peruano y las grandes empresas que invaden la Selva causan a los awajún-wampis suceden porque los ven, los entienden, como algo que los indígenas no son, como animales por ejemplo, como carentes de humanidad, de derechos. Las consecuencias de verlos como lo que no son, implica, por ejemplo, no respetar las leyes internacionales que los salvaguardan, entre ellas el Convenio 169, que es el derecho a la consulta previa; también el permitir el derrame de cientos de barriles de crudo y no hacerse cargo de la limpieza, sino hasta que los mismos pobladores elevan quejas a organismos internacionales. Otras consecuencias de no verlos como lo que son, es rematar sus tierras sin siquiera consultarles, nuevamente, haciendo caso ciego de las normas firmadas. Son todas estas razones, por nombrar algunas, las que motivan una respuesta de los indígenas, de tal modo que lo

que motivó el Baguazo no fue meramente un impulso, o un exabrupto injustificado, sino una falta de diálogo sostenida a lo largo de muchos años, y una coherente falta de justicia a pobladores que han sido invisibilizados –tal como entendemos este concepto y explicamos más abajo-históricamente. Así, creemos que lo problemático de una repetición del Baguazo, no serían únicamente las pérdidas, es decir, los muertos y heridos que implicaría, sino que revelaría que no se ha entendido nada de la verdadera problemática que subyace a los reclamos, y que, por ende, demuestre que nuevamente se está mirando a los awajun-wampis como eso que ellos no son: animales, seres infra-humanos, como todo lo que Santiago denuncia abiertamente en este capítulo. Ese es el poder de nuestro epígrafe, no solo que Santiago elige al animal que significa y que da “justicia” en la Amazonía –el jaguar nunca come más de lo que necesita–, sino que hace un paralelo poderoso entre lo aparente y lo real.

Con todo esto, lo que queremos enfatizar es que es el no salir de las fantasías que se recrean sobre el otro es una de las razones relevantes, quizás la menos estudiada, que perpetúa la invisibilización de los verdaderos problemas, como ha sucedido en el caso del Baguazo y de la *Sentencia* que atendemos, ya que lo que estaba detrás del pedido de anulación de los decretos legislativos era un claro pedido por el respeto a la dignidad y a los derechos humanos de personas que han sido desde siempre invisibilizadas por el Estado peruano. Aunque hemos aclarado anteriormente de modo sucinto lo que entendemos por “invisibilización”, permítannos explayarnos y explicar nuestro modo de entenderlo con más detalle. Con “invisibilización” no nos referimos simplemente a “ocultar” al otro, sino que aludimos a una forma doble y compleja de proyectar y

manipular la representación del otro. Así, por “invisibilización” aludimos a dos hechos aparentemente contrarios pero que en realidad están relacionados y se refuerzan mutuamente: por un lado, a la ausencia de la Amazonía y de los indígenas amazónicos en la historia nacional, en la literatura y al hecho de que han jugado un rol menor –si acaso alguno– en la academia. En ese sentido, primeramente, la invisibilización alude a un vacío, un borramiento de sus problemáticas, de sus existencias. De otro lado, con “invisibilización” aludo a otra forma “más sutil” de pensar y manifestar la exclusión: esta vez, a través de la distorsión. Me explico: no es solo que se puede palpar una ausencia sobre la Amazonía y sobre los amazónicos, es que lo que se sabe y lo que se ve de ellos llega a gran parte del país “hipervisualizado”, es decir, distorsionado por las campañas turísticas que están concentradas en exponerlos como productos de una Marca país que es positivo consumir. Atendemos entonces a la imagen de chamanes espirituales, de nativos ingenuos, de mujeres sensuales, de buenos salvajes en general, de tal modo que se vela, que se nubla, la imagen real que tenemos en frente. De este modo, en vez de verlos en su complejidad, como sujetos capaces de contribuir al debate sobre lo nacional, por ejemplo, lo que vemos son imágenes distorsionadas del amazónico. En ese sentido, favorece que no se sepa lo suficiente de él, es decir, favorece su invisibilización tal como la entendemos en la primera definición, ya que esta facilita que la segunda forma en la que la entendemos. Tomando en consideración, todo lo dicho, esperamos demostrar que el problema de fondo radica en que mientras se continúe con la reproducción de los imaginarios sobre los amazónicos, el camino para que surjan otros Baguazos va a estar libre, y con ello, van a estar igualmente asequibles las posibilidades de tener más

muertos, más heridos, más juicios, más caos, y más desentendimiento injusto, o en breve, más reproducción exponencial de una violencia que debería ser re-entendida y repensada para ser disminuida o evitada.

Creemos también, en un segundo nivel, que al representar al Otro como una alteridad “contenida” o “controlada”, la *Sentencia* distorsiona la perspectiva intercultural en la que las diferencias no solo deben ser toleradas, -lo que nos sume en un paradigma multicultural-sino que deben ser reconocidas mostrando que la pregunta intercultural debería tener que ver con “las maneras que procesamos nuestras relaciones con aquello otro que consideramos diferente” (Vich, 270), de tal modo que preguntarse por la interculturalidad no es solo mostrar lo que sucede con uno y otro pueblo indígena de Latinoamérica como hace la *Sentencia*, sino que debería ser algo más complejo: debería ser entender que el paradigma intercultural está inscrito en marcos jerárquicos de dominación, es decir, que lo intercultural no solo debiera preocuparse por lo diverso (lo que pasa en Surinam, en Paraguay, en Perú), sino que, y queremos ser enfáticos en esto: debiera preguntarse por la forma como esta diversidad está siendo comprendida y definida<sup>63</sup>. Es esta

---

<sup>63</sup> Esta forma de entender la interculturalidad va de la mano con el nacimiento mismo de este concepto. Fidel Tubino, en una entrevista con Arturo Quispe, sociólogo y compilador del testimonio de Liovir sin Ojo, comenta lo siguiente al respecto: “Hay que decir que la interculturalidad como concepto aparece incorporado en la agenda política de los movimientos indígenas de América Latina. No es un concepto de la academia, es parte del reclamo de los indígenas de América Latina. (...) *La interculturalidad surge desde los sectores excluidos y postergados del proyecto de modernización* de nuestro país. Una modernización tal como ha sido llevada y está siendo conducida es un fracaso. La modernización no incorpora a las grandes

pregunta, es esta forma de aproximarse a lo intercultural, que se evade y se omite en todo momento en la *Sentencia*.

Visto de este modo, la *Sentencia*, aun absolviendo a los sentenciados indígenas, -en quienes nos enfocamos-, no es justa ni les propone justicia, sino que por el contrario, no ha condenado la diferencia colonial, y no ha propuesto soluciones para las problemáticas de fondo que atraviesan los indígenas, que han sido las que se han visibilizado y manifestado en el Baguazo. Así, la *Sentencia*, que tampoco propone juicios por los fallecidos indígenas, instituyendo, con esto, de alguna forma la violencia hacia ellos, ha dejado los verdaderos problemas sin subsanar, es decir, las heridas hacia las que reaccionaria el awajun wampis / jaguar: (i. e. qué tipo de educación y desarrollo se va a establecer en la Amazonía en negociación con sus representantes; cuándo se va a implementar y respetar a cabalidad el Convenio 169, que además ya ha sido firmado y ratificado por el mismo Estado; cuándo se va a desalojar a los verdaderos intrusos -las madereras, las petroleras, las mineras- de los territorios sensibles como el Parque Nacional Ichigkat Muja; y más puntualmente, cuándo se va a juzgar a los verdaderos responsables de la masacre del Baguazo: los mismos representantes del Estado, las ex ministras Mercedes Araoz y Mercedes Cabanillas, el ex premier, Yehude Simon, y el expresidente Alan García), de modo que, las causas para un siguiente Baguazo quedan intactas, como de hecho, demostraremos más adelante.

---

mayorías, la modernización genera una fuerte inequidad social, grandes tensiones, discriminación cultural, todo eso ha venido con la modernización.”

En <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/110310.pdf>

Así las cosas, este capítulo explora las formas como esta *Sentencia* excluye, -o incluye desde la distorsión- a los awajún-wampis, y, con ello, deja ver un Estado que no sabe, ni puede, imaginar las diferencias fuera de sus propias elaboraciones. Con todo lo dicho, quisiéramos aumentar un detalle más: la mejor forma de demostrar nuestra hipótesis y con ello, el efecto nulo que ha tenido la “justicia” de esta *Sentencia* en la vida de sus sentenciados, es a través del diálogo con uno de sus sentenciados. Proponemos entonces analizar la *Sentencia* y sus puntos clave junto a la voz de Santiago Manuim, uno de los líderes awajún más afectados por esta. Con esto intentamos demostrar no solo los contrastes y contradicciones en la *Sentencia* y en su lectura desde la perspectiva indígena de quien además, ha sido su víctima, sino que también queremos que esta textualidad, este capítulo, sea un espacio de diálogo, en el que Santiago logre expresar todo aquello que la *Sentencia* prefirió ocultar<sup>64</sup> sea también, por qué no, una muestra de cómo nuestro

---

<sup>64</sup> La *Sentencia* incluye la transcripción de los interrogatorios a nivel de juicio oral. En el caso de Santiago encontramos una declaración instructiva, donde él se presenta y explica su participación en este evento. No obstante, tal cual ha sido escrita en este texto su testimonio ha sido cambiado a una voz pasiva, es decir, se omite en un 90% de su testimonio su “yo” para narrarlo por él. El 10% de su declaración, incluida en la *Sentencia* en la que se ha mantenido el “yo” de Santiago es la siguiente “El error de la policía fue dispararnos y el pueblo jibaro responde cuando lo atacan, nuestra cosmovisión es que nosotros permanecemos como un niño en la placenta de su madre, dentro de esas circunstancias donde se atenta siempre se pasa a reaccionar en defensa. Nadie estuvo obligado para estar en la curva del diablo en el paro”. Posteriormente la *Sentencia* continúa mencionando su interrogatorio a nivel de juicio oral, y desaparece el “yo” para que nuevamente, se hable de lo que él dijo. Lo que nos parece interesante es que la analogía que han mantenido original, aquella en la que Santiago compara al pueblo jibaro como un niño en la placenta que se defiende si lo atacan, apunta a lo mismo que a la de nuestro epígrafe general: el jaguar, si es atacado, responde.

entrevistado “se apropia de nosotros para su propósito, en vez de mostrarlo únicamente como un ícono que nos cuenta las cosas que queremos escuchar”<sup>65</sup>.

Sobre nuestro entrevistado, permítannos presentarlo en el contexto de la *Sentencia*. Santiago Manuim Valera, agricultor de 61 años, juzgado y absuelto en la *Sentencia* emitida por el Baguazo acaecido el 5 de junio del 2009, se le acusó de los siguientes cargos: el primero de una larga lista fue como autor directo del “Delito contra la vida, el cuerpo y la salud, es decir, homicidio en su modalidad de Homicidio calificado” (67-68). Por este, los fiscales solicitaron que se le imponga una multa de 4,000<sup>66</sup> soles por reparación civil y 35 años de pena privativa de libertad. También, los fiscales pidieron 12 años de pena privativa de libertad por el Delito de Lesiones graves que implicaba una multa de 1500 soles más (68). Además, le quisieron imponer 8 años de pena privativa de libertad y un pago por reparación civil de 400 soles a favor del Estado, por ser considerado “autor directo” del “Delito Contra la seguridad pública –contra los medios de

---

<sup>65</sup> John Beverley ha explorado esta idea en el capítulo 3 del clásico *Subalternidad y representación*, a través del contraste entre lo que David Stoll y Sklodowska manifiestan como una preocupación sobre el testimoniante: el estar apropiándose de estos como iconos que dicen lo que uno quiere escuchar. Beverley delimita esta preocupación desde lo que Gareth Williams ha llamado la “fantasía disciplinaria” y le da un importante giro al proponer que son justamente los Otros los que apropian del “nosotros” para sus propósitos en el género del testimonio. Este giro en su lectura sobre el poder del testimoniante nos parece válido para pensar la forma como Santiago nos ha ido contando poco a poco y diferentes etapas su participación en el Baguazo, en el juicio, y ahora, en una etapa post juicio, porque permite notar la agencia del narrador del testimonio y le restituye su poder de autorepresentación, además de que, claro, propone una perspectiva menos ingenua y naïve del entrevistado, quien tiene, sin duda, una agenda.

<sup>66</sup> Alrededor de 1,300 dólares americanos, únicamente en esa multa.

transporte, comunicación y otros servicios públicos en su figura de Entorpecimiento al funcionamiento de Servicios públicos” (69-70). No siendo esto suficiente, lo acusaron como “autor directo del Delito contra los poderes del Estado y el Orden constitucional – “Rebelión sedición y motín en su figura de Motín” (71), por este cargo se le quiso dar 6 años de pena privativa de libertad, y se le quiso imponer a él y a los demás acusados, el pago obligado de 400 soles a favor del Estado. Siguiendo con la lista, se le acusó de la figura de “Disturbios”, por ello, se le quiso dar 8 años de pena privativa de libertad, y una reparación civil de 400 soles más (72). Luego, se le acusó como autor directo del delito “Contra la seguridad pública-de peligro común en sus figuras de Fabricación y tenencia ilegal de armas, municiones y explosivos” (72). Por esta acusación los fiscales pidieron 15 años de pena privativa de libertad, y le instaron la obligación de pagar 500 soles a favor del Estado por reparación civil.

No satisfechos con los 76 años que hasta ahora le imponían, y con la suma ingente de soles que ya dejamos de contar, se pidió para él cadena perpetua y 500 soles de multa por ser considerado autor directo del “Delito contra la Seguridad pública- de Peligro común en sus figuras de Arrebató de armamento o municiones de Uso oficial” (73), es decir, porque supuestamente había quitado armas a los policías que lo atacaron en la Curva del Diablo y las había usado para asesinar a los mismos. Esto es falso, como demostró la pericia de absorción atómica y como es evidente por sentido común: él fue el primer caído por el Baguazo, los policías le hicieron 8 perforaciones en el intestino delgado con un solo disparo antes de que pudiera enfrentarse a cualquiera de ellos. Pero no aquí no acaban las acusaciones: sumada a la cadena perpetua, se le siguió pidiendo más:

500 soles y 6 años de cárcel por reparación civil por “Delitos contra el Patrimonio- Daños, en su figura de Daños agravados” (74).

Estos datos, tomados del capítulo II de la “Parte primera” de la *Sentencia*, ocupada únicamente por el “Itinerario del procedimiento”, cuenta con 24 páginas de acusaciones en las que Santiago y los otros 52 acusados (23 de ellos indígenas) aparecían obligados a cumplir condenas –y pagar deudas– hasta incluso después de muertos, es decir, sus encarcelamientos se remontaban hasta después de la cadena perpetua. Es la desproporción en estos castigos y cobros, además de la humillación durante 7 años de juicios a individuos que radicaron desarmados por 2 meses en una carretera exigiendo visibilidad y respeto, lo que motiva este subcapítulo que se basa en extractos de dos años de entrevistas realizadas a Santiago Manuim, a quien conocimos en Santa María de Nieva en el año 2015 durante nuestro primer trabajo de campo en dicha ciudad. Nuestras conversaciones, realizadas a veces en persona, y otras por teléfono, han sido muy extensas, por ello, transcribimos lo que es pertinente para nuestra disertación, sin alterar, por supuesto, el sentido general y puntual de lo expresado por Santiago y sin alterar o afectar su expresa voluntad. Asimismo, vale la pena mencionar que todos los extractos de las conversaciones que incluimos, pertenecen a los meses de Enero, Febrero y Junio del 2017, ya que estos corresponden a una etapa post-juicio, cuando Santiago obtuvo la absolución por la *Sentencia* y pudo evaluar de modo crítico su participación en los juicios y pudo expresar con mayor libertad su sentir sobre este largo evento que fue el proceso de enjuiciamiento. Así las cosas, contamos con su permiso, y con su pedido de extender su voz hacia donde sea posible ser escuchada y colaboramos con ello, a mostrar, cómo

comentamos anteriormente, cómo nuestro entrevistado se apropia de nosotros para su propósito, en vez de mostrarlo como un ícono pasivo del que nos apropiamos para escuchar las cosas que queremos.

Finalmente, quisiéramos explicar el orden en el que organizamos nuestro análisis. Atendemos el capítulo IV primero, y luego el III, en primer lugar, por la densidad e importancia del tema que trata uno sobre el otro para nuestra contraparte en este capítulo, Santiago Manuim, a quien hemos entrevistado muchas veces, en persona y por teléfono, desde el 2015 hasta el día en el que escribimos este capítulo. Santiago nos ha permitido publicar extractos de nuestras conversaciones, con el fin de demostrar *otros* lados de la *Sentencia*. Aspectos velados, o distorsionados que consideramos que deben ser expuestos para cuestionar los alcances y los significados de la dominación y de la subordinación en la *Sentencia*. Así, Santiago ha señalado en innumerables ocasiones la importancia del reconocimiento cabal de la humanidad de los indígenas, o dicho de otro modo, ha demostrado su indignación porque la sociedad occidental, o, más puntualmente, porque quienes lo juzgaron, no hayan sido capaces de verlos como iguales, como personas, como agentes que tienen derechos. Este tema, su agencia, su “ser persona”, es prioritario en su discurso sea este sobre la *Sentencia* o sobre cualquier otro tema político. Es por ello que hemos decidido analizar, en primer lugar, el capítulo IV, que está dedicado a discutir “qué es lo indígena”, luego específicamente lo awajún-wampis, y cuáles son sus características desde lo antropológico. Es en este capítulo de la *Sentencia* que encontramos un diálogo o una posibilidad de intercambio y con ello, de contraste, entre lo que Santiago denomina “dignidad”, “ser persona”,

“ser humano”, y lo que la *Sentencia* denomina con el término indígena o “comunidad indígena” a un “conjunto de familias vinculado por los siguientes elementos principales idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso” (101). Es a partir de estos dos claros niveles de pensamiento de “lo indígena” que proponemos analizar las representaciones en el capítulo III de la *Sentencia*. Por otro lado, hemos intercambiado el orden de análisis (primero el IV, luego el III) porque el capítulo III plantea una paradoja: desarrolla en su extensión un complejo marco de protección legal sobre sujetos que finalmente, afirma desconocer y es a partir de este desconocimiento que creemos que es mejor colocar primero a quienes se juzgan y luego el marco legal que, en teoría, los protege. No obstante, permítanme explicar con más detalle el problema que encontramos en el capítulo III y la razón por la que creemos que es mejor colocarlo en una segunda parte de análisis.

El capítulo III discute el otro gran tema que nos interesa, y que Santiago ha explicado y ha discutido con la prensa, con nosotros, y también con su representante en los juicios. Nos referimos a la interculturalidad y a sus efectos en la *Sentencia*. De otro lado, analizamos un elemento que se incorpora en este texto y que nos parece relevante para entender la lógica de la *Sentencia*, nos referimos al “error de comprensión culturalmente condicionado” (en adelante, “error de comprensión”), que es el artículo 15 del código penal peruano. Este reza como sigue: “se exime de responsabilidad penal al que por su cultura o costumbre comete un hecho penal sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión” (87). El capítulo de la *Sentencia* al que aludimos, y que introduce el “error de comprensión”, tiene dos

partes, la primera se titula “La constitución política y el pluralismo jurídico”, que es en la que nos vamos a centrar, y la segunda, “El enfoque intercultural y el protocolo de actuación intercultural”. Ambas partes son como un paseo histórico por las conceptualizaciones legales del Estado sobre los derechos “pluriculturales y multiétnicos” (83) reconocidos, según dice, en el Perú, además de señalar el énfasis, por ejemplo, en la atención sobre la cultura *diferente* y en ello, sobre su relación con el lenguaje. En ambas partes, a pesar de pequeñas fallas, se postula al Perú como un lugar que privilegia la diversidad cultural y que tiene un contexto legal favorable para ellas. De hecho, el Perú parece ser un país comprometido con la interculturalidad y con su aplicación práctica. Así, diríamos que este aparece como un país soñado en el que las diversidades culturales tienen un marco legal que las protege y un contexto legal que preserva y estimula las manifestaciones de las culturas nativas.

En esa línea, si bien la primera parte del capítulo III explica, desde el derecho, “el enfoque moderno” que da el Estado a la comprensión de la cultura, y señala, de hecho, desde su primera línea que “el Perú constitucionalmente se define como pluricultural y multiétnico” (83) y que por ello propone un “*nuevo enfoque intercultural en la administración de justicia*” (87, énfasis nuestro). La segunda parte, se centra, como lo dice su mismo título, en los protocolos que garantizan el mencionado enfoque intercultural, entre ellos, el peritaje antropológico, la Declaración de justicia transcultural, las Cien reglas de Brasilia, que incluyen el derecho a intérprete, el derecho a respetar la dignidad y las costumbres del otro, el derecho al diálogo con los Otros, además de los diversos artículos de la Constitución peruana que apoyan a los pueblos

indígenas. Todo este amplio marco legal se muestra, en resumen, tal como señala este capítulo, como que “el poder Judicial del Perú *se coloca a la vanguardia en el cumplimiento de normas* como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos indígenas; la Ley 29735, ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú” (95, énfasis nuestro).

No obstante todo lo dicho, el capítulo III concluye afirmando que existe un “desconocimiento de la Amazonía y de los territorios indígenas (...) por lo que la Sala Penal de Bagua, en primer lugar ha privilegiado el estudio etnográfico de las comunidades awajún y wampis” (96). Esta afirmación parece contradecir toda la red del “nuevo enfoque intercultural” que sostiene el Estado peruano. Es decir, este capítulo, que se ha explayado sobre todas las formas en las que *existe* una justicia intercultural y como se respetan las diversas leyes que la protegen, concluye que, básicamente, no saben sobre quienes van a aplicar dichas leyes y dicha vanguardia legislativa, o que, en todo caso, *necesitan* acudir a ciencias como la antropología para saber sobre qué personas aplicarán el “irrestricto respeto a los derechos humanos” que previamente han explicado. De esta forma, irónicamente, el enfoque intercultural propuesto en la *Sentencia* se basa en un desconocimiento del Otro y se centra en investigaciones sociales, es decir, en acercarse al

otro, al prójimo que posee los mismos derechos, como un “Otro cultural”<sup>67</sup> (Lamana), es decir, como una construcción epistemológica que necesita ser explicada.

Con todo lo dicho, es por contribuir a estas dos prioridades de Santiago y por ilación, entendemos, de la agenda indígena, que hemos organizado nuestro análisis de este modo, además de que creemos que es más congruente analizar primero las formas como se piensan y se representan a los indígenas (que es lo que se hace en el cap. IV de la *Sentencia*) para luego mostrar el papel que juegan estas representaciones en el enfoque intercultural que el Estado, el cual, además, se autoafirma como ignorante sobre estos mismos indígenas a los que afirma proteger. Concluiremos este capítulo con reflexiones finales sobre nuestro análisis y objeto de estudio, a saber, la voz del Estado y cómo esta intenta con éxito o no, representarse y representar a los amazónicos en sus marcos, aparentemente, justos e interculturales, y cómo esta representación resulta insuficiente para minimizar la violencia hacia ellos.

---

<sup>67</sup> El concepto de “Otro Cultural” de Gonzalo Lamana reza como sigue: “Las diferencias que sustentan la Colonialidad no son necesariamente culturales –es decir, epistémicas, de saberes indígenas, etc. También son diferencias de otro tipo, que surgen del proceso histórico. Las podemos llamar raciales, tal vez. Esto, que no tiene en realidad nada de original, parece original solo porque raza no se suele usar para hablar de indios, o se lo usa pero de una manera que inmediatamente lo mezcla con lo étnico/cultural” (Entrevista personal)

### 3.2 ¿LO INDÍGENA Y SUS CARACTERÍSTICAS?

El Capítulo IV de la *Sentencia* titulado “Especificidad” y subtulado “Antropología y el reconocimiento de los pueblos awajún-wampis” (98) establece un mapa en el que se desarrollan diversos puntos que intentarán responder qué es “Lo indígena y sus características” (98). Lo que haremos, primeramente, es presentar este mapa, leerlo dentro de las posibilidades que los mismos límites de esta *Sentencia* permite. Posteriormente enriqueceremos la lectura con los testimonios de Santiago, que nos permiten contrastar puntos y discutir algunos de ellos. Vale la pena comentar que cada subacápite que compone este capítulo está colocado sin una razón aparente, es decir, no encontramos vínculos explícitos entre los apartados y la *Sentencia* tampoco los menciona. Es así que cada subacápite aparece como un cuadro sobre otro, formando una especie de collage en el que se esperan llenar vacíos aunque no, necesariamente, proponer desde la creatividad, perspectivas validas sobre el mencionado problema y conflicto.

Así, este capítulo en el que nos vamos a centrar, se dedica enteramente a explicar “lo indígena” desde diversos aspectos: desde su orgullo, sus mitos, sus historias, desde su forma de conformar y de pensar la familia, y con ello, sus vínculos, etc. Sus cinco primeras páginas, por ejemplo, se encargan de dar características muy generales para hablar de los indígenas. Es decir, para hablar de los indígenas peruanos, de los paraguayos, de los de Surinam, entre otros, ya que, siguiendo la lógica que se expone, todos los indígenas son bastante “parecidos”, o se puede hablar de todos ellos con criterios compartidos. Al mismo tiempo, vale tener en cuenta que este capítulo

*no* ha hecho mención de cómo todos los aspectos que va a tratar tienen relación con los juzgados por esta *Sentencia*, los awajún-wampis. Así, desde la estructura encontramos un vacío o, mejor dicho, una desconexión entre los acusados y la perspectiva intercultural que el capítulo y la *Sentencia* en general se esmera en exponer. Permítanme explicarme mejor.

El capítulo que nos incumbe, el IV, titulado “Especificidad”, trata de un contenido específico, puntual: los juzgados, que en este caso son los awajún. No obstante, en la *Sentencia*, lo específico no son los awajún sino que son “los indígenas”, por ello, se sigue la siguiente lógica: para entender a los awajún, se debe entender “primero” otras pautas sobre “los” indígenas. Se apela entonces a un razonamiento que va de lo general a lo particular. Un razonamiento que es, a grosso modo, más o menos así: “nos meten a todos en una misma bolsa” (Santiago Manuim, entrevista personal 16/6/2017). Así las cosas, este tipo de razonamiento no solo es inválido y falaz sino que demuestra claramente la distorsión desde la que se piensa la “diferencia” awajún. Veamos. En este capítulo, interesado en demostrar que el Estado *conoce* o se interesa por conocer a sus acusados, el primer sub acápite se titula “Lo indígena y sus características”. Por supuesto, la primera pregunta que surge es ¿de qué indígenas estamos hablando?, ¿acaso las características de unos son aplicables para todos? Lo que se responde a sí misma la *Sentencia* es sobre la base del artículo 1.1 inciso b) del Convenio 169 de la OIT, es decir, que los indígenas son aquellos que “descienden de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que cualquiera que sea su situación jurídica conservan sus propias instituciones sociales, económicas,

culturales y políticas o parte de ellas”. Hasta este momento, su forma de definir “lo indígena” es mediante una descripción escueta que se complementa con otro artículo del mismo Convenio. Siendo esta la definición básica, o digamos, más llana de cómo el Estado piensa y reconoce a un pueblo indígena, lo que sigue son características específicas de cómo, por ejemplo, la OIT, otra instancia, ha establecido características para pensarlos. De los cuatro criterios que coloca, permítannos colocar el último, aquel en el que define como pueblos indígenas aquellos que atraviesan por situaciones de “*subyugación, marginalización, desposesión, exclusión o discriminación, ya sea que estas condiciones persistan o no*” (99, énfasis propio). Por un lado, que esta forma exista, es problemático, pero peor aún, que sea considerada relevante y se coloque en la *Sentencia* visibilizan una realidad respecto de la actualidad de los indígenas: que sus diferencias son vistas desde la diferencia colonial, es decir, que la forma como se les piensan incluye relaciones de poder y explotación en las que la agencia de los indígenas está completamente anulada e invisibilizada. Es decir, que ante dicha subyugación y exclusión, aparentemente, ellos, al menos legalmente, están atados de pies y manos, y no reaccionan, no responden. No obstante, como sabemos, el mismo Baguazo es una respuesta que niega dicha afirmación, es decir, el Baguazo mismo es una gran respuesta que contradice la subyugación y la marginación en todos sus niveles. De ahí que leer este factor en una *Sentencia* que juzga a quienes se rebelaron contra la subyugación, marginalización, desposesión, exclusión y evidente discriminación, resulta, por decir lo menos, contradictorio.

El siguiente acápite, “La antropología y los pueblos indígenas” (99), que irrumpe sin una explicación seguida o un comentario de por qué es necesaria de seguir al acápite anterior, es básicamente la explicación de por qué la antropología es *necesaria* para *conocer* al “Otro”, ahora en mayúsculas. Este acápite es bastante corto, ya que básicamente señalada dos ideas, una, que deviene de una larga cita de Clifford James y otra que la toma de su propia jurisdicción. Veamos primeramente lo que se ha decidido citar del antropólogo:

Cuarenta años atrás, “indígena” habría sido aplicado generalmente, a las plantas o animales. Ahora, paradójicamente, esta palabra, acompañada por un localismo extremo, denota un arraigo global. Se trata de un nombre general para sociedades humanas a través del mundo que fueron llamadas “primitivas”, “nativas”, “tribales” o “aborígenes”. Una palabra versátil “indígena”, es evocada hoy por grupos de distintos tamaños y formas en una variedad de contextos sociales. *Lo que siempre está en primer plano es una aserción de prioridad temporal de raíces relativamente profundas en el lugar. Raíces relativamente profundas porque la gente que reclama indigeneidad ha tenido que llegar a su presente hogar de algún otro lugar. La llegada debe, de alguna manera, estar perdida en los misterios del tiempo, con el reclamo de anterioridad expresado como una historia de orígenes autóctonos: nosotros somos los nacidos de la tierra, los originarios, el pueblo elegido. (100, énfasis nuestro)*

La cita de James es consecuencia de una postulación previa, permítannos citarla: “La antropología es la ciencia social llamada a elaborar un análisis especializado sobre el concepto de pueblo indígena” (99). En otras palabras, esta cita responde al desplazamiento de responsabilidades y al otorgamiento de ciertas licencias para la antropología desde el discurso legal. No obstante, lo que continúa a esta cita en la *Sentencia* no es ninguna elaboración respecto de lo que implica pertenecer a un pueblo indígena en el contexto peruano, y sobre todo perteneciendo a la realidad amazónica. Asimismo, la cita de James es problemática porque alude a que la llegada de los pueblos indígenas alude a “estar perdida en los misterios del tiempo”, idea que concluye, con la de “ser nacidos de la tierra, originarios, pueblo elegido”, es decir, se plantea un cierto matiz exoticista que preserva a los nativos como parte de una especie “versátil”, es decir, que como el antropólogo enuncia, puede ser animal, vegetal o humana. A esta cita la *Sentencia* señala una idea que deja suelta y que nosotros reproducimos: “A pesar de que tales clasificaciones (“Tribu”, “grupo primitivo”) demuestran una concepción eurocéntrica, debemos tener en cuenta que se trata de grandes esfuerzos por caracterizar a los grupos humanos, los cuales más allá del nombre deben ser tomados en cuenta para comprender a que nos referimos con conceptos como “Pueblo indígena”” (100). No entendemos cuáles son los grandes esfuerzos a los que se refiere la *Sentencia*. Tampoco podemos entender porqué implica un esfuerzo caracterizar a un prójimo, es decir, entendemos que pensar la diferencia, definir una alteridad, implica un esfuerzo y es, en ello, un reto. Pero todo esto lo pensamos desde una perspectiva crítica, en la que el otro es también un sujeto, y cuenta con agencia, por ello diferimos de la forma como la *Sentencia* lo está planteando. Por todo ello, este

acápite es completamente insuficiente para pensar cómo la antropología y su forma de entender o de pensar a los pueblos indígenas ha brindado un aporte para entender a los awajún wampis, y para entender su comportamiento en el Baguazo, o para entender de una forma desfamiliarizadora los eventos acaecidos el 5 de junio.

Si continuamos nuestra lectura de este acápite, inmediatamente después encontramos un subacápite “a) Las normas y los criterios de tipificación de las comunidades indígenas” (100). Este es un poco más extenso porque recupera cuatro reglas leyes de la constitución peruana. La primera ley que recupera es la 15037, una ley que “define al poblador amazónico que no pertenecía a la denominada sociedad nacional” (100). Esta ley, específicamente en su artículo 37, que es el citado, señala que “son inafectables las tierras ocupadas por las tribus aborígenes de la selva en toda la extensión que requieran para cubrir las necesidades de su población”. Por supuesto, seguido de esta contenciosa ley, no existe ninguna línea de discusión, comentario, o al menos, instrucción de lectura. Una mirada a esta ley podría calar cientos de discusiones. ¿Por qué si es esta ley está vigente no se ha entendido que las empresas petroleras (en el caso de todo el territorio cocama, por ejemplo) invaden y vulneran su territorio? ¿Acaso el Baguazo no ha surgido porque de los 101 decretos dados por Alan García 11 no afectaban directamente a la tierra de los awajún wampis? No entendemos cual es el sentido legal, estratégico o moral de colocar esta ley, sin discusión de por medio, en una *Sentencia* que discute, justamente, la protesta por la creación de decretos que vulneraban territorio nativo.

Luego, inmediatamente después, se cita el Decreto ley 20653 de 1975, una ley de Comunidades nativas y de promoción agropecuaria de regiones de Selva y Ceja de Selva. La cita corresponde al artículo 7 de este decreto. Lo que recalcamos de este artículo es que básicamente señala cómo *debe* ser una comunidad nativa, así, brinda determinadas características, entre ellas “los conjuntos de familias deben estar vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio con asentamiento nucleado o disperso” (101). Desde nuestra perspectiva, nos resulta particularmente interesante que la ley, como la antropología, intenten dar forma, atrapar conceptualmente a un sujeto que es, “simplemente” diferente. Digamos que no hay decretos legislativos que rijan para los mestizos, porque se asume que estos no cumplen con la “complejidad” o “diferencia” que sí cumplen los nativos. Entendemos que, por un lado, la intención de este concepto es justamente la de abstraer, y en ello, la de simplificar la forma de entenderlos, y con ello, la forma de pensarlos. No obstante, creemos, y sostenemos, que es justamente esta simplificación lo que ha hecho que se abuse de ellos históricamente de manera sistemática. Esta descripción, la que hemos citado, da elementos para construir a una alteridad con determinadas características. Digamos, nos ayuda a pensar en una externalidad tal como Mignolo la ha estipulado, como un subalterno que es funcional a mi posición en el sistema político y social. ¿Pero qué más? ¿De qué otra forma podemos pensar que este decreto y la perspectiva de Clifford James están definiendo a una alteridad? ¿Es decir, cómo la están pensando? ¿En qué términos?

Gonzalo Lamana ha pensado en una herramienta conceptual que ayuda a definir estas formas de pensar en cómo se definen (o no) las alteridades subalternas (o, mejor dicho, subalternizadas). Anteriormente, mencioné un concepto acuñado por él, el “Otro Cultural”, permítanme explicarlo con un poco más de profundidad. Primeramente, para Lamana es pensable la existencia de dos categorías, que ciertamente, nos ayudan a imaginar con más claridad el marco desde el cual el Estado está imaginando al Otro. Estas son: el “otro colonial” y el “otro Cultural”<sup>68</sup>. El primero es el Otro del que nos habla Michael Taussig en la primera parte de *Shamanism, Colonialism and the Wild man* (1986) cuando narra la explotación del caucho; el segundo, el “otro Cultural”, es el que se construye en los documentos que analizamos. Permítannos explicarnos mejor. Cuando Taussig describe la esclavitud de los boras y de los huitoto en las caucherías, deja claro que para los caucheros estos eran salvajes, bestias, diabólicos seres impuros porque simplemente *eran* así. Los caucheros no elaboraban razones por las cuales los indígenas representaban dichas atribuciones, por ello los asesinaban rápidamente por cualquier mínimo error, o incluso, por la ausencia de errores. De hecho, en muchos casos les causaban una muerte lenta y dolorosa solamente “por diversión”. Taussig comenta este comportamiento desde la lógica del capital: en breve, no tenía sentido matar a la fuerza de trabajo, pero, aun así, lo hacían hasta casi exterminar a la población total indígena obedeciendo más a otro tipo de lógica, a una que el antropólogo llama “el intercambio de realidades ficticias”. Con este término, alude a, básicamente,

---

<sup>68</sup> Comunicación personal con Gonzalo Lamana. Fecha: 12 de junio del 2016.

depositar en el Otro, las fantasías que tenían sobre este, de tal modo que, al asesinarlo, lo que hacían era matar lo que pensaban de él, y no lo que este realmente era.

Nosotros queremos tomar este ejemplo para definir al “Otro Colonial” como aquel que no necesita una explicación para ser pensado y representado tal como es: el caso de los indígenas amazónicos asesinados en el boom cauchero. A diferencia de ellos, los Otros de la *Sentencia*, o digamos, los otros de Lamana, requieren incluso de una (o de otras dos más) “Pericia antropológica” para ser representados y para explicar sus conductas. Es vía la definición de Clifford James, las citas de los decretos legislativos que hemos colocado, la existencia de varias “Pericias” realizadas por antropólogos para explicar el comportamiento de los amazónicos, es vía también la existencia y validez del error culturalmente condicionado que explicaremos más adelante que la *Sentencia* construye un “Otro Cultural”, uno que a diferencia del “Otro Colonial”, es una externalidad construida sobre toda una base epistemológica compleja: es decir, no es “simplemente” un salvaje, sino que tiene todo un sustrato cultural, que avala su “forma de ser salvaje”.

Así, los decretos legislativos que hemos estado citando nos ayudan a entender cómo se ha construido este “Otro Cultural” y la incidencia que trae esto para la continuación de la violencia hacia los indígenas amazónicos. Si seguimos mencionando las leyes seleccionadas en la *Sentencia* para el subacápite “a)” encontramos que se ha dado una gran importancia al artículo 2 de la ley 28711 del 2002. Esta es la “Ley de reconocimiento y promoción de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas”. De esta ley solo quisiéramos citar el segundo párrafo: “La denominación

“indígenas comprende y puede emplearse como *sinónimo de “originarios”, “tradicionales”, “étnicos”, “ancestrales”, “nativos” y otros vocablos*”. Respecto de este listado la *Sentencia* comentará inmediatamente luego de citar la ley que “*da un avance en el sentido que los pueblos indígenas pueden ser entendidos con otras denominaciones*” (102, *énfasis nuestro*). Nuestras preguntas ante esta mezcla de significados son evidentes: ¿Por qué es un avance poder llamarlos de más modos? ¿Qué entiende el Estado peruano por cada una de esas palabras, es decir, cómo las incluye en su imaginario? ¿Qué piensan los indígenas de que puedan ser llamados de “otras formas”? Sobre esto último, Santiago nos comenta lo siguiente, que, por cierto, no dista mucho de lo que la antropóloga peruana, Marisol De la Cadena, explica a través de su concepto de *deindianización*: “A mí no me molesta que me digas “indio” o “indígena”, *me molesta que lo digan de forma despectiva* y que piensen en categorías cuando me digan alguna de esas dos palabras y se olviden de la dignidad de la persona humana” (Entrevista personal). Este subacápite que es, básicamente, un collage de citas sin elaboración o análisis sobre ellas, culmina con una cita muy relevante sobre lo que la Corte Interamericana de Derechos Humanos piensa sobre los indígenas y su relación con la tierra. Cito:

Como ha señalado la Corte Interamericana de Derechos Humanos, para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras. La garantía del derecho a la

propiedad comunitaria de los pueblos indígenas debe tomar en cuenta que la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y sus lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza (...) *El animismo es entendido como que todo tiene vida. Todo está animado. La humanidad muy extendida, es decir, son humanos no solo los seres humanos, sino otros como las plantas* (104, énfasis nuestro)

Lo que consideramos relevante en esta cita es que se entiende que la tierra es importante para los indígenas no porque ellos lo hayan dicho en sus comunicados, ni porque lo hayan dicho abiertamente en documentales como *La espera* o como el *Choque de dos mundos* dirigido por Leonardo Di Caprio, o porque el mismo Santiago Manuim lo haya dejado claro en diversos testimonios de libre acceso en internet en los que explica *por qué* el Baguazo ha sido una reacción a proteger sus tierras del abuso de los decretos legislativos dados por el Gobierno. La *Sentencia* coloca y por ende, *entiende*, que la tierra es relevante para los indígenas porque otra institución internacional lo ha señalado. Este desplazamiento de atención, este señalar leyes que protegen al indígena y que lo dotan de “humanidad” legal y antropológica, lo que nosotros hemos llamado de alteridad cultural, siguiendo a Lamana, es realmente una forma de invisibilizarlos, o mejor dicho, de distorsionarlos, de silenciar su voz, en tanto es más relevante escuchar la voz de la Corte Interamericana que lo que ellos ya han repetido muchas veces. De otro lado, el final de esta cita nos parece interesante, ya que relaciona el valor de la tierra con el animismo; no obstante, el

animismo es usado en esta cita como una explicación para entender la “mentalidad” que une a los indígenas con la tierra. Esto nos parece interesante no por su verdad o falsedad, sino por colocarlo como una derivación de lo que la Corte Interamericana había señalado previamente. De tal modo que, dicho de esa forma, sin elaboración de por medio, sin ejemplos, sin siquiera atención sobre cómo el animismo ha sido explicado por los mismos awajún wampis, cae en una generalidad peligrosa en tanto los exotiza y los coloca a la par que a cualquier otro grupo indígena, y creemos que esto es contradictorio con el objetivo intercultural de mirarlos a ellos, justamente, en su diferencia.

Lo que continúa a estos apartados no es menos curioso. Los siguientes apartados se titulan: “Historia común, mítica y real” (104), centrado en el enfrentamiento entre la comunidad Yakye Axa v. Paraguay, y las opiniones de la Corte Interamericana sobre este enfrentamiento en el que declara la importancia de la posesión del territorio para los Yakye Axa. Nos parece representativo de la *Sentencia* el hacer este movimiento: el incluir a un pueblo que no tiene que ver con el juzgado y el extrapolar sus características o condiciones a los propios. Esta mecánica de generalización<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Más adelante, en el capítulo V de la *Sentencia* titulado “Fundamentos jurídico-internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas”, la cantidad de menciones a otros juicios con otros pueblos indígenas es ingente. Entre algunas de las menciones encontramos el caso de la comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, el caso masacre plan de Sánchez vs Guatemala, el caso de la comunidad indígena yakye Axa vs, Paraguay, la situación de los derechos humanos en Venezuela, el caso de la comunidad indígena Sawhoyamaya vs Paraguay, entre muchos otros. Todos estos casos están colocados en muy extensos pies de página mientras que en el contenido de las paginas obedecen a señalar, quizás repetitivamente que “La corte IDH ha señalado que para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y

es una forma clave de identificar la distorsión con la que el Estado piensa o elabora sobre los indígenas peruanos: demostrando una lógica en sea de donde sea. Algo parecido comenta el chamán y líder yanomami brasileño Davi Kopenawa en su extenso testimonio *The Falling Sky* cuando señala que aunque a los indígenas los encajen como a una gran masa homogénea, los que realmente parece que nunca cambian son los mismos blancos, que aun pasando los años, siguen pensando lo mismo sobre ellos.

Posteriormente, continúa un acápite en mayúsculas titulado “Características distintivas”. Este acápite engloba cinco subacápites, a saber: “Cosmovisión holística, animista e interdependiente con la naturaleza” (103), la “Familia y reciprocidad” (105), el “Sentido de pertenencia y orgullo” (105) –en este acápite por ejemplo, la prioridad la tiene el caso de Surinam y su realidad multiétnica–, la “Interdependencia con su territorio” (106), acápite donde el centro lo ocupa el “Comité para la eliminación de la discriminación racial, que ha concluido que los derechos territoriales de los pueblos indígenas son únicos (...) en tanto el nativo amazónico no distingue entre tierra y territorio debido a su cultura holística” (106). Todos los subacápites mencionados se refieren a una “mayoría” indígena, es decir, a una generalización, adjudicando con ello a la mayor parte de pueblos indígenas de Latinoamérica, sean los de Paraguay, sean los de Surinam, o sean los peruanos. No obstante, hasta ahora los awajún, los acusados, es decir, la razón

---

producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente inclusive para presentar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras” (145) Es decir, es una repetición exacta de lo que ya se había comentado dos capítulos antes y que ya hemos analizado.

de ser de esta *Sentencia*, no aparecen. Será luego de todo este repaso -que hemos resumido apenas con pinceladas- que el Estado decide incluir un acápite más particular aún, por fin titulado “Los awajún y los wampis” (106). Como es notorio según la ruta de lectura que ha marcado la propia *Sentencia*, ha sido necesario leer primero todo lo mencionado sobre “los pueblos indígenas” en general para recién llegar hasta los awajún, entendiendo con así que estos se encuentran “dentro” de todo el acápite y con ello, que son *un* caso más de todos los expuestos, con la particularidad que se dará más detalle sobre este. Al respecto, cuando conversamos con la abogada Cruz Silva del Carpio, del Instituto de Defensa Legal (IDL), sobre la inclusión de otros pueblos indígenas en esta *Sentencia*, ella nos comentó que la *Sentencia* aludía a dichos países y los diversos juicios entre dichos países y sus diversas comunidades indígenas porque quería “mostrar un carácter de vanguardia intercultural”, es decir, mostrar que se estaba al tanto de lo que pasaba con otros pueblos y en otros contextos. Dicho de otro modo, el Estado quería mostrarse correctamente informado sobre lo que sucede en Latinoamérica. Coherentemente con esta voluntad de querer mostrarse informado, creemos que al citar todos estos casos, también muestra, en paralelo, su desconocimiento sobre las relaciones de poder que están detrás de todos los casos que examinan. Dicho de otro modo, sus citas obedecen a conteos, a un afán bibliográfico que no demuestra necesariamente un cuestionamiento sobre las relaciones objeto-sujeto que han surgido para que dichos juicios se lleven a cabo.

En esa línea, creemos también que la forma en la que el Estado está mostrando su conocimiento intercultural de los indígenas en esta presentación es errada: en primer lugar, no se

puede colocar a todos los indígenas como si, efectivamente, fueran todos iguales (mismas creencias, misma vinculación a la tierra, mismas necesidades, etc.), ya que, aunque la *Sentencia* no lo diga con estas palabras, lo dice en su forma de plantear las distinciones para definir “lo indígena”, e incluso, en su deseo de atraparlo, de explicarlo. En segundo lugar, la *Sentencia* pierde de vista completamente lo que creemos que debería contener medularmente la pregunta intercultural, a saber, “las maneras que procesamos nuestras relaciones con aquello otro que consideramos diferente” (Vich, 270). es decir, preguntarse por la interculturalidad no solo mostrar lo que sucede con uno y otro pueblo indígena de Latinoamérica como hace la *Sentencia*, sino que es algo más complejo: es entender que el paradigma intercultural está inscrito en marcos jerárquicos de dominación, es decir, que lo intercultural no solo se preocupa por lo diverso (lo que pasa en Surinam, en Paraguay, en Perú), sino que, y queremos ser enfáticos en esto: lo que consideramos verdaderamente intercultural se *debe* preguntar por la forma como esta diversidad está siendo comprendida y definida. Es esta pregunta, es esta forma de aproximarse a lo intercultural que se evade en todo momento en la *Sentencia*. Retomaremos este punto más adelante.

De otro lado, creemos que los awajún deberían ser los protagonistas de esta *Sentencia* y debería mostrarse la complejidad de su cultura a partir de ellos mismos y no a partir de las leyes y de su afectación para con otros pueblos. Veamos pues lo que sucede cuando se ingresa por fin, al subacápite de “Los awajún y los wampis” (106). Lo primero que la *Sentencia* nos entrega es información sobre la evolución de su nombre: “para nombrar a la familia jíbaro, los viajeros,

cronistas, misioneros y etnólogos han utilizado distintas grafías, como jívaros, xibaro, y scivaros” (107). Lo que sigue es extenso. La *Sentencia* narra a lo largo de trece páginas, cómo llegaron los primeros religiosos, cómo evolucionó su nombre, cómo así los jíbaros se libraron del boom del caucho, posteriormente, el papel del Instituto Lingüístico de Verano y la educación de los awajún wampis; la *Sentencia* narra también las actividades económicas de los awajún: la caza, pesca y recolección, aunque ahora también se dedican a la agricultura y ganadería (108). Hasta este momento esto es completamente inútil para pensarlos en el contexto de las acusaciones que les están adjudicando. Quiero decir: ¿cuál es la utilidad de este paseo lingüístico, que además, se complementa con la descripción geográfica sobre donde radican y se originan, para pensar por qué están en el banquillo de los acusados?

Posteriormente, la *Sentencia* regresa al tema de la concepción particular del territorio para los indígenas, esta vez, enfatizando en el valor que tiene para los awajún (109). La *Sentencia* cita a antropólogos reconocidos (Luisa Elvira Belaunde, Luis Millones, Jaime Regan, entre otros) y reúnen sus opiniones sobre las principales controversias de carácter conceptual (110) es decir, sobre sobre cómo organizan su territorio y al mismo tiempo, sobre su cosmovisión animista. Aquí quisiéramos atar un primer nudo. Cuando la *Sentencia* hace hincapié en “la cosmovisión de tipo animista en la cual la naturaleza se encuentra protegida por seres espirituales tutelares” (110) ¿De qué forma o hasta qué punto esta información nos aclara lo que sucedió en el Baguazo? Es decir, ¿para qué es necesaria? O mejor dicho, ¿hasta qué punto esta información nos dice algo “nuevo”, es decir, *algo que no sepamos*, algo que nos desfamiliarice de los indígenas? Si desde etapas

coloniales se ha pensado al indígena como poseedor de una espiritualidad pecaminosa, es decir, holística, como adorador de deidades como el agua, el sol, la tierra, si ya es bien sabido que esta cosmovisión animista y los seres espirituales tutelares ha sido una de las razones para que el ex presidente se burle públicamente de ellos llamándolos “ciudadanos de segunda categoría” y “perros del hortelano”, nos preguntamos, ¿de qué forma esta descripción ayuda a re entenderlos en el marco de un juicio por la defensa de su territorio? Es necesario pensar dos veces su carácter holístico, enfocarlo de otro modo entonces, desde su modernidad también, desde su conocimiento de las leyes para proteger su tierra, desde su amplio manejo de las jurisdicciones que los protegen para manifestar algo *diferente* sobre ellos, para decir, en todo caso, que son indígenas con una perspectiva holística-moderna, algo que creemos podría dar un plus a la *Sentencia* y a su forma de entender y de pensar a sus acusados. Otro detalle recae en que si leemos toda la *Sentencia* podemos percibir que se describe lo “holístico” (111) de los awajún-wampis exactamente de la misma forma como se ha descrito anteriormente a otras colectividades (103-104), tal como encontramos en la sección “Cosmovisión holística, animista e interdependiente con la naturaleza” (103). En ese sentido, lo que la *Sentencia* nos dice en el apartado estrictamente delimitado a los awajún es lo mismo de lo que nos dice de otro grupo indígena; por ello mismo, es que los awajún encajan en “lo indígena”, es decir, en ese capítulo, en un lugar en el que sus diferencias se ven distorsionadas por el “lo” que los confunde con cualquier otro grupo.

Con todo esto, hasta este punto, la *Sentencia* hace un esfuerzo por demostrar a sus lectores que conoce o que por lo menos, ha investigado, sobre sus “objetos de estudio”. No obstante,

quisiéramos recalcar dos cosas: presentar de esta forma a los awajún no genera, en lo absoluto, ninguna forma efectiva para aproximarnos al problema en cuestión –las razones por las que surgió el Baguazo-, y tampoco genera ninguna forma efectiva para acercarnos a los actores de este problema –los awajún wampis-. Quiero decir: no estamos conociendo a quiénes participaron en el Baguazo. Estamos conociendo a una representación ideal de un indígena ideal que la *Sentencia* está creando a partir de la bibliografía que maneja. En ese sentido, como hemos señalado anteriormente, lo que la *Sentencia* nos entrega es una representación controlada, académica, de quiénes participaron; pero esta representación dista mucho de quiénes realmente se enfrentaron ese 5 de junio sin armas, y estuvieron sentados en el banquillo escuchando el veredicto de esta *Sentencia*.

No obstante, consideramos justo rescatar una parte en la descripción de los awajún. Hay *una línea* en la *Sentencia* que se alinea con nuestra propuesta: en el escueto párrafo destinado a la “Organización social y política” (112), la *Sentencia* comenta lo siguiente: “la organización social que presentan los pueblos awajún y wampi es *el resultado de la confluencia de la cultura tradicional y la cultura moderna o occidental*” (112, énfasis nuestro). Aquí, la *Sentencia* comienza a dar un pequeño giro respecto de los sujetos que nos está presentando, salta de su anterior representación de cazadores y recolectores comunes a cualquier otro grupo latinoamericano, para

hablar de sus organizaciones específicas (i.e. CAH, ODECOFROC<sup>70</sup>), y explica cuál es la relación de estas con la familia, es decir, con cómo se entiende la familia y cómo de esta devienen sus poderosas organizaciones políticas. Este apunte es el único en toda la *Sentencia* que nos permite decir algo *diferente* sobre los amazónicos, ya que luego, nuevamente, leemos cuatro páginas completas sobre su “cosmovisión”, y sobre como los guerreros visionarios tienen autoridad en un pueblo. Por supuesto, no queremos despreciar el aporte sobre la cosmovisión awajún, lo que quisiéramos, en todo caso, es preguntar hasta qué punto dichos apuntes se entrelazan con la cosmovisión, digamos “occidental” (entre comillas) y de qué formas esto nos permite entender el Baguazo con más claridad. Sin duda, este acápite, el de su cosmovisión, no tiene conexión con el anterior, que es el de “Familia y gremios”, en el que atendemos a su compleja forma de organizar federaciones, organizaciones, etc. Ambos acápites, colocados uno al lado del otro, están desconectados, no tienen coherencia uno al lado del otro, y es casi como si leyéramos dos textos de dos clases reunidos en uno: por un lado, el primero nos narra eventos impactantes en los que los awajún -específicamente- se reúnen para afirmar “procesos modernos que hacen posible que sus mecanismos tradicionales sean retomados y fortalecidos” (114) y luego, en breve, estos mismos sujetos que participan de procesos modernos recuerdan sus mitos y se dejan guiar por ellos dejando de lado todo lo antes dicho, recordando lo que Johannes Fabian advertía con su concepto

---

<sup>70</sup> CAH son las siglas del Consejo Aguaruna Huambisa y ODECOFROC son las siglas de la Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa

de “coevalness denied”<sup>71</sup>, aquella idea en la que el tiempo es sinónimo de pasado, de tal modo que si se veía al Otro siempre era encapsulado en un pasado, estableciendo una imposibilidad en las condiciones de comunicación con él. Teniendo presente esta idea, quisiéramos elaborar sobre aquella línea de la *Sentencia* en la que se refiere a los awajún-wampis como sujetos modernos, es decir, quisiéramos elaborar sobre ese momento en el que la *Sentencia* coloca a los indígenas como sujetos con los cuales es posible establecer un diálogo horizontal, a pesar de que luego y a lo largo del texto, contradiga esta idea.

Hemos sostenido primeramente, que la *Sentencia* ha representado a los awajún-wampis de una forma “controlada”, es decir, que si bien los ha mostrado diferentes, esta diferencia está representada, está contenida, dentro de saberes antropológicos e históricos, por ello es que en el acápite “Especificidad”, donde se desarrolla “Lo indígena y sus características”, se desarrolla también “La antropología y los pueblos indígenas”. Es decir, se va a “definir” “lo indígena” con herramientas de una ciencia hecha para ello. Así, esta *Sentencia* sí muestra que los indígenas son diferentes, pero “todos” diferentes en general -los de Surinam, los de Paraguay, los de Perú, todos, metidos en una misma página-, como diferentes de otra gran totalidad que son, los, digamos entre comillas, “occidentales”. No obstante, hay un momento al describir las organizaciones awajún que la *Sentencia tiene que* reconocer que existe un cruce entre lo tradicional y lo moderno en los

---

<sup>71</sup> Fabian lo explica más o menos así: “Coevalness in anthropology’s problema with time (...)” cita que traducimos como “la coetaneidad en la antropología es el problema con el tiempo”.

awajún, es decir, hay un momento en el que aparece la desfamiliarización. Con este detalle la *Sentencia* deja ver que aunque son sociedades “tradicionales” (como necesitan que sean, y como ciertamente lo son) también son modernas (como no entienden, como no les conviene que sean, y como también son). Así, la *Sentencia* nos dice lo siguiente sobre sus organizaciones: “De esa manera, más allá de que los awajún y wampis hayan asumido un modelo de organización *moderno*, centrado en las comunidades, es necesario reconocer que la *noción tradicional* respecto del liderazgo se mantiene aún en contextos de rápida modernización” (114). Aunque la cita no lo explora con claridad, coloca en una misma frase las dos cualidades: modelo de organización moderno y noción tradicional vigente. Esta cualidad híbrida, la de ser modernos y tradicionales, esta cualidad porosa que escapa a lo que las ciencias y con ello, el saber académico señala sobre los indígenas, y confunde, aturde y trastoca al Estado, es una de las características que desfamiliarizan a los awajún wampis y que pasa, casi desapercibida en las 392 páginas de la *Sentencia*. Es por esto que hemos considerado valioso recalcarlo en este momento argumentativo.

Pero detengámonos un momento en la desfamiliarización, queremos explicar por qué nos parece relevante, y por qué es parte constitutiva de nuestra propuesta. Primeramente, entendemos la desfamiliarización como un esfuerzo por de-occidentalizar la perspectiva con la que usualmente se mira a los indígenas. Es decir, entendiéndolos siempre desde un marco tutelar o entendiendo sus diferencias desde un panorama regido por la diferencia colonial. En ese sentido, la desfamiliarización es un mecanismo que busca mostrar lo “impensable” (Trouillot), aquello que desafía los marcos de control, de dominio, de conocimiento y saber. En esa línea, lo que

desfamiliariza es aquello que nos propone algo distinto, algo nuevo, y -tomando una idea en la que Lamana discute con Obeyesekere sobre la reinserción de la diferencia-, la desfamiliarización abre un espacio para que el sujeto no occidental (digamos, indígena), pueda ser coherente siendo diferente e igual. En ello rescatamos su principal valor y su principal ventaja. Por ello es que creemos que visibilizar las desfamiliarizaciones que los sujetos indígenas nos proponen son una forma de proponer un cambio en la mirada hacia ellos, y en ese sentido, son un cambio radical en la forma de entender su agencia, quiero decir: no deja de ser problemático notar que quien siempre fuese un subordinado de pronto no lo sea, y con ello, problematice nuestro lugar en el mundo. No obstante, buscamos darle la vuelta a esta mirada, es decir, encontrar en él un aliado que nos problematiza, sí, pero que también nos ofrece alianzas en tanto lucha por los mismos objetivos: también quiere trabajo, reconocimiento, riqueza, estabilidad. También lucha por sus derechos y por la justicia, también quiere bienestar, y comparte referentes semejantes de amor y odio, quiero decir, es un *semejante*. O como diría Kimberly Theidon, es un “prójimo”, y en ese sentido, es alguien cercano, un próximo. Y en ello recae el mayor poder de la desfamiliarización, en ver que lo estaba tan lejos, el Oriente, la selva tan distante y cautiva, realmente siempre estuvo “cerca”, en tanto sus gentes, como demostramos en este capítulo y en el resto de esta disertación, aspira a puntos parecidos a los nuestros (i.e justicia, respeto, dignidad, estabilidad) y reclaman lo que cualquier otra persona reclamaría (i.e maltratos, abusos, violencia). Así las cosas, la desfamiliarización es una de las formas que hemos encontrado para salir de las lógicas de contención y control que propone la retórica del Estado, por ejemplo. Sorprender, desestabilizar,

desfamiliarizar: estas son las formas con las que creemos que se puede vencer a la invisibilización, y con ello, se puede detener o al menos, repensar con más cuidado a la violencia. Después de todo no es “tan fácil” violentar a alguien que “es como uno”.

Pero veamos este punto de nuestra argumentación más despacio. Encontramos otra línea en el capítulo que nos ocupa de la *Sentencia*, a saber, el IV, en el acápite de la “Organización social y política”, que resume un aporte valioso para nuestra hipótesis sobre la desfamiliarización, cito: “la organización social que presentan los pueblos awajún y wampi es el resultado de la confluencia de la cultura tradicional y la *cultura moderna u occidental*” (112, énfasis nuestro). Esta línea es altamente subversiva si queremos contraponerlas con las restantes 390 páginas de la *Sentencia* obcecadas con demostrar que el indígena es un sujeto “diferente”, pero “diferente” tal como lo señala la antropología y tal como lo señalan determinados estudios en donde es diferente porque busca a Ajutap, porque corta cabezas, porque no es civilizado y cree en dioses y mitos. Lo que queremos es explicar que este carácter moderno/tradicional del awajún wampis, es el único ingrediente desfamiliarizante sobre los awajún wampis en toda la *Sentencia* que es tocado muy sutilmente, pero que merece que lo recuperemos, ya que luego, inmediatamente seguido a la descripción de sus organizaciones, encontraremos varias páginas destinadas a describir su “Cosmovisión”, la cual comienza con “el mito de origen más extendido de los awajún” (116) y culmina con un breve comentario que reza como sigue:

Como es posible reconocer, en la cosmovisión awajún y wampis tiene gran importancia la presencia de espíritus. Sin embargo, la noción de espíritu que tienen

tales pueblos no es el mismo que la noción occidental. La espiritual amazónica se comprende solo cuando se le reconoce como perspectivismo, forma de pensamiento en el que los espíritus no son parte de una realidad subyacente- como en el mundo occidental, sino de una realidad que se encuentra en el aquí y ahora. Los espíritus conviven con los vivos. De esa manera, “el universo perspectivista no es más un espacio continuo sino un “multiverso” polifacético y ambiguo de mundos coexistentes a distancia parcialmente superpuestos o contenidos los unos dentro de los otros”. Asimismo, en el pensamiento perspectiva- de ahí su nombre- cada ser que compone la naturaleza tiene una perspectiva propia. Es decir, cada ser tiene un pensamiento (...) (115-116)

Esta cita plantea un nivel de complejidad doble. En primer lugar porque incluye otra cita, que en el pie de página de la *Sentencia* es atribuido a Luisa Elvira Belaunde. No obstante, la *Sentencia* no explica que lo que ha copiado es una traducción de Belaunde sobre un texto de Viveiros de Castro, quien es el que ha acuñado el concepto y el término de “perspectivismo”. Al respecto solo quisiéramos hacer un apunte: la médula del perspectivismo es reconocer que *no afirma cómo piensan los indígenas*, sino que propone cómo piensa que piensan los sujetos indígenas amazónicos. Esa delicada línea que separa lo que Viveiros sostiene con su concepto y con su ética crítica y antropológica es lo que la *Sentencia* no ha tomado en cuenta para señalar desde dónde parte el perspectivismo, desde el reconocimiento por entender que *no* es tan fácil o que, en todo caso, no es del todo ético afirmar con certeza qué y cómo piensan los otros. En este sentido

encontramos que este descuido conceptual de la *Sentencia* obedece también a la misma lógica que proyecta, una en la que los sujetos enjuiciados no dejan de ser su objeto de estudio. El resto de la descripción sobre la cosmología awajún wampis recae en la capacidad de los guerreros visionarios y la importancia de la voz u opinión del líder. Nuevamente, no encontramos nada de conflictivo en explicar la cosmovisión awajún-wampis, lo que creemos es que esta cosmovisión no es útil para representarlos en el juicio como sujetos que sabían lo que hacían, que estaban haciendo uso de su agencia en esta protesta, y mucho menos, para representarlos como indígenas desfamiliarizadores de las ideas que se han hecho de ellos previamente. Otro sería el caso si es que, por ejemplo, la cosmovisión de los awajún wampis fuese representada en esta *Sentencia* con las formas como ha cambiado, como se ha adaptado, para afrontar eventos como el Baguazo

### **3.3 LA MODERNIDAD DE LOS AWAJÚN-WAMPIS DESDE LA VOZ DE SANTIAGO MANUIM**

Hasta ahora hemos sostenido y contrapuesto nuestra hipótesis solo con un texto: la *Sentencia*. Proponemos algo distinto. Si el indígena awajún-wampis que está siendo juzgado es realmente desfamiliarizador como nosotros proponemos, y si esto, la desfamiliarización, es, desde nuestra postura, un ingrediente vital para detener la violencia hacia ellos, creemos que es importante conversar directamente con uno de los indígenas acusados y exculpados por esta

*Sentencia* al respecto. Entonces, ¿cómo entiende Santiago Manuim, como sabemos, -uno de los indígenas que había sido juzgado más duramente-, los límites entre lo tradicional y lo moderno en los awajún? Comencemos por este ingrediente, que es el que habíamos retomado como el único que la *Sentencia* en algunos momentos había rescatado. Leamos su respuesta.

*El sujeto indígena no puede ser estático porque solo las piedras son estáticos*<sup>72</sup>.

Las piedras no van a cambiar. Todo pueblo y cultura de vida, de acuerdo a la historia, va cambiando, va tomando formas diferentes. *El pueblo awajún antes era cortador de cabezas. De acuerdo. Ahora ya no corta cabezas, ahora tiene que ir a estudiar.* El awajún antes era un cazador y pescador, ahora tiene que criar animales para que pueda comer. El awajún antes era un recolector, ahora no. Ahora tiene que sembrar para que pueda tener frutas alrededor de sus casas y en el monte. *El awajún cambia acorde al tiempo y a su situación. En qué momentos están. Nuestra*

---

<sup>72</sup> José Antonio Lucero en su artículo “Representing “Real Indians” The challenges of Indigenous authenticity and strategic constructivism in Ecuador and Bolivia” rescata un comentario del líder indígena de la organización FEINE (the Ecuadorian Evangelical Indigenous Federation) Marco Murillo. El comentario que rescata nos parece relevante porque comenta, en el fondo, lo mismo que Santiago, aunque quizás, con un toque más de ironía. Lo citamos: “Emphasizing context, time, and place, he saw no reason why an organization should not update its repertoire. “*If Jesus Christ came back today, you think he would be on a donkey? He would be on a plane, use the Internet, have satellite TV. He would use all the channels*” (40, énfasis nuestro) A esto Lucero lo considera lo opuesto al esencialismo estratégico de Spivak, lo llama “el estratégico constructivismo” y nos parece que apunta a enfatizar en que como señala Santiago, todo cambia, lo único que parece no cambiar es la perspectiva que se tiene sobre ellos, la mirada que los ha encasillado en algo que ya no son.

*espiritualidad, nuestra identidad también ha cambiado. De acuerdo al tiempo que ha pasado también ha cambiado. Como el camaleón. Si está en una situación de hojas verdes, toma ese color, si está en hojas secas, toma ese color. Pero el camaleón es camaleón. El awajún tiene que tener esa misma forma para poder adaptarse a la realidad actual. El awajún va existiendo como pueblo y cultura adaptándose a la situación en la que vive, no se queda estático en cómo era antes, cuando cortaba cabezas. (Entrevista personal, énfasis nuestro)*

El camaleón es camaleón, y, perdonando la tautología, a lo que queremos llegar es al símil: el awajún es awajún, de tal forma que lo que Santiago recalca es que como el camaleón, el awajún sabe adaptarse y con ello, sabe *seleccionar* qué cambios necesita para su bienestar. Ese es el lugar desde donde va a enunciar sus siguientes comentarios, desde el hecho de que los awajún-wampis son indígenas que han cambiado y que se han adaptado, eligiendo que cambios les iban a ser de mayor provecho. Nos preguntamos entonces ¿qué representación de los awajún-wampis es más desfamiliarizante? Acaso, por un lado, ¿nos desfamiliariza la voz de algunos antropólogos citados en la *Sentencia* en la que, como reza, “la actitud del hombre frente a su entorno, tal como se define la cosmovisión, para el nativo amazónico todo tiene vida, energía, vitalidad” (103)?, o por otro lado, la voz de Santiago que hemos transcrito en la cita arriba colocada, en donde él nos comenta que la vida cambia, y junto con ella, también su cosmovisión, porque ciertamente, no son como piedras, sino que son sujetos que tienen materia y espiritualidad en constante interacción con otros seres y cosas. La diferencia salta a la vista; no obstante, queremos explorarla. Creemos que si la

*Sentencia* colocara este tipo de testimonios en vez –o complementando– los de los antropólogos o los recogidos de los libros de historia, se podría acceder a una visión más amplia, más útil y más “verdadera” de los indígenas, entendiendo la “verdad” como la entiende Lacan, es decir, como incorporando conocimiento que descompleta los saberes establecidos y conocidos, transgrediéndolos, provocándolos con otros nuevos. En ese sentido, la desfamiliarización como aquella herramienta que nos permite atender a lo “verdadero” de Lacan, nos da una entrada a lo impensable, a lo sorprendente y desequilibrante, y por ende, nos deja abrir un espacio en el que el sujeto indígena puede ser coherente siendo diferente e igual. De esta forma, si consideramos la desfamiliarización como un eje vital en el análisis de sus producciones y en el análisis de sus voces, podemos atender a una versión de los indígenas en la unos con otros no encajan en “la misma bolsa”, sino que son muy particulares, y por ello, “diferentes”. Como está claro, es por la particularidad que brilla desde la desfamiliarización que pueden expresarse como claramente lo hace Santiago, y es por todo esto que encontramos en esta herramienta una nueva posibilidad política de repensar la violencia hacia los indígenas. Elaboraremos sobre esta herramienta y sus potencialidades más adelante.

En esta línea queremos indagar más en el comentario de Santiago: ¿por qué más nos parece desfamiliarizador su comentario? Sin duda nos desfamiliariza porque alude al cambio y a la forma como los awajún lo interpretan, pero hay algo más en su comentario, algo que por supuesto, no es gratuito. Santiago está entregándonos un paralelo muy sutil entre lo salvaje y lo civilizado y lo está usando en metáforas que van atadas al cambio que es el eje de su comentario. Veamos. Santiago

comenta que antes eran cazadores, recolectores, y que además, antes *cortaban cabezas* (las conocidas “tsantsas”). Para contraponer estas actividades, ahora siembran, cultivan y “van a estudiar”. Centrémonos en el uso de las cabezas. Antes el uso de la cabeza era ser un trofeo de guerra. Como sabemos, las “tsantsas” era el recorte de la cabeza del enemigo, que pasaba por un cuidadoso proceso de vaciamiento de huesos y que luego de ser sellada por sus orificios, era achicada y era llevada como un trofeo. Por supuesto, nuestra descripción es pobre; no obstante, lo que queremos es describir el uso al que se refiere Santiago. Él menciona dos veces “cortar cabezas”, ¿por qué? Las “tsantsas” pertenecían a un ritual de guerra -complejo y hermoso- que ha sido leído por los “occidentales” como señal de canibalismo y salvajismo. Santiago, por supuesto, está muy al corriente de lo que se dice de ellos, y de sus costumbres.

Es a partir de esto, de su conocimiento que ha propuesto el otro uso distinto a la cabeza, ahora, “va a estudiar”. Santiago está hablando conmigo, con una interlocutora que no es awajún y que aunque es “leída”, como él me llama, entiende que para mí el recorte de la cabeza es visto como un acto violento, agresivo, “salvaje”. Enfatiza entonces en el desuso del corte de cabezas y lo reemplaza por *otro* uso mucho más aceptado: el estudio. Santiago está demostrando que compara saberes y que su modernidad radica no solo en saber reemplazar uno por otro, o en explicar que los awajún han “evolucionado”, sino que demuestra conocer bien lo que se piensa de él y de sus costumbres antiguas. Por ello, por saber utilizar con sutileza información valiosa para mí, Santiago no es cualquier indígena, es decir, su diferencia no radica en su cosmovisión, en sus mitos, ni en todas las “características” que ha explicado el capítulo IV de esta *Sentencia*, Santiago

desfamiliariza porque sabe negociar lo moderno y lo tradicional y porque demuestra estar muy lejos de la forma como se les ha descrito en esta *Sentencia* (puede verse en 116-118)

### **3.4 SANTIAGO MANUIM Y LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS AWAJÚN-WAMPIS**

Continuemos con la voz de Santiago y las desfamiliarizaciones a las que esta nos lleva. Como en uno de los acápites anteriores, en el que lo importante de la *Sentencia* era definir “lo indígena” y “cómo es un indígena”, la *Sentencia* cita, desde la primera página del capítulo IV, los elementos objetivos y subjetivos para delimitar quiénes son y cómo son los indígenas. De tal modo que el objetivo parece ser, curiosamente, el poder reconocerlos en medio de una gran multitud. Así, más adelante, en la línea del reconocimiento a los indígenas, la *Sentencia* cita el artículo 2 de la Ley 28711, la “Ley de reconocimiento y promoción de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas” dada en el 2002. De esta ley solo quisiéramos citar el segundo párrafo, que anteriormente lo hemos citado para otros fines: “La denominación “indígenas comprende y puede emplearse como sinónimo de “originarios”, tradicionales”, “étnicos”, “ancestrales”, “nativos” y otros vocablos”. Respecto de este listado la *Sentencia* comentará que “*da un avance en el sentido que los pueblos indígenas pueden ser entendidos con otras denominaciones*” (102, *énfasis nuestro*). ¿Por qué es un avance poder llamarlos de más modos? ¿Qué entiende el Estado peruano

por cada una de esas palabras, es decir, cómo las incluye en su imaginario? ¿Por qué es un avance llamarlos de modos que no explican lo que implica para los indígenas? ¿Qué piensan los indígenas de que puedan ser llamados de “otras formas”? Sobre esto último, Santiago nos comenta breve pero claramente lo siguiente: “A mí no me molesta que me digas “indio” o “indígena”, *me molesta que lo digan de forma despectiva* y que piensen en categorías cuando me digan alguna de esas dos palabras y se olviden de la dignidad de la persona humana” (Entrevista personal).

Con este comentario, Santiago va al punto que nos interesa, la utilidad de las nuevas denominaciones recae realmente en cómo sean usadas, pero no solo eso, sino que son también una forma de hablar de la discriminación -tan negada en la *Sentencia*- hacia los indígenas. Veamos. Si bien por un lado, lo “tradicional” siguiendo al DRAE significa “que sigue ideas, normas o costumbres del pasado”, no es posible calificar a un pueblo de esta forma porque implica negarle la posibilidad de ver sus negociaciones con la modernidad y su sincretismo. Modernidad que, como hemos señalado anteriormente, es de gran relevancia para hablar de los awajún wampis. Por todo esto, esta es la denominación, “tradicional”, es la que nos parece más problemática y la que nos da pie para elaborar sobre el deseo del Estado de tener más modos de nombrar, es decir, más formas de apropiarse de los indígenas.

Con el fin de establecer más claramente nuestra hipótesis, permítanos trazar un puente entre este intento por definir y nombrar a los amazónicos con diversos apelativos (nativos, ancestrales, étnicos, tradicionales, etc.), y el criterio dado por el Grupo de Trabajo que los define como pueblos que atraviesan por situaciones de “*subyugación, marginalización, desposesión,*

*exclusión o discriminación, ya sea que estas condiciones persistan o no” (99, énfasis propio).*

Hilar estos dos esfuerzos legales incluidos en la *Sentencia* y seguidos uno detrás del otro, nos plantea regresar a nuestra pregunta anterior: ¿Cuál es su aporte para el juicio del Baguazo? En el fondo, ambas perspectivas, ambos aportes legales, apuntan a lo mismo: a brindarnos una representación contenida, controlada, fácil y conocida del indígena. Pero, dado que estamos tomando esta información de un texto que resume siete años de juicios a imputados por una protesta, vale la pena preguntarnos ¿de qué forma colabora o no esta representación, aquella dada por el Grupo, se les representa como subyugados y marginalizados, a la idea de los indígenas? La protesta por la que se les está juzgando, el Baguazo, nace de un claro reclamo por el despojo que se les estaba causando, como el mismo Manuim comenta:

Mientras los policías obedecían una orden, nosotros defendíamos un derecho, por eso sucedió el Baguazo, porque nosotros defendimos nuestro derecho a estar vivos, además, a nosotros nos han dado ese territorio, y no nos vamos a enfrentar por ambición, lo hacemos para que respeten nuestros derechos, queríamos presionar al gobierno para que derogue los decretos legislativos que afectaban nuestro territorio y que iban a acabar con nuestros recursos y con nosotros mismos” (Entrevista personal 21 de junio del 2017).

Unir las nuevas formas de nombrarlos (“originarios”, “tradicionales”, “étnicos”, “ancestrales”, “nativos” y otros vocablos”) junto al criterio dado por el Grupo de Trabajo de la ONU, nos obliga a ver más de cerca la representación que la *Sentencia* nos ofrece de los awajún

wampis y desde la que se les enuncia. Contrastar esta lógica del Estado con la que emplea Santiago es interesante porque demuestra que demuestra no solo una resistencia a la subyugación en tanto “defienden su derecho a estar vivos”, sino que deja claro que ellos “defendían su derecho”, es decir, que tenían razones “modernas” también para ejercer esta protesta. La cita que hemos colocado de Santiago revela además, que las causas por las que protestaron obedecían a una defensa legítima, una que no tenía que ver con la ambición, clásico tropo con el que se le ha acusado a los conquistadores. Mientras Santiago señala el respeto y por ende, la derogación de los decretos que los vulneraban, la *Sentencia* apela a reconocerlos como “tradicionales” y como grupos subyugados. Existe una contradicción profunda entre ambas perspectivas, Santiago está hablando desde la resistencia, desde el intento por mantener su agencia, la *Sentencia* de plano la niega. Al respecto, Santiago comenta algo más. Cito:

El peruano es racista hasta sus tripas, entonces, no existe ese diálogo, no quiere dialogar aunque nosotros queremos hacerlo. *Pero tenemos que tener paciencia de que lleguemos a través de los congresistas que están metidos ahí, entonces hacerles entender que somos seres humanos, y que el indígena aunque sea del bosque, es persona y nos tiene que tratar así, como personas. En este juicio que nos ha hecho, nosotros somos rechazados, y no nos reconocen como personas, y tenemos que seguir presionándole al gobierno para que nos entienda, en eso hay un trabajo muy difícil que realizar. De palabra y de lengua dicen “la integración”, “la interculturalidad”, “fuera el racismo”, todo eso, pero es mentira, el Perú está muy*

*lejos de llegar a una democracia justa, sincera.* (Entrevista personal, énfasis nuestro. 21 de junio del 2017)

En este extracto de nuestra conversación Santiago en ningún momento se piensa ni se propone desde una subyugación, por el contrario, lo que él comenta, por un lado, es que sabe lo que otros piensan de él, de ellos: que los que son del bosque no son considerados como personas, como humanos, implicando con humanidad, ciudadanía, acceso a bienes, a derechos; y es este “saber”, es decir, es este ejercicio de la doble consciencia lo que le permite usar un matiz al hablar del rechazo al que es sometido. Me explico. Si la definición del Grupo de la OIT define a los indígenas como sujetos que atraviesan por una situación de discriminación y exclusión, de rechazo a secas, sin más, lo que Santiago agrega es que *sabe* que “es rechazado”, pero su mención obedece a lo opuesto, a demostrar más bien que “ser rechazado” no es una característica típica de los indígenas, es decir, que la marginalidad no es algo por lo que se les deba reconocer, por ello, él mismo señala: “tenemos que presionar” para que eso cambie.

De otro lado, en este mismo extracto, Santiago habla de la agencia, pero también la performa en su discurso, leamos: “tenemos que seguir presionándole”, tres verbos juntos en una oración. Santiago busca movilizarse desde sus propias palabras ante una situación que consideramos clave en la sentencia: la humanidad de los sentenciados. Analizaremos ésta en breve. Pero antes desarrollemos la crítica mayor a la que apunta Santiago. Para él, los peruanos que han escrito esta *Sentencia*, -que él ha leído, además- son “racistas”, y *por ello*, no lo ven como otro igual, como otro que merece respeto, que tiene derechos, con el que se puede dialogar de igual a

igual. Él mismo señala: “El peruano es racista hasta sus tripas”, pero *esa* forma de pensar y de usar la peruanidad es excluyente, es decir, “el peruano” que no dialoga de igual a igual, el que escribe la *Sentencia* y el que lo juzga, es “racista”, de ahí que marque una diferencia, cito: “El indígena, *aunque sea del bosque, es persona, y nos* tienen que tratar así”. Ese “nos”, que está excluido de la peruanidad, antes usada para hablar del racismo, se refiere ahora a los indígenas que son peruanos de otra forma, digamos, que son peruanos “iguales”. Santiago delimita el problema del racismo en sus términos: hay peruanos racistas, y son aquellos con los que no puede haber diálogo, estos son los que los han absuelto, los que escriben la *Sentencia*; así, mientras los conciban como objetos y no como sujetos, nunca podrán darles una verdadera “justicia”, una que se dé entre dos iguales. Por ello, él señala: “tenemos que tener paciencia (...) entonces hacerles entender que somos personas”. Estas frases son muy potentes porque desnudan no solo el uso de una doble consciencia, es decir, que sabe lo que piensan de él, sino que sabe que lo que se ha colocado en la *Sentencia* no obedece a una retórica que abogue por su humanidad y en ello, por su inocencia, sino que por el contrario, su inocencia no es tan importante para obtener su libertad, lo importante es *demostrarlos* como sujetos sin agencia, que pierden su calidad de personas, de seres humanos y se convierten, al menos en las páginas que leemos, en objetos fáciles de manipular. Al respecto, en otra entrevista, él me comentó lo siguiente:

Nosotros no existimos para el Estado. *Al Estado no le interesa que seamos personas. Más le interesa la gente de Lima. Por lo tanto aunque tengamos cerebros, al Estado no le conviene.* Al Estado solo le conviene las grandes ciudades. Entonces

qué va a consultar, si cuando consulte vamos a decir que no. Porque vamos a ver las alternativas suficientes para salvar la selva, entonces vamos a decir no a la consulta y va a hacer esas leyes que sirven para que entreguemos nuestros bosques a las trasnacionales. (Entrevista personal. 21 de junio del 2017).

Santiago está enfatizando, nuevamente, en lo que ya nos había comentado: en que ellos, como sujetos, como seres con capacidad de gestión, es decir, con agencia, no son útiles para el Estado, y por ello, ser absueltos tomó 7 años, o como él señala: “por lo tanto, aunque tengamos cerebros, al Estado no le conviene”. Así, pensar es un defecto, es un problema, es lo que le perturba al Estado en tanto desestabiliza su rol en el que se desempeña de una forma tutelar, siempre mirando hacia abajo, proponiendo a los indígenas como salvajes a los que controla. Pero si estos no lo son, si ellos entienden perfectamente todo aquello que supuestamente se les es negado, ¿qué rol le quedaría al Estado? ¿Cómo debería legislarles? Problematizar al Uno es transgresor per se en tanto genera un desorden para pensar las jerarquías y para justificar su lugar de en ellas. Así, lo que sostenemos cobra otro rigor, ya no solo académico, sino uno con fibras humanas, reales: la libertad que han conseguido en este juicio, no responde únicamente a la verdad de los hechos, es decir, a que ellos son inocentes de las acusaciones como demuestran las diversas pericias; responde más bien a que la *Sentencia* los ha colocado, luego de 7 años de muy difíciles encuentros, como seres que *no* sabían lo que hacían al oponerse al progreso y al futuro. Por todo esto, es que hemos sostenido que la *Sentencia* no es justa ni ha dado justicia a sus sentenciados, así mismo, por todo esto, la *Sentencia* no ha brinda representaciones complejas de sus acusados, sino que se remite a

describirlos físicamente, como sucede en sus primeras páginas, donde detalla su peso, talla, grado de instrucción, condición civil, y nada más, es decir, nada que nos diga algo como lo que Santiago está sosteniendo: que ellos piensan, y que lo hacen de modo muy distinto al Estado, y que es por eso, por responderle “no” al Estado, que protestaron y que han estado en el banquillo.

Pero lo peor de la *Sentencia* no son solo sus páginas y sus representaciones pobres de los indígenas, sino la experiencia vital que significa encarnarlas, y con esto nos referimos a los juicios. Para Santiago, esta experiencia, la de asistir a los juicios es una experiencia deshumanizadora, una experiencia llena de humillaciones que no quiere repetir bajo ninguna circunstancia y que recomienda a cualquiera, que no la siga. De hecho, esta experiencia humillante es la que está modelando a la experiencia que sigue, que es la del juicio que ahora se llevará a cabo, la de la Estación 6. Al respecto, Santiago comenta lo siguiente:

El juicio occidental es horrible, yo he vivido, yo he sido parte de ese maltrato psicológico y físico y por lo tanto, yo no quiero que otros compañeros estén con esa misma situación y que con esa entrega parecemos como un perro con el rabo en la tierra. Nosotros somos pobres pero dignos. El hecho de que nos hayamos entregado que hemos estado ahí sin poder defendernos, éramos como un perro bravo que lo ponen con bozales. Por lo tanto yo no quiero que mis compañeros pasen esta etapa crítica, difícil. Para eso vamos a asesorarnos con un abogado para saber cómo defendernos. *Nosotros vamos a acompañar, el pueblo awajún wampis está respaldando, no son 21 personas que han estado en la estación 6, ha sido el pueblo*

*el que ha determinado, ha sido el pueblo amazónico contra esos decretos, y si el juzgado quiere hacer un juicio que lo haga a los 60 mil indígenas que a nivel nacional han protestado, no solo a los 21 awajun. El pueblo ha exigido la derogatoria de los decretos legislativos”* (Entrevista personal 21 de junio del 2017).

Santiago enfatiza en que la demanda de *todo* el pueblo awajún wampis ha sido por la derogatoria de los decretos legislativos, y subraya que el juicio al que ha sobrevivido y del que ha salido “libre” es una experiencia deshumanizante que no tiene que ver con la aparente paz que leemos en la *Sentencia*. Con la fragante contradicción entre una *Sentencia* que les absuelve y lo que Santiago comenta sobre el juicio, como una experiencia desgastadora y humillante, nosotros le preguntamos qué opinaba sobre las preguntas que los antropólogos, sociólogos, y abogados le hacían sobre su cultura, es decir, en el contexto del juicio, ya que encontramos en la *Sentencia* acápite completos que se centran en explicar la historia mítica y real (104), la familia y reciprocidad (105), así como la organización social y política (112) awajún wampis. Entonces, teniendo en cuenta que Santiago ha leído la *Sentencia*, y ha pasado también por la experiencia de las entrevistas sobre los temas mencionados, nos sorprende con esta respuesta:

Si ignoran y quieren saber más, que estudien. Si quieren saber más de nuestra realidad pueden seguir estudiando. *Yo no me siento raro si me consideran como objeto de estudio.* Porque hay investigaciones de muchos antropólogos y misioneros muy conscientes que han escrito, que han buscado y rebuscado en nuestra espiritualidad, todo un conjunto de cosas, y bueno, que sigan estudiando ¿no? Y

*bueno, no me parece raro para mí esto es la representación de la ignorancia de una sociedad occidental que quiere saber qué somos y pierde tiempo por ahí. Mientras tanto, nosotros ya tenemos definida nuestra situación y tratamos de enfocarnos como diferentes en todas las culturas diferentes del Perú. (Entrevista personal. Énfasis nuestro 16 de junio de 2017)*

La respuesta de Santiago es clara, no necesitamos elaborar demasiado; no obstante, quisiéramos apuntar un par de detalles: es evidente que él no se siente un objeto de estudio en lo absoluto, pero no porque las condiciones o los agentes no se lo hayan hecho sentir de ese modo, sino por la forma como él mira a quienes lo miran. De hecho, confieso que, el tono de voz con el que me respondía lo que he transcrito, era de evidente ironía. Santiago, que ha sido herido de tres balas, una de ellas, que le hizo las 8 perforaciones intestinales. Santiago, que ha perdido una pierna producto de una gangrena y que ahora depende de una silla de ruedas, se ríe del Uno. Ironiza, y claramente nos gira el tablero de las representaciones, o dicho de otro modo, nos termina por desfamiliarizar completamente: él es quien ayuda a los pobres antropólogos y abogados, ya que ciertamente, son ellos quienes tienen que aprender y por eso viajan tanto y escriben libros en los que hablan de la espiritualidad y cosmovisión awajún.

De otro lado, en este extracto, Santiago nos da a entender que él, ellos, los indígenas, los ayudan y con ello, queriendo o no, siguen el juego de ser o de actuar como subalternos. El problema es que este juego no para, y acarrea terribles consecuencias, como el Baguazo. Pero esto es lo que consideramos profundamente desfamiliarizante, el escuchar que un indígena sentenciado actúa

básicamente como un profesor, por ejemplo, cuando le leemos algunos extractos de la *Sentencia*, cito: “Tales elementos culturales nos señalan que nos encontramos ante una cosmovisión de tipo animista, en la cual la naturaleza se encuentra protegida por seres espirituales tutelares, forma de pensamiento que ha sido reconocido como característico de los pueblos indígenas amazónicos” (110) Este extracto de la *Sentencia*, tomado de uno de los libros de antropología, y que le leímos a Santiago en nuestra entrevista, le causó particular gracia, no porque sea falso o verdadero, sino porque le parece que “*está muy bonito* todo lo que han escrito, lo de la interculturalidad, sobre todo” (Entrevista personal), pero recalca que eso no tiene que ver con el problema en cuestión: sus derechos, su “verdadera” libertad. Santiago ha girado completamente el tablero de representaciones, él no es una víctima, no es un indígena al que se le hace un favor. Ha dejado muy claro que él, que los awajún, no son cualquier cultura más del Perú, sino que son una “diferente”, y que mientras los “occidentales” están maravillados escribiendo sobre la visión del Ajutap (117), o sobre la historia de Etsa (116), o sobre si comen o no comen juntos y qué significa esto (110) –conocimientos que no desvalorizamos–, ellos tratan de demostrar su diferencia y el valor de esta, en sus palabras: “tratamos de enfocarnos como diferentes en todas las culturas diferentes del Perú”, palabras que también descentran y quitan el privilegio a “todas” las culturas, incluyendo entre estas, a la blanca u occidental y en ese sentido, permiten ver “otro” orden, en el que todas son distintas, y en ello, todas son menores.

Queda claro que si la *Sentencia* permitiera que la voz Santiago –o la de cualquier otro awajún wampis que sea un líder reconocido por el resto, por ejemplo– se escuchara, sería un

documento muy distinto. De hecho, sería un documento que imposibilitaría que otros los llamen nuevamente “salvajes”, “perros del hortelano” o “ciudadanos de segunda categoría” como lo hiciera el ex presidente peruano Alan García, y más aún, entenderíamos que subsanar las causas del Baguazo es algo mucho más complejo que darles la libertad. Una libertad que además, Santiago mismo cuestiona:

¿Dicen que nos han liberado? Nosotros no hemos hecho nada para que nos liberen, nosotros siempre hemos sido libres. Lo que pasa es que hemos estado ahí porque nos decían que ahí deberíamos estar, en vez de irnos al monte, en vez de ir a esperarlos ahí, nos hemos entregado y nos ha hecho toda esa parte para que digan que nos han liberado. *Pero siempre hemos sido libres, hemos entrado y hemos salido por la puerta grande. Pero por eso mismo, por hacernos entregar a un juicio donde nos maltratan, los de la Estación 6 no se van a presentar.* (Entrevista personal 16 de junio del 2017)

Santiago comenta que la libertad es un derecho, no un regalo, y en términos del juicio, claramente señala que el hecho de que lo hayan absuelto es algo que para él, al menos, era necesario y justo. Más allá de esto, Santiago es muy claro cuando habla sobre su libertad. Para él, encerrado en cárceles o yendo a juzgados, ninguna de esas representaciones significa de modo interno que le hayan quitado su libertad. A lo que apunta con esto es a algo más profundo: es que su dignidad es algo que nadie puede quitarle, ni el Estado, ni el maltrato que ha recibido en los juicios que han precedido y han nutrido esta *Sentencia*. Es a esos juicios a los que no quiere volver y sobre los que

alerta a sus compañeros. Así, si Santiago ha comentado en la cita anterior que los aportes de los estudiosos son una “representación de la ignorancia de la sociedad occidental”, bajo esa perspectiva, y bajo su idea de libertad relacionada con la dignidad, sostenemos, nuevamente, que es solo y únicamente a partir de la visibilización de este tipo de razonamientos que podemos ver que el Otro no es lo que se nos ha contado. Es de hecho, algo que no tiene nada que ver con todo lo que encontramos en la *Sentencia*. Como Santiago mismo señala: “El indígena es inteligente<sup>73</sup>, *si ellos [el Estado] supieran que tenemos capacidad, nos consultarían y nos dirían que tipo de educación queremos, y aceptarían el diálogo*. Pero ellos dictan leyes a nuestras espaldas, sin preguntarnos. En ese sentido puedo decir que el Estado no considera al pueblo indígena” (Entrevista personal) Santiago asume la ignorancia del Estado, y entiende que las leyes y decretos parten de esta, su crítica va, entonces, a que se sostengan sobre la ausencia de ellos mismos como agentes capaces, como sujetos “inteligentes”, con “capacidad”. Santiago delata las ausencias y los baches en el pensamiento del Estado peruano, en el que los indígenas no figuran, no al menos, como “realmente” son.

---

<sup>73</sup> Davi Kopenawa, chamán y líder yanomami dice lo mismo en su testimonio: “White people say they are intelligent. But we are not any less intelligent. Our thoughts unfurl in every direction and our words are ancient and numerous” (22) Nos parece interesante colocar este otro testimonio porque establece un contraste en el que sitúa la inteligencia indígena por sobre la blanca, dejando en claro, una vez más, que para el indígena es problemático que lo piensen carente de pensamiento, o estancando en una etapa premoderna respondía a una ausencia de juicios y crítica.

Con todo esto, creemos que es solo a partir de asumir la “diferencia” que propone Manuim, que se podría paliar con justicia las consecuencias del Baguazo. Y es solo replanteando la *Sentencia* desde cero, es decir, volviéndola a escribir y con ello, volviéndola a pensar, e incluyendo en ella la voz de los indígenas, tal como la estamos colocando en este capítulo la voz de Santiago, que podría plantearse un poco de justicia. 5 Con esto, reafirmamos nuestra hipótesis principal: esta *Sentencia* no es justa en tanto mantiene intactas las causas de las protestas: la acentuación ingente de las diferencias como desigualdades, la invisibilización de sujetos con derechos, y la reafirmación de los prejuicios hacia los amazónicos. Con todo esto, la *Sentencia* garantiza un nuevo Baguazo. ¿Cómo lo podemos comprobar? Leamos a Santiago:

*El Baguazo no se va a terminar porque el Estado no entra en diálogo con los indígenas. El Estado debe preguntar qué tipo de desarrollo queremos, pero en vez de preguntar está sacando decretos legislativos para vender la Amazonía a las trasnacionales, y en eso no estamos de acuerdo. Por eso el Baguazo no está terminando, está continuando otro tipo de Baguazo. Nosotros estamos dispuestos a defender el bosque como sea. El gobierno muy bonito firma el convenio internacional cuando dice la protección a los indígenas, ¿no? El Estado miente, claramente miente, porque realmente no mantiene diálogo con los indígenas, y hacen informes a las Naciones Unidas y eso no es verdad, por lo tanto nosotros vivimos una opresión grande, no entramos en diálogo con el gobernante. Yo quiero ser bien claro en esa postura: el Baguazo no ha terminado, y que más allá de*

*Santiago Manuim, hay otras personas que continuarán nuestra lucha* (Entrevista personal 16 de junio de 2017. Énfasis nuestro).

Santiago acaba de redondear nuestra propuesta: el Baguazo continúa, quizás desde otras formas, pero continúa, porque no se han subsanado las causas por las cuales surgió, es decir, no simplemente se han anulado decretos: como él mismo dice, sino que “no se les ha preguntado qué tipo de desarrollo quieren”, no se les ha preguntado qué tipo de educación quieren, no se ha hablado con ellos y no se ha llegado a ninguna conciliación en la que ellos figuren como agentes de derecho, como ciudadanos. Así las cosas, dado que el Estado, no ha querido hablar con ellos, y en ese sentido, no ha querido *escuchar* todo lo que ellos han querido decir, desde esa diferencia que, por supuesto, no están listos para asumir, y han seguido aceptando los tratos con mineras, petroleras y madereras, es evidente que el Baguazo o la esencia de lo que este significa: una protesta, una resistencia, un exponer el cuerpo ante la invasión, se vuelva a manifestar.

De otro lado, Manuim es claro y denuncia además que el gobierno miente sobre un delicado tema que la *Sentencia* ha configurado fuertemente, nos referimos al diálogo que deberían, en teoría, sostener con los nativos. Al respecto, como si me hubieran quedado dudas, Santiago me repite la información, para asegurarse de que la haya (la hayamos) entendido:

Nosotros hemos aprendido lo que es un juicio y nunca más nos presentaremos aunque nos llamen, que nos busquen en las comunidades o que entren a buscarnos en el bosque, pero con este gobierno *no hay diálogo y no habrá no creo*. Las empresas siguen entrando, el gobierno les ha dado permiso a las petroleras a las

mineras. *Nosotros haremos como nos parezca, nosotros tomaremos la justicia y si nos quieren arrasar que nos arrasen, no nos importa, pero el juicio occidental es feo, es muy feo. Y no nos someteremos más para que el juez determine ya hemos aprendido que el juez no determina.* Gracias a los apoyos que nos han dado hemos aguantado dos años. *Ya no nos vamos a someter. Que el juicio sea ahora en el bosque.* (Entrevista personal 16 de junio de 2017. Énfasis nuestro).

La referencia al diálogo, que además, es un reclamo constante de los awajún wampis y de otros pueblos es una de las reglas de las “cien reglas de Brasilia” acogidas por el Perú. Justamente en la segunda parte del capítulo III se rescata la regla 58. Esta regla reza como sigue: “Se adoptarán las medidas necesarias para reducir las dificultades de comunicación que afecten a la comprensión del acto judicial en el que participe una persona en condición de vulnerabilidad, garantizando que esta pueda comprender su alcance y significado” (94). La *Sentencia* dentro de las herramientas que considera que deben ser visibilizadas señala expresamente el facilitar el diálogo entre las partes implicadas, es decir, favorecer a la comunicación. No obstante, el Baguazo fue la consecuencia de más de 5 años de desentendimientos y de reuniones frustradas. Del mismo modo, como señala Santiago en la cita que colocamos, luego del juicio y de ser absueltos, el gobierno continúa permitiendo la entrada de empresas extranjeras a que sigan contaminando. Es decir, el Estado actúa como si no hubieran entendido los motivos por los que surgió el Baguazo.

Asimismo, la cita que hemos colocado revela un detalle importante: el juicio que continúa es el que responde a los eventos ocurridos en la Estación 6, en Imacita, y por lo que señala Santiago,

basándose en la experiencia de este juicio, el que corresponde a la *Sentencia* que leemos, los sentenciados no se piensan presentar a los juzgados, y no piensan llevar a cabo un juicio como ya lo llevaron antes los acusados que han participado de la *Sentencia*. Dicho de otro modo, está continuando un “Baguazo de otra forma”, tal como él mismo lo ha comentado. Esta es la prueba de la ausencia de comunicación, y de la inutilidad de colocar la Regla 58 de las Cien de Brasilia apelando a una jurisdicción que realmente, no cobra vigencia en el Perú. Lo que sostenemos entonces, y lo subrayamos, es que se deberían aceptar las ideas y voces desfamiliarizadoras de los awajún wampis, solo así se podría proponer un dialogo horizontal con ellos, uno entre diferentes que poseen iguales derechos y acceso a la ciudadanía. Así, mientras no se les saque de las ideas preconcebidas, de esas representaciones controladas, el Baguazo va a seguir ad infinitum, adoptando diversas formas, y diversas víctimas. Y la advertencia, al menos desde el líder awajún más representativo y conocido, ya está hecha.

### **3.5 ¿EL ENFOQUE INTERCULTURAL?**

Volvamos a la *Sentencia* pero esta vez, intersectándola con la voz de Santiago, es decir, confrontando su contenido con lo que nuestro entrevistado discute y sostiene. La primera parte del capítulo III de la *Sentencia*, titulado “El Pluralismo cultural y jurídico”, está destinado enteramente a hablarnos de la importancia de reconocer y valorar jurídicamente la variedad cultural. Con ese

fin, esta primera parte elabora respecto de diversos elementos de carácter cultural, entre ellos, la lengua y su apreciación en la legislación peruana. Así, desde las primeras líneas encontramos un énfasis en su conceptualización legal sobre la aceptación de las diversas lenguas como “parte del enfoque moderno que da importancia a la cultura como elemento sustancial para la comprensión del derecho como fenómeno social” (83). No obstante, encontramos una contradicción con la modernidad a la que alude con su enfoque intercultural cuando, por ejemplo, cuatro líneas más abajo contradice la “modernidad” aspirada y el “papel de subordinado” que tuvieron las minorías culturales, ya que comenta lo siguiente: “Atrás ha quedado la visión integracionista de épocas premodernas donde las minorías culturales *aceptaban su papel subordinado*” (83, énfasis nuestro)”. Esta cita es altamente problemática, ya que pone en cuestión cómo las leyes peruanas y el Estado, han entendido a las minorías en “épocas premodernas” y cómo repiten esa forma de subordinante de entenderlas aún en las épocas que consideran “modernas”. Es decir, cómo no hay realmente un cambio. Permítannos explicarnos.

Es significativo que la cita no culmine por ejemplo de la siguiente forma: “Atrás ha quedado la visión integracionista de épocas premodernas donde las minorías culturales *eran obligadas a aceptar un papel subordinado*”. Las minorías, y esto debería quedar claro en términos políticos e históricos, nunca han “aceptado un papel subordinado”. Este se les ha impuesto, y es en el discurso de un texto tan importante como este, que el Estado invisibiliza esta gran diferencia omitiendo, por ejemplo, el áspero verbo “obliga”, o “fuerza”. De otro lado, gramaticalmente, en esta redacción desplaza la acción: en las primeras líneas, el Estado es activo, en las últimas, el

Estado es ausente y las minorías son pasivas en tanto “aceptaban su papel”. En esta línea, aceptar la “verdad factual”, en términos de Barthes, sería como escribir que los indígenas víctimas del caucho “aceptaron su papel subordinado” y por ello fueron exterminados. Con todo esto, en el universo gramatical que genera esta cita, el Estado argumentaría que fueron víctimas de las “épocas premodernas”, pero no de las medidas “premodernas impuestas por ellos”. El giro discursivo que intenta dar la prosa estatal en este documento recae en el que, siguiendo la cita, el “enfoque moderno” los quiere incluir de *otros modos*, léase con ello, a través de la “interculturalidad”<sup>74</sup>. De otro lado, esta cita construye una situación idílica en la que las “épocas premodernas”, corresponden a un “pasado”, lo que es problemático ya que se sigue viviendo lejos de los paradigmas verdaderamente interculturales.

Seguidamente, para brindar más fuerza argumentativa al enfoque moderno de la normativa internacional que esta *Sentencia* considera, el acápite reflexiona sobre la importancia del pluralismo jurídico. De un modo casi romántico y quizás, inusual en los textos jurídicos, señala lo siguiente respecto del enfoque filosófico del derecho que el Estado considera, cito: “En cambio, deja de lado la corriente monista que no admite el verdadero espíritu de los seres humanos. *El ser humano no es solo norma jurídica, también es esencia, es creencia, es cultura, es sentimientos, costumbre y moral, en su real contexto*” (84, énfasis nuestro). Esta afirmación está fuertemente

---

<sup>74</sup> Elaboraremos la relación entre interculturalidad y modernidad efectuada por el Estado en este documento más adelante.

atada a la importancia de la lengua, ya mencionada desde el inicio del acápite, ya que “una cultura está en relación con el lenguaje” (85). Así, el respeto y el reconocimiento por el “lenguaje natural”, (85) es el centro de esta primera parte del capítulo, de ahí que uno de los Derechos más importantes considerados para los indígenas, tal como está señalado más adelante entre las herramientas para implementar la interculturalidad, es el “derecho a intérprete”. Este derecho es parte de cómo el Estado peruano protege la “diversidad, la pluralidad y multiétnicidad constitucional” como parte de los derechos culturales. Respecto de cuáles son las garantías que el Estado ofrece para que se cumplan dichos derechos y dichas declaraciones, la *Sentencia* coloca lo siguiente: “Han sido necesarias las aprobaciones de las normas supranacionales como las Declaraciones de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, el Convenio 169 de OIT, entre otros. El efecto ha sido el reconocimiento de personas y colectividades en situaciones de pérdida de identidades, como parte de los derechos culturales, indivisiblemente un derecho a la diferencia y a las semejanzas” (85). Encontramos una ilación interesante, por no decir problemática, entre el idealismo de nombrar al ser humano, o al indígena sentenciado, en todo caso, como esencia, creencia, cultura, y sentimientos, tal como lo señalamos al comienzo, para luego, enfatizar que han sido necesarias aprobaciones de diversas instancias internacionales para garantizar a que estos seres humanos tengan acceso a sus derechos. Siguiendo la *Sentencia* ¿no debería haber sido más simple su acceso a sus derechos sobre todo, por su diferencia y vulnerabilidad?

Pero veamos más despacio la segunda cita arriba colocada. En ella, los autores de la *Sentencia* sostienen tres puntos que posteriormente contrastaremos con la voz de Santiago.

Veamos: los autores de la *Sentencia* en la última cita colocada sostienen lo siguiente: a) que siguen fielmente las instancias internacionales; b) que, en consecuencia existe la prioridad de atender a las colectividades en situación de vulnerabilidad, y c) que reconocen el derecho a la diferencia como el derecho a la semejanza, entendemos, el derecho que implica ser ciudadanos. ¿Cómo encaja todo esto con la materialidad, con la concreción del relato de Santiago Manuim? Él ha sido juzgado bajo estas palabras que estipulan desde las primeras líneas, por ejemplo, la importancia de la diferencia lingüística como parte del carácter pluricultural y multiétnico. Al respecto, tres puntos: primero, uno de los derechos que más se ha vulnerado es justamente su derecho a tener intérprete, demostrando con ello un total desinterés en un diálogo con los indígenas, y un incumplimiento de todas las normas y enfoques interculturales; segundo, para Santiago todo lo dicho en la *Sentencia* es solo una forma de “quedar bien” con sus potenciales lectores, las instancias internacionales, ya que en el fondo, nada de lo que se dice en ella es coherente con la realidad y tercero, lo que existe es una falsa protección a los indígenas desde las normas internacionales, ya que el Estado solo las cumple bajo presión, por sus prejuicios ante los indígenas y por un desconocimiento doble: desconocimiento sobre los sujetos sobre los que tanto escriben y sobre las leyes que los protegen. Veamos lo que Santiago opina de tres puntos que contrarrestan lo señalado por la *Sentencia* en este acápite.

Santiago comienza planteando una posición clara respecto de desde dónde entiende la *Sentencia* y desde dónde piensa que esta es leída, cito: “Esta *Sentencia* está escrita para la sociedad occidental pero a mí me molesta porque esta *Sentencia* engaña a los que no conocen. Pero como

yo he vivido, hay muchos puntos con los que no estamos de acuerdo (...)” (Entrevista personal, énfasis nuestro). Desde un comienzo de nuestra conversación, Santiago muestra que el contenido y las formas en las que está escrito este texto, es para un público determinado, es decir, un público que no es indígena, por ejemplo. Luego, afirma lo siguiente respecto de su derecho a tener intérprete, que es nuestro primer punto señalado anteriormente, cito: “*Tuvimos que protestar para que nos pusieran traductores. Lo hicimos siguiendo el Convenio 169, era nuestro derecho consuetudinario. Tuvimos que exigir a Chachapoyas para que nos pusieran un traductor. A regañadientes nos lo dieron. Si no lo pedíamos no nos lo iban a dar. No ha sido voluntad del poder judicial. Ha sido lucha nuestra que nos den traductor*” (Entrevista personal, énfasis nuestro). Este comentario es muy relevante por dos razones: en primer lugar porque certifica que es el sujeto indígena el que apela a las normativas internacionales, y no la *Sentencia*, que es, por el contrario, quien las niega, o las excluye a pesar de que el Derecho a intérprete es la regla 32 de las “Cien reglas de Brasilia”, uno de los estándares básicos para garantizar el acceso a la justicia de las personas en condición de vulnerabilidad, que la *Sentencia* misma cita y recupera entre las herramientas de “Enfoque intercultural” –segunda parte del capítulo III<sup>75</sup>- que cita. Asimismo,

---

<sup>75</sup> La segunda parte del capítulo III de la *Sentencia* se titula “Enfoque intercultural y el protocolo de actuación intercultural”. En este apartado se colocan “una serie de actividades que parten por reconocer formalmente la composición de la diversidad cultural, involucrando a otros operadores como el Ministerio Público, la academia de la magistratura, la policía nacional, el ministro de justicia, poder judicial, entre otros, con el objetivo de fortalecer dichas líneas de coordinación de cara a una nueva legalidad y una nueva actuación a través del protocolo de intervención

esta acción de reclamo, de protesta, desmiente la idea de los indígenas como sujetos pasivos ante el sistema intercultural, es decir, como sujetos que son meramente receptores, ya que los coloca como sujetos que protestan porque conocen, porque *saben*. En segundo lugar, esta cita es relevante porque revela una voluntad del poder. Como lo señala Santiago mismo, el poder *no* quería darles algo que les correspondía mientras que, contradictoriamente, está escrito en la *Sentencia* que ha sido entregado gratuita y felizmente. Así, no solo revela una contradicción, sino que revela que quienes hicieron justicia fueron ellos mismos.

El segundo punto que queremos contrastar con lo que señala la *Sentencia* se refiere al objetivo al que responde este texto: según Santiago, el objetivo es “quedar bien” con las instancias internacionales, las mismas a las que obedece para evitar conflictos, y cede en la libertad de los presos indígenas. Al respecto, Santiago comenta lo siguiente:

Yo mismo vi en la Corte Interamericana que el gobierno engañaba a los organismos internacionales de que había diálogo con los indígenas, de que había algún trato, de que no había maltrato, pero en realidad el gobierno miente ante las instituciones internacionales. Yo mismo, en la Corte Interamericana, en Washington, sustenté que realmente no había eso. Las presiones internacionales han hecho de que se haga justicia con el grupo indígena de la Amazonía. Por tanto eso es lo que nos han dado

---

intercultural” (88) Las herramientas aquí señaladas, son expresamente las más cuestionadas por los pueblos indígenas en general y las más polémicas en la actualidad peruana.

una Sentencia de que quedábamos libres. Y por eso el fiscal apela en Lima. Si hubiera sido de corazón, el fiscal no hubiera apelado. (Entrevista personal 21 de junio de 2017. Énfasis nuestro).

Santiago nos comenta lo mismo que ya ha dicho en otro lugar: que lo que está escrito sobre el trato a los indígenas por parte del Estado es falso, y que los verdaderos intereses son, simplemente, de raigambre política y económica. De hecho, más adelante, en nuestra conversación comenta: “Dijeron que éramos inocentes para quedar bien delante de la sociedad. Han montado todo eso de la interculturalidad para quedar bien. Han dicho que los indígenas aman a la selva, y los ríos, y la espiritualidad y todo eso...el Estado recién ahora ha montado todo eso. Nosotros somos años viviendo y el Convenio lleva años firmado...” (Entrevista personal). Santiago alude, nuevamente, a un desenmascaramiento, a mostrar la interculturalidad como un evento escrito pero no aplicado a la realidad, y al mismo tiempo, a la presentación de los indígenas como sujetos que encajan en representaciones convenientes a lo que el Estado necesita, digamos, externalidades (Mignolo), pero que estas no son tan verdaderas, porque más allá de ser sujetos que aman la selva, los ríos y que son espirituales, son sujetos que conocen sus derechos, léase, el Convenio 169 y que saben que “lleva años de ser firmado”. Es decir, que trasciende la descripción dada en la *Sentencia*.

Finalmente, el tercer punto de la cita que discute Santiago enfatiza el rol en el que el Estado peruano se propone como agente protector de las poblaciones vulnerables. Según señala la *Sentencia* por su respeto a la “diversidad, pluralidad, y multiétnicidad constitucional” (85) y por el “nuevo contexto legal” en el que “el Estado preserva y estimula las manifestaciones nativas así

como las genuinas del folklore nacional, el arte popular y las artesanías” así como “se consagraba a los conocimientos tradicionales de las comunidades nativas” (86). No obstante, para Santiago, el Estado no tiene ninguna intención de protegerlos ni mucho menos de respetar sus diferencias, ya que, en principio, los entiende como “objetos”. Objetos de estudio, objetos de análisis, objetos pero no sujetos, objetos en general. Así, Santiago argumenta la nula intención del Estado desde dos perspectivas: por un lado, argumenta que el Estado sigue siendo ignorante respecto de ellos, y por otro lado, porque aunque se les absolvió se siguen dando decretos (como la conocida “ley del despojo”, Decreto Legislativo 1333, o la ley 30357<sup>76</sup>), en la que se les usurpa de sus tierras y de los recursos de estas *sin* consultarles, es decir, sin hacer caso de las normativas que los protegen, léase el Convenio 169 con la OIT, muy citado en la *Sentencia*. Esto es importante, y queremos subrayarlo: los comentarios de Santiago no responden a una situación de revancha y no son meramente subjetivos. Sus comentarios se sostienen en un profundo conocimiento de las mecánicas legales del Estado para con los indígenas y a su vez su experiencia en el juicio nos parece valiosa, ya que nos comenta sus ideas con plena lucidez y distancia del juicio. Así, en sus palabras: “La Sentencia está escrita muy bonito, pero siguen dando los decretos legislativos, como

---

<sup>76</sup> Esta ley autoriza ingresar al lote 192. Es decir, “esta disposición autoriza a la agencia estatal Perupetro para que, previa evaluación y mediante negociación directa, suscriba el contrato de explotación de hidrocarburos del Lote 192 a Petroperú”. El problema con dar carta blanca a que se incurra en este lote es que hubo una cantidad de derrame ingente de petróleo, de la cual nadie, hasta el día de hoy, se ha hecho cargo.

el 1333 que era como se decía la ley del despojo, *entonces, el gobierno sabe lo que firma pero después no cumple. Entonces si realmente ellos cumplieran lo que firman, los jueces, los fiscales no seguirían atacando después de haber firmado*”, Santiago apunta a un tema básico de coherencia desde la ironía. El gobierno *luego* de dar esta *Sentencia* intercultural parece no haber entendido nada de lo que ha escrito y ha continuado dando leyes que contradicen todo lo que se ha escrito respecto del valor por la lengua, valor por la vida, respeto a las diferencias, y valor a la interculturalidad. Por esto mismo, nosotros entendemos que esta *Sentencia* no representa un cambio en la situación de los ciudadanos indígenas, sino que por el contrario, es la invisibilización de los cambios que podrían darse si el Estado cumpliera lo que escribe.

En este contexto, Santiago deslinda dos tipos de ignorancia por parte del Estado, una, que se refiere a la ignorancia sobre ellos, como grupo indígena, y otra sobre la relevancia que tienen las reglas que el mismo Perú firma para protegerlos. Permítanme citar en extenso un fragmento de nuestra conversación.

*A nosotros nos han querido responsabilizar del Baguazo, han querido que asumiéramos la muerte de los 24 policías, y el gobierno peruano se ha lavado las manos, ha querido que nosotros seamos responsables; pero como se ha visto bien claro, nosotros hemos defendido un derecho que nos atribuye nuestro territorio, nuestra cultura, y nosotros hemos pedido al gobierno dialogar, pero el gobierno no lo ha entendido. Entonces, en vez de diálogo ha habido ese enfrentamiento provocado de querer enseñarnos de que no se protesta. Gracias a la iglesia que ha*

estado a través de sus instituciones, gracias a instituciones internacionales que han estado a favor de los grupos indígenas que han puesto en conocimiento a las Naciones Unidas, y que han exigido al Perú sobre este caso de la liberación de los indígenas en el juicio. (Entrevista personal 21 de junio de 2017. Énfasis nuestro.)

Esta cita es reveladora e importante por dos razones: primero, porque desplaza la idea de protección y de diálogo del Estado por una completamente contraria, ya que lo que manifiesta es una irresponsabilidad absoluta por parte del Estado. Santiago manifiesta una denuncia: se les “ha querido culpar” de delitos que no han sido suyos. Esta acusación, bastante grave, ya ha sido largamente colocada en prensa y en otros artículos críticos a través de la siguiente idea: los verdaderos autores de esta masacre fueron quienes ordenaron que esta sucediera, los ministros y el ex presidente Alan García. La segunda razón por la que consideramos que esta cita es relevante es porque separa la participación de la iglesia y de organismos internacionales (ONU) como agentes que se han enfrentado al Estado para conseguir la liberación de los indígenas. De esta forma, su libertad no tiene nada que ver con lo que propone la *Sentencia* sino con los ejercicios de presión y poder externos que se han ejercido contra el gobierno. Esto no deja de ser cierto, ya que al Perú no le conviene dar una imagen de inestabilidad si es que quiere seguir fomentando su crecimiento económico y quiere ingresar a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), como está en su agenda.

Además de todo lo mencionado, quisiéramos anotar un punto más: Santiago nos ha hablado largamente sobre un tema que a él le ha llamado la atención: quienes lo juzgaban no estaban al

tanto de las normas internacionales. Este tema está ligado directamente con nuestro último punto, a saber, la ignorancia del Estado sobre determinadas poblaciones y la ignorancia sobre los tratados que las protegen. Cito:

El fiscal no sabía, el juez no sabía tampoco del derecho indígena a nivel de las Naciones Unidas cómo el Perú firma, así como después del Baguazo recién al ponernos en denuncia, en juicio, han tenido que leer todo el Convenio 169 de protección a los grupos indígenas, y han tenido que enterarse de que el indígena tiene que ser consultado. *Han visto la ratificación del Convenio recién en el Baguazo, entonces todo lo que han puesto de la interculturalidad en la Sentencia, que lo han puesto muy bonito, es porque lo han presionado. No ha sido de corazón, si hubiera sido así, de inmediato nos hubieran puesto en libertad y no hubiera habido acusaciones ni de cadena perpetua ni otras. Si estamos libres es porque ha habido presión internacional y porque los abogados han trabajado, no porque los fiscales conocen las leyes de protección a los grupos indígenas a nivel internacional* (Entrevista personal. 21 de junio del 2017. Énfasis nuestro).

Santiago llega al corazón del problema de este acápite de la *Sentencia*, problema que por supuesto, el texto mismo menciona pero que lo hace recién al final y solapadamente: hay un desconocimiento sobre las personas de quienes se habla. No se sabe lo suficiente de ellos ni de su espacio, y esto es “un freno a una correcta administración” (96); no obstante, para subsanar esta ignorancia y dejarla como algo de menor importancia deciden crear el siguiente acápite como un collage de

elaboraciones antropológicas sobre quién es ese otro sobre el cual ya han escrito previamente tantas normas, leyes, decretos nacionales y han firmado convenios internacionales de protección.

En esta línea, la *Sentencia* reconoce sus falencias desde la constitución del Perú como país formado desde un pensamiento oligárquico y centrado en pensar las diferencias como desigualdades. Por ello, comenta lo siguiente respecto del período republicano:

En lo penal se siguió el modelo español, ignorándose completamente que se aplicaría a poblaciones culturalmente diversas. “En el código Penal peruano de 1863, copia del español de 1848-1850, no se previa disposición alguna que tuviera en consideración la diversidad cultural del país. Con pesar en el código Penal de 1924 se distinguen tres categorías de peruanos: *los civilizados, indígenas o no; los indígenas semicivilizados, degradadas por la servidumbre y el alcohol, y los salvajes, tribus de la selva, un enfoque discriminatorio negativo*. Era parte de la teoría de la asimilación, con el que implícitamente se reconocía la primacía de la cultura oficial, como la de los civilizados, frente a las culturas aborígenes. Postura criticada por la antropología y por su connotación positivista. Era la consecuencia del código de 1863 (86, énfasis nuestro)

Lo que nos llama la atención de esta cita es la gradación de “peruanos” que propone un código penal para regir la sociedad peruana. Es a esta gradación a la que Santiago alude constantemente, aunque no como un fenómeno pasado, sino como uno presente y de consecuencias espantosas para los que no encajan en el rubro de “civilizados”. Aunque la *Sentencia* enfatiza que existe un nuevo

contexto legal, y que es justamente “el enfoque intercultural en la administración de justicia en las zonas donde prima la presencia de la diversidad cultural” (87) lo que marca la diferenciación con el contexto anterior, todo lo revelado por Santiago parece contradecirlo.

### **3.6 EL ERROR DE COMPRENSIÓN ¿CULTURALMENTE CONDICIONADO?**

Lo que sigue a este repaso histórico que la *Sentencia* brinda sobre sus códigos penales, es un esfuerzo intercultural por *cambiar* lo citado sobre los códigos penales. Entonces, para cambiar estos contenidos claramente colonialistas, la *Sentencia* alude a una “responsabilidad penal en el Nuevo código penal” en el que se intenta, de alguna manera, reentender a los más afectados por estos códigos penales y por la realidad social que los embargaba. Es en este momento de la argumentación que se incluye el “Error de comprensión”, una herramienta del Derecho que nos ayuda, como señalamos anteriormente, a *entender* la lógica con la que se escribe este texto. Veamos. Al comienzo de nuestro planteamiento comentamos que esta herramienta sostiene que “se exime de responsabilidad penal al que por su cultura o costumbre comete un hecho penal *sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión*” (87, énfasis nuestro). Aunque podemos dar una lectura naïve y bien intencionada de este concepto tal como está expuesto, creemos este no un instrumento efectivo para brindar justicia,

y para pensar la diferencia desde el Estado, sino que, por el contrario, es una herramienta, o un instrumento, que sirve para reforzar las ideas que se tienen del indígena, aquellas que le restan agencia, que le quitan capacidad de acción, y que no los dejan ver como agentes propositivos, ya que los coloca como incapaces, -según este concepto-de “entender” por su cultura o su costumbre, sus propias acciones.

Nosotros creemos que no depende de su cultura ni de sus costumbres *entender* sus acciones, sino que por el contrario, el entendimiento de estas se sostiene en un proceso de análisis, de discusión, incluso, de investigación. No olvidemos que el Baguazo fue un evento bastante bien pensado, bastante bien planeado. No fue espontáneo ni fue producto de pocas coordinaciones entre algunos cuantos. Implicó una gran movilización de recursos y de personas y fue el resultado de varios años de desencuentros con los representantes del gobierno peruano. No obstante, volvamos a la capacidad de “entender” de los indígenas. Al respecto, Santiago nos dice algo que nos desfamiliariza de la esencia de este concepto, cito: *“Yo, como awajún, entiendo la profundidad del cristianismo. Y entiendo la profundidad de mi espiritualidad. Y entiendo que esto es diferente que la cultura japonesa, por ejemplo. Entiendo también las adaptaciones. Cuando una persona quiere entender, lo hace, pero si una persona no quiere entender, no lo hace. Así lo observo”* (Entrevista personal 16 de junio del 2017. Énfasis nuestro). Lo que Santiago señala es que más allá de ser indígena o no, está en la voluntad de cada uno el entender, y con ello, alude, a que se deje de ver a los indígenas “como niños”, como sujetos simples, a que se les dé el beneficio de la duda, al menos para pensarlos como personas *igualmente* complejas. De otro lado, es posible que

los indígenas, como quien escribe esta tesis, no conozcan la ley peruana al nivel de un abogado, pero por ello mismo, como Santiago mismo me comenta, piden reunirse con uno para que les explique, para que les instruya. Ellos, como nosotros, buscan recursos, buscan entender. De otro lado, argumentar en contra del “Error de comprensión” es complejo porque este ha sido una herramienta importante para que los acusados indígenas hayan sido exculpados en este juicio. No obstante, creemos que ha sido una herramienta incorrecta, usada además de modos incorrectos, ya que no está previniendo ni subsanando ningún conflicto, sino que solo sirve para “salir de un apuro” y quedar bien ante los observadores internacionales.

En esta línea, quiero recuperar del ejemplo de Santiago dos detalles. Como señala, él es *capaz* de entender diversas espiritualidades, algo que, por ejemplo, los fiscales demuestran no entender, ya que apelaron a esta *Sentencia*. Es decir, no estuvieron de acuerdo con los resultados. Por lo que todas las menciones a las leyes que protegen a la interculturalidad y demás, quedan sostenidos en una tensa línea sobre la cual no se ha escrito ni comentado mucho. En ese sentido, creemos que el “error de comprensión” es una variante de la “ignorancia invencible” que postulara Francisco de Vitoria, un pensador colonial que escribió en 1539 *De indis* y *De iure belli*, ambas piezas consideradas como fundacionales del derecho internacional moderno y ambas centradas en pensar el derecho que tenían los españoles y los indios. La “ignorancia invencible” tal como la presenta Vitoria, es un concepto que señala que el indio, por sí mismo, no tiene medios para derrotar su ignorancia, de tal modo que es “inculpable”, y con ello, imposible de ser acusado. El “error de comprensión” apunta básicamente a lo mismo, nos repetimos: a que el que posee otra

“otra cultura o costumbre”, entiéndase, el indio sea andino o amazónico, es eximido de responsabilidades porque por su cultura o costumbre misma, “no comprende” lo que ha hecho. Nos preguntamos: ¿no es lo mismo lo que señalaba Mario Vargas Llosa en su *Informe* sobre los asesinatos en Uchuraccay? ¿Si la crítica ha sido tan tajante en cuestionar que él aplique, la lógica exacta que gobierna este “error de comprensión”, por qué no juzgar igualmente esta textualidad, que además proviene de la voz del Estado?

Sin duda, es posible que tanto los nativos como los costeños no conozcan todas las leyes y sus efectos; no obstante, a lo que apunta el “error de comprensión” es a pensar que es por su diferencia que no comprenden, cuando como el Baguazo demuestra, es lo opuesto: es justamente por su diferencia, y por verse afectados por ella, que comprenden perfectamente lo que están haciendo y es por ello que se mantienen casi 2 meses, no dos días o una semana, obstaculizando una carretera para pedir que se respeten sus derechos y para intentar conseguir la ansiada visibilidad<sup>77</sup>. O como lo resume Santiago: “Ellos [los policías] defendieron una orden, nosotros, un derecho, nuestro derecho a la vida” (Entrevista personal 16 de junio de 2017). Para él, los actos de los awajún wampis, obedecían a reglas, a decretos, a derechos que la misma *Sentencia reconoce*

---

<sup>77</sup> Por ejemplo, en una conversación personal, Santiago me comenta sobre el Baguazo: “Nosotros estuvimos desde las 8 pm hasta las 12 de la media noche, evaluando, pensando, para pensar qué íbamos a hacer en la Curva del Diablo cuando llegasen. Nosotros medimos como nos íbamos a escapar de ese embrollo. Nosotros lo pensamos bien, porque de tanto ataque con hombres bien armados, al final murieron 4 personas y uno muere en Bagua”. (Entrevista a Santiago, énfasis nuestro)

*ampliamente*. Santiago *sabe* que sus actos eran coherentes con su realidad de ciudadanía negada, por todo esto, creemos que el “error de comprensión” –aunque pudo ser de ayuda a liberar a los indígenas sentenciados– es una herramienta que oscurece el proceso de *ver* a los amazónicos en su real complejidad y diferencia, y por ello mismo, en el largo plazo no representa una verdadera ayuda a la eliminación de los juicios injustos ni a la eliminación de los conflictos como el Baguazo, sino todo lo contrario: contar con esta herramienta como decreto en el código penal peruano es básicamente palpar la institucionalización de la sutil invisibilización del Otro.

### 3.7 REFLEXIONES FINALES

“¿Cuál es la responsabilidad del presente frente a la historia?” (233)<sup>78</sup> Para Carlos Iván Degregori un trauma histórico señala “un doble hueco en una narrativa, es decir, apunta a visibilizar la incapacidad o la imposibilidad de construir una narrativa por la creación de un vacío dialógico (no hay sujeto, no hay oyente, no hay escucha)” (26). Para responder a la pregunta con la que iniciamos esta reflexión, nuestro trabajo espera llenar el vacío del que nos habla Degregori, es decir, proponemos esta disertación, y sobre todo este capítulo, como un espacio insuficiente,

<sup>78</sup> Esta pregunta la plantea originalmente Víctor Vich en un ensayo sobre *La hora azul* de Alonso Cueto. Vich reflexiona en este artículo sobre el rol de la culpa para pensar y actuar frente a los eventos sucedidos en los años de la guerra interna peruana. El artículo “Violencia, culpa y repetición: *La hora azul* de Alonso Cueto” se encuentra en *Contra el sueño de los justos*.

pero al menos como un inicio para que quien ha sido considerado subalterno, y quiera hablar, encuentre un interlocutor que lejos de reprimir su memoria, y con ello, su narrativa, pueda colaborar a demostrar a partir de ella, la fragilidad de la gobernabilidad democrática del Perú, y junto a ello, la gran tensión e inestabilidad que sostiene al país, incapaz de mirar al Otro fuera de la diferencia colonial, es decir, incapaz de reconocer las diferencias fuera del campo de las desigualdades. En esta línea, nuestro trabajo aspira a que se discuta esta *Sentencia* para enfocar la verdadera justicia que merecen los absueltos, no desde una libertad que desde siempre les ha correspondido, sino desde la creación de reparaciones instituidas, por ejemplo, como políticas públicas.

Así, creemos que hasta que no se instauren mecanismos que garanticen, por un lado, las reparaciones morales, éticas y económicas para los absueltos, se va a seguir excavando en un vacío ético que genera reclamos y conflictos. De otro lado, existe un reclamo extremo que junto con Primo Levi podría señalar que “ante lo irreparable”, como las muertes, o las mutilaciones físicas, en el caso de Santiago, “el perdón no tiene sentido” (59); no obstante, creemos que este juicio revela que antes de pensar en el perdón o en la reconciliación se necesita tener una clara idea, o al menos una más “verdadera”, de *quién* es ese Otro al que se está juzgando y absolviendo. Como el extenso epígrafe con el que comenzamos este capítulo, la voz de Santiago urge a ser escuchada: para ver a través más allá de las “palabras bonitas” como él dice que son las de esta *Sentencia*. Más allá de las representaciones falsas que se hacen de los indígenas en las que, por ejemplo, “error de comprensión” no acepta que estos sujetos puedan ser capaces de entender sus

actos, no obstante, los responsabilizan de muertes ajenas; o cuando la *Sentencia*, no obstante la cantidad ingente de leyes y decretos que cita apoyando la protección a los indígenas, los juzga sordamente, sin oír sus reclamos por un diálogo horizontal. La *Sentencia*, con sus palabras “bonitas”, propone verlos como jaguares en vez de verlos como ciudadanos críticos, que tienen propuestas y que tienen además, ganas de producir cambios en la sociedad. De hecho, el texto que analizamos oculta que tanto el Estado como las multinacionales y las empresas que expropiaron a los indígenas y que les roban constantemente sus recursos, son los más interesados en promover este disfraz de animal, esta “idea” de no sujetos sobre la cual los representan. Así, creemos, como reza nuestro epígrafe, que el pedido de Santiago busca prevenir sobre lo verdaderamente problemático de una repetición del Baguazo. Es decir, sobre lo que implicaría que otro conflicto social como este se repita, y traduzca, con ello, no solo muertos y heridos, sino la perpetuación de las verdaderas problemáticas que subyace a sus reclamos, y que, por ende, demuestre que nuevamente se está mirando a los awajun-wampis como eso que ellos no son: animales, seres infra-humanos, como todo lo que Santiago denuncia abiertamente en este capítulo.

Así las cosas, el epígrafe y las perspectivas que nos da nos permiten contrastar su propuesta con las representaciones que el Estado realiza de los amazónicos para comprobar que no solo es errada su forma de pensarlos, sino que es errado también mantener este razonamiento sobre ellos, y que es esta dinámica de perpetuación de pensamiento circular y vicioso lo que encarna el centro de la reproducción de la violencia hacia los amazónicos. Así, con Taussig, creemos que el mayor reto no es únicamente *escuchar* al Otro, que ciertamente *habla* en el sentido exacto que Spivak

cuestionaba: es decir, sus palabras tienen consecuencias, tienen efectos reales, -uno de ellos es esta disertación y el efecto en sus lectores-. Sino que además queremos mostrar, sobre todo, con el testimonio de Santiago, que ese “intercambio de realidades ficticias” (159) al que alude Taussig para referirse al momento en el que los prejuicios se intercambian y generan conflictos, hace tiempo que ha sido problematizado por los amazónicos, de tal modo que este “intercambio” es solo unilateral, en tanto solo el Estado participa de este.

Con todo esto, mientras los amazónicos usan la doble conciencia constante y naturalmente, y se adelantan a lo que piensa el Estado, para criticarlo y proponerle *otras* formas de negociar y de *dialogar*, el Estado continúa viéndolos como lo que no son, como Johannes Fabian propone, “encapsulados en el tiempo” (41), entendiendo “tiempo”, claro, como “pasado”. Por tanto, es a la interrupción de dos lógicas a las que apuntamos: por un lado, los amazónicos interrumpen el intercambio de realidades ficticias desde el constante uso de la doble conciencia, esto es notorio desde los testimonios de Santiago, en los que juzga la *Sentencia* y juzga a quienes lo juzgaron; mientras que al mismo tiempo el Estado continúa reproduciendo (-se en) un monólogo sordo, intercambiando consigo mismo una realidad ficticia que es, a todas luces, insuficiente de ser mantenida.

Así las cosas, mientras el Estado continúe en esta dinámica en la que se niega a escuchar y ver a un “otro” que se niega a la represión y al silencio, seguirá perpetuando e institucionalizando la violencia, de todo tipo, hacia ellos: seguirá repartiendo territorio indígena a petroleras, mineras, madereras extranjeras para obtener ganancias para pocos, seguirá permitiendo la trata de

adolescentes, seguirá perpetuando el sistema de enganche que tuvo su esplendor en los años del boom del caucho, seguirá mirándolos como ciudadanos de “segunda clase”, como “perros del hortelano”, seguirá siendo indiferente a la destrucción casi absoluta del medio ambiente que quiera o no, comparte con ellos. Y seguirá, por supuesto, incapaz de notar todos los elementos que problematizan su ceguera necesaria para dirigir su proyecto colonizador (Lamana, 78), elementos como por ejemplo, la voz de un líder como Santiago Manuim.

## 4.0      **CAPÍTULO 3: UNA LECTURA DEL MOVIMIENTO EN LA ESTRUCTURA DE LA CASA VERDE**

### 4.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo demostramos que las relaciones entre los personajes de *La Casa Verde* (1966), segunda novela del nobel peruano Mario Vargas Llosa, están en constante movimiento, y que de hecho, los personajes en sí mismos también lo están, por ello es que sostenemos que el *movimiento* es el protagonista que organiza y que in-forma -da forma- a esta novela. Así, proponemos visibilizar las rutas de los movimientos de los personajes y de sus relaciones en un diagrama de Venn en el que mostramos la interrelación de cuatro conjuntos. A partir de este esquema, sostenemos también que la Amazonía, que mostramos como la intersección de estos cuatro, está construida por los flujos de poder de estos cuatro conjuntos a los que también llamaremos “dimensiones”. Respecto de las dimensiones, cada una de ellas enfoca uno de los aspectos que más ha influenciado a la Amazonía tanto histórica como novelescamente. Consideramos valioso tomarlos en cuenta para demostrar que la imposibilidad de pensarla en su complejidad recae justamente en esto: en la gama de factores heterogéneos que confluyen y que se retroalimentan formando diversas relaciones complejas moviéndose constantemente. Permítanme explicar mejor esta idea.

Las cuatro dimensiones que se intersectan en nuestro diagrama, representan cada una, un microcosmos de poder en el que se ejercen diversas relaciones complejas. La intersección es lo que gráficamente podemos llamar “Amazonía”. Visibilizar a la Amazonía como una intersección de cuatro dimensiones complejas implica desnaturalizar todas las ideas que se han forjado sobre ella: que es un paraíso, que está deshabitada, que tiene por habitantes únicamente a salvajes, que es un territorio infinitamente fértil, un espacio donde la religión produjo únicamente cambios positivos; un lugar que tiene por pobladores a habitantes “simples” y “por domesticar”, y un largo etcétera. No obstante, para describir lo que compone esta intersección, permítannos explicar lo que significa cada dimensión. Entonces: la presencia y la importancia de la *religión* en la Amazonía tal como lo plasma la novela, es una de las dimensiones necesarias de tomar en cuenta. Sea por la presencia de las monjas del Instituto Lingüístico de verano o sea por los proyectos jesuitas, en ambos casos ambos proyectos implicaron un potente cambio en las estructuras de pensamiento y de modernidad indígena, tal como detallaremos más adelante; otra dimensión relevante y necesaria en nuestro diagrama está centrada en el flujo *económico* que se da en la Amazonía. Este tema lo tomamos en cuenta sobre todo por la importancia del comercio del caucho en el que nos contextualiza la novela, pero también, por supuesto, a que esta región ha sido considerada desde siempre como la reserva natural de la que el país obtendrá sus recursos ilimitadamente. Las dimensiones religiosas y económicas están relacionadas indefectiblemente con una dimensión más, que es la de la presencia *militar* en la zona. Esta aparece representada en la novela por soldados de la guardia civil que atrapan niñas aguarunas para la misión de las monjas y también

aparecen queriendo comercializar por su lado caucho, o sirviendo al gobernador Julio Reátegui, torturando físicamente a los indígenas rebeldes. Finalmente, la cuarta y última dimensión, que consideramos de vital importancia para que funcionen las relaciones entre las otras dimensiones mencionadas, es la que se refiere a la presencia *indígena*. Con esta nos referimos a la existencia de indígenas amazónicos que proponen desfamiliarizaciones en sus relaciones con cada una de las dimensiones antes mencionadas. Dedicaremos el siguiente capítulo completo al análisis de los dos protagonistas indígenas en la novela que demuestran esto. Vale la pena mencionar que cada dimensión se compone de muchas otras “micro dimensiones” o “subconjuntos”, que son los personajes que parecen pertenecer a una de ellas pero que se trasladan de una a otra, intercambiando roles, o migrando por diversas necesidades. Explicaremos este punto y su relevancia más adelante con el análisis detallado de nuestro diagrama.

Más bien, quisiéramos comentar que respecto de la aparente ausencia del Estado en nuestro esquema, esto responde a que leemos y entendemos que el Estado asume papeles traslapados más que un papel concreto en la Amazonía. Así, el Estado aparece a veces encubierto tras la autoridad de los militares, representados, por ejemplo, por el sargento Lituma, o a través de la autoridad dada a los proyectos de las monjas del Instituto Lingüístico de Verano, y también a través de la presencia del gobernador, Julio Reátegui, quien a su vez era comerciante de caucho. De este modo, es notorio que la presencia del Estado no es claramente definible sino que muta constantemente de representaciones y de representantes, por ello es que no tiene una “dimensión” claramente señalada como en el caso de las otras dimensiones arriba señaladas. Con todo esto, nuestra lectura

demostrará cómo el movimiento es vital en la obra, pero además, es vital sobre todo, desde los actores indígenas, que son, además, los únicos que propondrán desfamiliarizaciones radicales capaces de ayudarnos a pensar en otro proyecto de país-nación.

Con todo esto, nuestra lectura no solo espera demostrar los aportes de la estructura de esta novela para pensar los conflictos de Amazonía real, digamos, la que la trasciende las páginas de la novela, sino que también espera demostrar el papel relevante e innegociable que tienen los indígenas para que esta funcione tal como lo hace. Así, creemos que es solo pensando la Amazonía como una intersección móvil entre las cuatro dimensiones ya mencionadas, que además, se basan en diversas relaciones entre subconjuntos, que podríamos aproximarnos a una versión más “verdadera” (o desfamiliarizadora) de lo que “es” o “significa” la Amazonía y las relaciones de poder que en ella se tejen. Nuestra lectura, que no se queda en la problematización per sé de la estética de la estructura, pone sobre la mesa de modo creativo lo que todos los estudios críticos, fascinados con la complejidad estructural de la novela han dejado de lado: el movimiento en la estructura funciona como diversos ríos que avanzan a diferentes velocidades, pensarlos todos al unísono visibilizando sus múltiples y heterogéneas conexiones es lo que puede darnos un relato más veraz de la Amazonía y de sus problemáticas. Nosotros rescatamos la potencia de este gran aparato técnico que es la estructura de esta novela, para pensar los problemas de la Amazonía y desafiamos, con ello, la mirada “clásica” que tiene la crítica literaria sobre esta novela. De hecho, dedicamos un acápite completo de este capítulo a evaluar lo que la crítica señala sobre la estructura de esta obra, siempre mirándola como un aparato complejo y hermoso, desconectado de la realidad,

y sin fines interesados en ir más allá de una representación de lo social. Nuestro análisis propone algo muy distinto ya que lejos de quedarnos en la lectura del preciosismo técnico estéril, proponemos que este gran aparato técnico puede ser una herramienta para *ver* conflictos, problemáticas, y para *ver* posibles soluciones. Y esta es la actualidad de esta novela, y en ello recae su importancia.

## **4.2 DE IZQUIERDA A DERECHA: LOS DEVENIRES DE MARIO VARGAS LLOSA**

La novela que nos ocupa en este capítulo, *La casa verde* (en adelante, *LCV*), nos sirve como punto de inicio para mostrar los caminos y los consecuentes devenires de su autor, Mario Vargas Llosa (en adelante, *MVLL*). Analizar la inestabilidad de la imagen pública del novelista es una arista necesaria en nuestra investigación, ya que a partir de esta podemos explorar la evolución de sus inclinaciones estético-ideológicas y podemos plantear nuestra postura sobre cómo leemos la novela que nos interesa y las representaciones que esta desarrolla.

Contextualicemos primeramente *LCV*. Esta novela es pensada y publicada en un contexto muy particular: la cercana filiación al socialismo, y con ello, la empatía con la política y los ideales de la revolución cubana de su autor. Siguiendo a Gerald Martin, “esta novela representa el punto más alto del radicalismo político del novelista por su crítica al patriarcalismo, el capitalismo y el

imperialismo, temas ineludibles en la época” (30). Un ejemplo que puede graficarnos al MVLL al que nos estamos refiriendo, lo encontramos en la entrevista que le realiza Maynor Freyre<sup>79</sup> en 1967. En esta entrevista, Freyre y MVLL se encuentran en Miraflores, y conversan sobre temas políticos y literarios. Lo que nos interesa resaltar de esta conversación es la actitud –coherente con la postura política– que se revela en las respuestas del novelista. Permítanme citar el cierre de la entrevista: “Caminábamos por una calle mirafloresina como dos camaradas. Miramos para arriba, el cielo. –Crece Miraflores, ¿no? –le digo. –Sí, pero aquí no llega el pueblo– contesta, y nos despedimos. *La ciudad...las caras...las castas...repito para mí mismo*” (Coaguila, 48, énfasis nuestro). En su primera pregunta, Freyre alude con el verbo “crecer” al crecimiento urbanístico de la ciudad, a los edificios, parques, etc. No obstante, la perspectiva y la respuesta del joven Vargas Llosa es distinta, para él existe un “pueblo” que no alcanza, que “no llega” al paradójico crecimiento de Miraflores. MVLL se refiere a los migrantes en la capital, y al resto del Perú, a los andinos y amazónicos que están en otra geografía del país donde gozan de menos privilegios y comodidades que los limeños, y sobre todo, que los mirafloresinos. A partir de su respuesta, Freyre comienza a ver las caras de Miraflores, las caras de la ciudad, y directamente escribe: “las castas”. Las caras, los rostros, le remiten a una diferencia que siempre será entendida como desigualdad,

---

<sup>79</sup> Originalmente el Freyre firma esta entrevista con el seudónimo Demetrio Manfredi. Es bajo este nombre que MVLL se refiere a él en alguna correspondencia. Por ejemplo, en la que carta que dirige al director de la revista que publicó esta revista, esta se reproduce en el primer volumen de *Contra Viento y marea* (1983).

vale decir, la diferencia colonial que en el caso del Miraflores al que alude Freyre, es palpable. De este modo, el cierre de la entrevista nos entrega la imagen de un joven escritor que habla por los excluidos, por los que no están en las ciudades, ni en los distritos privilegiados como Miraflores.

No obstante, este MVLL de izquierda que se preocupa por las diferencias sociales y por sus consecuencias, este “socialista imaginario” (201) como lo llama Mabel Moraña, es el mismo que luego de abandonar la izquierda y su proyecto político, carga con la sombra de Uchuraccay, con una candidatura fracasada, y con la adhesión al neoliberalismo (Moraña, 267), convirtiéndose en un “liberal imaginario”, como lo llama Mirko Lauer, es decir, en un sujeto recorrido por los valores universales que son propios del occidentalismo y que permiten evadir las contingencias que impone una modernidad desigual, excluyente e inacabada (Moraña, 223). Ante los eventos mencionados que contribuyen a mantener su inestable imagen pública, nos encontramos en la necesidad de volver a la pregunta que Carlos Iván Degregori se hiciera: ¿cómo el autor que pudo representar un mundo tan complejo social y culturalmente en *LCV* es el mismo que en su campaña electoral maneja el tema de la modernidad de una manera naïve y extremadamente simplista?” (74). Veamos un ejemplo que traduce los cambios extremos por los que se pregunta Degregori. En uno de sus artículos sobre su partido, el FREDEMO<sup>80</sup>, MVLL escribe los “Pensamientos sobre el

---

<sup>80</sup> “El 4 de junio de 1989 en la ciudad de Arequipa, en el sur del Perú, MVLL fue proclamado Candidato a la presidencia de la República del Frente Democrático (por sus siglas, FREDEMO) en las elecciones a realizarse en 1990. La ceremonia se realizó en la Plaza de Armas, habiéndose convocado a un mitin para tan ocasión”. (Beltrán, 1990: 295)

Frente democrático”. En este texto, recopilado como “El frente y el liberalismo económico”, MVLL comenta lo siguiente sobre las comunidades indígenas:

Por otra parte, la comunidad indígena, *contrariamente a lo que se piensa, no es en ningún modo una institución arcaica, obsoleta*. Lo ha demostrado muy bien en sus estudios uno de nuestros principales dirigentes: el doctor Juan Ossio, y así lo expuso en la reunión que tuvo el Frente democrático en Trujillo. Él fue uno de los expositores y su intervención estuvo dedicada a mostrar *cómo la comunidad indígena se ha ido modernizando internamente y cómo, contrariamente a lo que creen ciertos sociólogos y antropólogos de izquierda, el principio de la libertad, el principio de la propiedad individual, están profundamente arraigados en la comunidad campesina* (*El comercio*, 15 de enero de 1989 reproducido en “Mario Vargas Llosa en la historia del Perú”, p. 244; énfasis nuestro<sup>81</sup>)

Este texto, escrito 6 años después de su participación en el *Informe de Uchuraccay* (en adelante, *Informe*), revela una absoluta contradicción con dicho texto en el que participó Ossio y que él

---

<sup>81</sup> Aunque no con las mismas palabras, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (en adelante, CVR) varios años después, en el 2003, comenta básicamente lo mismo que MVLL en aquél artículo del 89. De hecho, la CVR comenta que desde 1959 la comunidad de Uchuraccay contaba con una escuela, con dos tiendas, y dos comuneros se dedicaban al comercio de ropa. Ropa que por cierto importaban de otros lados como Huanta y Tambo. Asimismo, la CVR comenta que otro comunero se dedicaba al comercio de artefactos domésticos como radios, máquinas de coser que traían de Huancayo y Lima, y que otros se dedicaban a comercializar ganado. Dicho de otro modo, los uchuraccainos estaban muy lejos de la imagen de estancamiento, retroceso y abandono.

mismo presidió. Tal como comenta Víctor Vich, su *Informe* “reproduce muchas de las imágenes más conservadoras, estigmatizadas y dominantes sobre la cultura del indio en el país y peca no solo por algunas de sus afirmaciones sino, sobre todo, por aquellas que oculta” (*El canibal es el Otro*, 59). Las afirmaciones que oculta son justamente las que brillan en el fragmento de *El Comercio* que citamos arriba, aquellas que, muy a diferencia del *Informe*, reconocen que los uchuraccainos no son ni primitivos ni aislados en un pasado inamovible. Veamos como ejemplo que contraste con la cita de *El Comercio*, un fragmento del mencionado *Informe*:

Sin agua, sin luz, sin atención médica, sin caminos que los enlacen con el resto de país sin ninguna clase de asistencia técnica o servicio social, en las altas tierras inhóspitas de la cordillera donde han vivido aislados y olvidados desde los tiempos prehispánicos, los iquichanos han conocido la cultura occidental, desde que se instaló la república solo las expresiones más odiosas (110).

No conforme con las imágenes de atraso y victimismo que reproduce este fragmento, MVLL continúa aún más dramáticamente: “La noción misma de superación o progreso debe ser difícil de concebir –o adoptar un contenido patético– para comunidades que, desde que sus miembros tienen memoria, no han experimentado mejora alguna en sus condiciones de vida sino, más bien, un prolongado estancamiento con periódicos retrocesos (111, énfasis nuestro). Afianzando esta visión de los andinos y de su mundo “arcaico”, más de 10 años después de la publicación de su

*Informe*, MVLL publica *La utopía arcaica*<sup>82</sup> (1996). Un libro que nos permite saber más MVLL que del personaje en el que se centra: el escritor peruano José María Arguedas. Este libro reúne 20 capítulos y una breve introducción, y sostiene y desarrolla lo que MVLL cree que es la utopía personal de Arguedas. Con este término nos referimos a que para MVLL la literatura de Arguedas era “una experiencia histórica subjetivizada, sesgada, recreada a partir de sus deseos, visiones y fantasías: una fabulación literaria” (*La utopía*, 158-9)<sup>83</sup>. O, dicho de otro modo, que: “El Perú indio en el que había nacido y vivido de niño [Arguedas] ya no existía, y, *en verdad no había existido jamás de la manera en que vivía en su memoria y fantasía de escritor*” (294, énfasis nuestro). Leído así, para MVLL, la escritura de Arguedas crea un mundo sumamente simple, en el que los

---

<sup>82</sup> Carmela Zanelli señala sobre la estructura de esta obra que tiene una complejidad similar a la de las novelas de MVLL por su “estructura tripartita que alterna capítulos biográficos [de Arguedas], otros que exploran la compleja evolución del indigenismo, con capítulos exclusivamente dedicados al análisis de la obra literaria de José María Arguedas” (189). Para Zanelli, esta estructura le permite a MVLL rastrear tres distintos frentes: la evolución personal, ideológica y literaria de Arguedas y estudiar “lo que hay de realidad y de ficción en la literatura y la ideología indigenistas (*La utopía arcaica*, 10).

<sup>83</sup> Víctor Vich señala dos problemas mayores de la lectura que hiciera MVLL sobre Arguedas en este libro. El primer problema es que MVLL no reconoce que el realismo es tan solo “un efecto del lenguaje” y nunca tiene una relación transparente con el mundo ni con el lenguaje mismo, de ahí que “resulte más interesante preguntarse cómo ha funcionado la literatura de Arguedas en nuestra imagen de nación y cuáles son las problemáticas que sus signos plantean” (Zanelli, 190). El segundo problema que señala Vich es mucho más evidente y radica en que la lectura de MVLL de la obra de Arguedas no contempla ninguna complejidad ni ninguna contradicción: para MVLL, la historia es lineal, lo colonial ha sido superado por la modernidad, y lo indígena va a ser superado por Occidente. Como es evidente, esto no tiene sustento en la realidad, la modernidad demuestra y encarna otras formas de colonización, y por ello es que no se puede afirmar que la colonia “ha sido superada”.

buenos son los serranos, y los malvados son los costeños. Un mundo claramente dicotomizado, diferenciado por conceptos duros como “moderno”, “arcaico”, “mágico”, sobre los que nunca duda, sino que, como en su *Informe*, únicamente afirma. Así aunque su lectura de la compleja obra de Arguedas es maniquea, reductora y tajante, lo que nos interesa no es exactamente cómo lo lee sino lo que señala del indio andino a partir de su lectura, y en ello, como entiende al indigenismo andino –al que además le adjudica “ficciones” –. Sobre los andinos y su “lugar” en la nación, MVLL señala lo siguiente: “Hay peruanos *que no han salido de la Edad de Piedra* y otros que están ya en el siglo XXI. Grandes sectores de la sociedad no pueden comunicarse entre sí, no solo por razones lingüísticas *sino porque unos viven aún inmersos en una cultura mágico-religiosa y otros en la revolución informal*” (210, énfasis mío). Como en su *Informe*, los indios de los que habla están “encerrados” o “cercados”, ya que “no han salido” de una cultura mágica, una que, por supuesto, no tiene que ver con la modernidad<sup>84</sup>. Lo que nos preocupa de su lectura es la ausencia de grietas en ambos conceptos (moderno vs. “mágico-religioso”), ya que MVLL no ve interrupciones, intercambios. Lo que efectúa es más bien, movimientos dicotómicos en los que ambos se mantienen como polos irreconciliables. De este modo, desdice, otra vez, lo que habría señalado en la amplia cita que colocamos de *El comercio*, 15 de enero de 1989. Así, sobre las

---

<sup>84</sup> Una lectura interesante de esta forma particular de MVLL de confinar a los indígenas *no* la *Utopía arcaica* sino en su *Informe*, la encontramos en el artículo “El fantasma de la nación cercada” de Juan Carlos Ubilluz. Su análisis sobre encontrar un pueblo “cercado” dentro de la nación tal como es descrito en el *Informe* nos parece útil y válido para la lectura de la *Utopía arcaica*.

diferencias entre los indios, negros, blancos, así como entre los ricos y pobres, el nobel señalará en su *Utopía* que “cabe preguntarse si realmente pertenecen a un mismo país o son ciudadanos de países distintos entreverados en un artificio de una nación” (211). Este desconocimiento del Otro, este desentendimiento, este verlo como ajeno, como algo que se “entrevera”, es el opuesto absoluto a la respuesta que le diera a Maynor Freyre en 1964, cuando, cito nuevamente, el nobel ve en Miraflores la materialización de las diferencias sociales. De ahí que sobre el crecimiento de este distrito señale: “–Sí, pero aquí no llega el pueblo–” (Coaguila, 48). Ya no hay “pueblo” para cuando publica su *Utopía*, lo que hay son categorías duras que se entremezclan y que se juzgan y se desdican unas a otras.

Las contradicciones entre las citas de su *Informe* que van de la mano con las de su *Utopía arcaica* y el fragmento tomado de *El Comercio* saltan a la vista: la imagen congelada e inmóvil brindada de los andinos, y más aún, la “noción misma de “superación difícil de concebir” no tiene que ver con la modernización interna, con los principios de libertad y propiedad de los que habla en su artículo del 89 publicado en *El Comercio*. Sorprende la facilidad con la que MVLL cambia, además de modo extremo, su opinión sobre los mismos campesinos uchuraccainos. Son estas inconsistencias e inestabilidades a las que nosotros y en general, la crítica literaria se enfrenta cada vez que analiza sus obras y sus propuestas políticas. Después de todo, no deja de ser paradójico que el MVLL que pensaba en el “pueblo” que no gozaba de las comodidades de los miraflores haya manifestado que el Perú debe inclinarse hacia una “modernidad sin el indio” (Culler, “Anderson and the Novel”, 34).

Con todo esto, MVLL, Premio Nobel de Literatura, es muy conocido por sus grandes obras narrativas, como por una imagen que encarna lo que Moraña describe como “una forma modélica de circulación cultural y de autopromoción en el mundo occidental”. En este contexto, nuestra propuesta sobre *LCV* no desconoce su irregularidad política e ideológica; no obstante, no buscamos centrarnos en ella, sino que proponemos apoyarnos en una relectura muy personal de la textualidad misma novela, de tal modo que podamos problematizar las representaciones que propone MVLL en esta obra. Permítanme explicar mejor esto último a través de un contraste. En *El Caníbal es el Otro*, Vich se pregunta por la producción de las principales metáforas que sirvieron de sustento a las ideologías hegemónicas durante el desarrollo de los años del senderismo en el Perú. Entre estas metáforas se encuentra *Lituma en los Andes* (1993), de MVLL, libro al que Vich considera prácticamente una novelización del *Informe* que hemos comentado líneas arriba y que el nobel presidió. La propuesta del crítico peruano radica en reflexionar tanto sobre el contenido “interno” de los textos que explora, entre ellos la mencionada novela, como sobre sus “condiciones de producción”. Así, le interesa recuperar las conexiones entre los textos y su política, o, en sus palabras, “entre “lo representado” y “el que representa”, entre los significados y sus agentes” (11). De ahí que su análisis sobre *Lituma en los Andes* responda al contexto de producción inmediato<sup>85</sup>:

---

<sup>85</sup> La conclusión a la que llega Vich es clara: *Lituma en los Andes* presenta una propuesta que no es tan diferente de la de los de Sendero Luminoso. En ambos casos se emite un discurso de poder autoritario en el que no existe un espacio de intercambio o reconocimiento recíproco. Más aún Vich comenta que la propuesta de esta novela también sugiere “reiniciar la violencia sobre el Otro,

la violencia interna en el país y la posición que tomó MVLL al respecto. Una que, como sabemos, no favoreció en lo absoluto a los andinos, sino que por el contrario, los mostró como seres abyectos, fomentando el rechazo hacia ellos.

¿Qué sucedería si seguimos este tipo -muy válido, sin duda- de perspectiva teórica en nuestro análisis? MVLL escribió *LCV* en un contexto muy específico como comentamos desde el comienzo de este capítulo; no obstante, él, como político y como escritor, tuvo cambios ideológicos importantes que, para muchos críticos, invalidan la potencia social y cultural de su producción de aquel entonces. Con todo esto, lo que proponemos, tomando en consideración la perspectiva teórica de Vich, es una lectura un poco distinta de *LCV*: no buscamos analizar la conexión entre esta novela y sus condiciones de producción, tampoco, por ende, entre lo que está representado y quien lo representa. Hacerlo sería retroceder en el tiempo y hablar de un MVLL que no existe más, es decir, agotar una referencialidad temporal básica; no obstante, consideramos urgente y necesario visibilizar las representaciones que ofrece de los personajes amazónicos. Desde nuestra lectura, estos no solo aparecen como protagonistas, sino que nos ofrecen una desfamiliarización importante para tomar en cuenta, sobre todo, si las comparamos con las otras representaciones que se nos ofrecen de ellos, véase por ejemplo las de la “Pericia antropológica” o las incluidas en la *Sentencia* dada a raíz del Baguazo. ¿Acaso los indígenas de *LCV* no son

---

diseñar una estrategia pedagógica maliciosa, reinstaurar la conquista y volver a ejercer la “dominación total” (75)

representaciones que proponen más capas de complejidad de las que leemos en la *Sentencia*? Sin duda lo son. Los indígenas de *LCV* tienen lugares de enunciación complejos, y por ende tienen prácticas simbólicas en las que es posible verlos con agencia y con una lucha constante por mantenerla. Es esto lo que nos interesa: visibilizar la potencialidad de sujetos novelescos de los que podemos aprender aún más. O en palabras de José Miguel Oviedo, creemos que *LCV* no nos permite creer, sino que nos propone *dudar*.

Así, creemos que lo que considera la crítica Mabel Moraña, como “la aventura degradada de un mundo que expone sus contradicciones como si se tratara de un espectáculo que parodia una épica social cuya grandeza y trascendencia han sido sacrificadas para siempre, dejando en pie solo el dominio de lo contingente y lo circunstancial” (225), en realidad no lo es tanto en la novela que nos ocupa. Aquel “espectáculo que parodia una épica social”, se complejiza en esta obra porque en ella encontramos “espectáculos”, en el sentido que apelan a lo público, que buscan justamente apelar a la médula de lo que puede ser una épica social: una lucha solitaria, perdedora finalmente, pero que “persiste aún más allá de la muerte” (Beverley, 83) por transformar la colonialidad del poder. Una lucha como la de uno de los protagonistas indígenas en quien nos centraremos, Jum, que pinta su cuerpo con achiote, -como se pintan también los aguarunas en la Curva del Diablo-, para no olvidar las marcas de los golpes y con ello, la humillación, para recordar la deuda que les tienen, y para reclamar sin ingenuidad ni esencialismo de por medio, justicia y equidad.

Nosotros encontramos en esta obra una combatividad política explícita, por ejemplo cuando Jum, ataca a sus torturadores apelando a una conflictiva peruanidad, después de todo, los llama “malos peruanos”, “diablos”, “ladrones”, como si estas tres palabras fueran sinónimos y entendiendo, además, que su ataque consiste en defenderse por excluirlo a él como peruano. Así, es en su exclusión en lo que recae la maldad de los torturadores, en que no lo ven como un “igual”. Al mismo tiempo, Jum denuncia claramente que lo están “cojudeando” (o tonteando) y más aún, deja claro que se da perfecta cuenta de ello. Jum también es quien “sonríe con arrogancia” (49) cuando con orgullo dice que quiere formar una “cooperativa”, es decir, cuando intenta incluirse como empresario, como competidor en un sistema de venta más justo, y demuestra también un carácter complejo cuando tiene actitudes agresivas o agradecidas cuando entrega regalos a quienes le ayudan o cuando decide ayudar o no a alguien. Después de todo el mismo Fushía, un comerciante brasileño-japonés, que abusa de todos en esta obra, dirá de Jum, y solamente de él, que es un gran *convencedor* y un socio “útil” (241). Dejemos que Fushía mismo nos cuente sobre el cacique y veamos al Jum que él ve:

*Lalita, si vieras cómo los trabaja, los grita, les ruega, les baila, y ellos sí, sí, aguaruna aj, con las manos y las cabezas, aj, y siempre les daban el jebe de a buenas. Qué les dices Jum, cuéntame cómo los convences, y Fushía pero un día se lo matarían y quién mierda lo reemplazaría (...) Por qué no nos mata dormidos, y Fushía somos su venganza, y ella ¿cierto que lo colgaron de una capirona? Y él es loco, Lalita, no bruto, ¿gritaste cuando te quemaron?, y vivísimo para hacer*

*trampas, nadie lo ganaba cazando y pescando, ¿tenía mujer?, ¿la mataron? Y si no hay comida Jum se mete al bosque y trae paujiles, añujes, perdices, ¿te pintas para recordarte de los chicotazos?, y una vez lo vieron matar a una chuchupe con su cerbatana, Lalita, él sabe que sus enemigos son éstos, ¿cierto Jum?, a los que Fushía deja sin mercadería, no creas que me ayuda por mi linda cara (251, énfasis nuestro).*

Fushía describe a un indígena que es su socio más valioso en los negocios y que es “vivísimo”, es decir, astuto, que sabe salir airoso de diversas situaciones complejas. De otro lado, para el crítico peruano Gustavo Faverón, el cacique Jum, no renuncia nunca a su proyecto de desjerarquizar un espacio económico y cultural. En palabras del crítico:

*Jum, el aguaruna, es (no representa) la única fuerza modernizadora de la novela. Su existencia descalabra la distinción entre lo hegemónico y lo subordinado. Jum no quiere ser subsumido, consumido, diluido en el mar de la cultura ajena: quiere enfrentarla en su propio lenguaje. Él es el único que reconoce el instrumento lingüístico del estado-nación, pero lo entiende como medio de comunicación horizontal. “Silabariolima, limagobierno” no es el mantra de un indio poseso como piensan Reátegui y sus adláteres, sino un reclamo por la apertura de un código. El absurdo sueño de Jum es de las condiciones igualitarias de producción, comercialización y consumo (129, énfasis nuestro).*

Por su lado, Bonifacia, otra de las protagonistas indígenas que nos interesa y sobre la cual desarrollaremos acápite completos, intenta incluirse en un sistema laboral legal que le es negado; no obstante, a pesar de mantenerse en un margen, ella encarna en varios momentos lo que Du Bois llama “doble consciencia”, es decir, demuestra resistir al sistema que la subordina a través del conocimiento de cómo la ve el otro y de como se ve ella a sí misma. Bonifacia, “centro de gravedad del relato” (Faverón, 127), sorprende a su interlocutor y al lector porque rompe la idea de la mujer amazónica siempre dispuesta a los encuentros sexuales, siempre “caliente” y a la vez, ignorante de lo que se pueda creer de ella.

Ambos, Jum y Bonifacia, indígenas aguarunas, reclaman una sociedad en la que su diferencia pueda coexistir con la igualdad, y en ello, ambos son los motores de la obra y del movimiento de sus tramas. En ese sentido, nuestro argumento no propone una intencionalidad directa o indirecta del autor necesariamente favorable con los amazónicos, ni espera demostrar que MVLL es un defensor de estos. Sostenemos más bien que esta obra ofrece representaciones de los indígenas que nos permiten entenderlos y *pensarlos de una manera diferente* a como se les ha pensado, incluso desde las demás obras del mismo autor, y que es esa desfamiliarización la que nos permite retar *otros* modelos distintos de los que encontramos, por ejemplo, las otras novelas del mismo autor en las que, como es bien sabido y hartamente criticado, sus personajes andinos son burdamente exotizados, o la *Sentencia* emitida en el 2016 por el Baguazo en la que aparecen indígenas anclados en discursos que los definen de tal o cual modo, usualmente inamovible. Así las cosas, este capítulo se centra en analizar la importancia y los pliegues de complejidad de los

dos personajes indígenas que protagonizan *LCV*: Jum, el cacique aguaruna y Bonifacia, niña separada del cacique y de su comunidad, y cómo en ambos casos ambos tienen un rol relevante en el movimiento de la obra, y cómo, ambos proponen una representación desfamiliarizadora de quienes usualmente son vistos –sobre todo por el MVLL de derecha– como sujetos simples, primitivos, pre-modernos, sin capacidad de gestión.

### **4.3 UNA LECTURA DEL MOVIMIENTO EN SU ESTRUCTURA**

#### **4.3.1 Las cinco tramas de la novela**

La acción en *LCV* se desarrolla entre dos espacios geográficos del Perú: Santa María de Nieva, poblado aguaruna situado en el Alto Marañón, en la Amazonía, y Piura, departamento de la costa norte. Santa María de Nieva, actual poblado mestizo en el que encontramos iglesias, radios<sup>86</sup>, escuelas, canchas de fútbol y vóley, es uno de los epicentros en el que se reunieron líderes aguarunas en el 2009 para partir hacia la Curva del Diablo, en Bagua, lugar en el que se dio gran

---

<sup>86</sup> La más popular es “Radio Kampagkis”, cuando pasamos una larga temporada en dicho poblado, nos entrevistaron en esa radio para conocer detalles sobre nuestra visita y para saber sobre nuestra tesis doctoral. Interesantemente, minutos de haber salido de la radio, comprobamos que si no todos, casi todos –hasta quienes ofrecían servicios para cruzar el río nieva hacia el pueblo de Velasco Astete, estaban al tanto de nuestro trabajo.

parte del “Baguazo”. Vale la pena tener en cuenta que la novela de MVLL se inspira en una Nieva de 1958<sup>87</sup>, cincuenta y un años antes del Baguazo, lugar aún dominado por la espesura de la selva y por las misiones evangélicas, en las que las monjas, ayudadas por los soldados de la guardia civil, se aventuraban a la “cacería humana” de niñas indígenas para llevarlas y “civilizarlas” en sus misiones.

La novela abre con esta imagen y tema y va desenredando a través de este, las relaciones entre la iglesia, la milicia, los indígenas y los comerciantes<sup>88</sup> en una compleja estructura que, como comenta Sara Castro Klarén en *Vargas Llosa: Análisis introductorio*, la novela “enlaza a tres generaciones y comprende en total a unos 34 personajes” (45) que aparecen en “la superposición de dos series de episodios que comprenden cinco relatos principales vinculados las más de las veces por los acontecimientos en las vidas de los personajes y no, como podría ser, por temas o proyecciones simbólicas” (47). Ordenar y entender los sucesos y temporalidades de esta obra ha

---

<sup>87</sup> La referencia que da MVLL en *Historia secreta de una novela* es de ese año, cuando se refiere a su visita a Nieva, aquella que lo inspiraría a escribir *LCV* e incluso, luego, *El Hablador*. Cito: “Así pasaron cinco años; **en 1957** terminé mis estudios. Había comenzado a trabajar como auxiliar del curso de literatura peruana en la Universidad de San Marcos y todo indicaba que sería un profesor. *Al año siguiente obtuve una beca para hacer estudios (...)* cuando llegó a Lima un antropólogo mexicano (...) venía a Perú para realizar ciertas investigaciones en las tribus de la Amazonía (...) Tuve la suerte de formar parte del pequeño grupo que lo acompaño. Estuvimos en la selva unas cuantas semanas (...) *Así fue que conocí esa pequeña localidad, Santa María de Nieva, el otro escenario de La casa verde*” (24-25, énfasis nuestro).

<sup>88</sup> Para Sara Castro Klarén la novela se desarrolla sobre la base de “tres instituciones – el ejército, la iglesia y la familia/ burdel” para la crítica, estos “se convierten en los vehículos por los que las vidas de estos personajes llegan a establecer entre sí relaciones de extrema explotación y violencia (48, *Vargas Llosa: Análisis introductorio*)

sido de gran preocupación para diversos críticos. José Miguel Oviedo, por ejemplo, desarrolla esquemas en los que espera aclarar la “regularidad casi maniática” de los cinco relatos de la obra. Para el crítico, “el Epílogo, a la imagen y semejanza de los Libros, se compone de un Prólogo y de cuatro Capítulos, pero éstos sin división de secuencias (...) la extensión de los Capítulos y las secuencias tiende a ser muy constante, lo cual acentúa el rigor geométrico de la construcción” (143).

Así las cosas, desde nuestra lectura, si bien las historias de las que trata la novela, como hemos comentado, son cinco, marcamos un antes y un después en la evolución de estas con la conversión identitaria y el desplazamiento geográfico de la selva –primera etapa– a la costa –segunda etapa– de quien en la selva se llama Bonifacia, y en el desierto piurano recibe el apodo de “la Selvática”, asimismo, de quien la acompaña y quien en la selva se llama “Sargento” y en la costa es llamado “Lituma”. Para contextualizar una segunda etapa relatemos lo que a decir de Oviedo sucede a un nivel “mítico”: la historia de Anselmo, que es *la primera trama de la novela*. Esta narra la historia de Anselmo, un forastero que llega a Piura –no se sabe de dónde– a inquietar los hábitos de la pequeña ciudad con la fundación del burdel “La Casa Verde”. El Padre García y las defensoras de las buenas costumbres de Piura, queman el antro. Del incendio se salva la Chunga, la hija producto de la violación de Anselmo a Toñita, una niña que no tenía ojos ni lengua. Toñita muere en el parto, y Anselmo, incapaz de cuidar a su hija, deja su crianza en manos de otra mujer. La Chunga, ya adulta, regresa al barrio Manganche donde fue originalmente instalado el

burdel, y lo reconstruye para vivir y regentar dicho espacio en el que su padre tocará, junto a otros músicos, diversas canciones con su arpa verde.

El burdel será el punto de reunión de diversos personajes, entre ellos, “Los Inconquistables”, un grupo de amigos que viven de la prostitución de la Selvática: Josefino, su proxeneta y autor de su nueva identidad, José, Lituma y Mono. Ellos cuatro son “Los Inconquistables” y en ellos recae la segunda historia de la novela. Ellos, actores de míseras hazañas, tenían un himno que describe bien sus actividades y su filosofía de vida “somos los inconquistables, no sabemos trabajar, solo chupar, solo timbear, somos los inconquistables, y ahora vamos a culear”. Los Inconquistables viven en la Mangachería, barrio machista y ultra violento en Piura, en el que abundan los bares de mala muerte y en el que el prostíbulo ocupaba una función relevante<sup>89</sup>. Los mangaches son además “urristas”, es decir, simpatizantes del partido vernacular “Unión Revolucionaria”, fundado por los años 30 por el General Sánchez Cerro, “tosco y ultraconservador militarote que llegó a ser presidente del Perú” (Oviedo, 124). El “urrismo” surge por la creencia y consecuente orgullo, de que dicho general, nacido en la mangachería, había

---

<sup>89</sup> Raymond L. Williams describe de modo más amable y optimista dicho barrio, cito: “la Mangachería era un barrio lumpenproletario con su propio carácter. La gente de la Mangachería vivía en casuchas, pero estaban orgullosos de su música, de sus bares, de su comida y sus otras tradiciones. Tenía una cultura popular bien vista. Los habitantes de la Mangachería también eran seguidores orgullosos del general Sánchez Cerro, el líder conservador con tendencias fascistas. Según las leyendas populares en Piura, Sánchez Cerro nació en la Mangachería” (133)

ocupado la presidencia peruana. Del grupo de “Los Inconquistables” quien más nos interesa es Lituma, ya que a partir de él se desprende *la tercera historia* de la novela.

Lituma es uno de los “personaje puente”, como sostiene Oviedo, ya que él visibiliza y crea conexiones entre los dos espacios en los que transcurre la novela. No obstante su modo de ser en cada espacio varía; por ejemplo, en la Selva, separado de sus “inconquistables” piuranos, es el “Sargento”, y tiene actitudes toscas pero demuestra también algunas virtudes, como un interés por cumplir la ley y un mínimo respeto por la amistad con quienes le han sido leales, como el práctico Nieves y Lalita. También demuestra aspiraciones de un hogar, y tiene un puesto rentable. No obstante, en su paso a la manganchería –la costa– se transforma en “Lituma”, su nombre que ya no refiere a una autoridad (i. e. “Sargento”) lo revela como un bribón que depende del licor y que busca exhibir constantemente su virilidad a través de abusos verbales, físicos y de mostrar desprecio hacia las costumbres de los otros. *La tercera historia de la novela* lo incluye ya que se centra en la relación entre él y Bonifacia, una niña que fue raptada por las monjas en la “cacería” que abre la novela, aquella en la que las monjas, apoyadas por la guardia civil a la que pertenece Lituma, atraviesan la selva para atrapar niñas aguarunas y llevarlas a sus misiones con el fin de “civilizarlas”. La historia de Bonifacia es compleja porque también es un personaje puente. Ella revela el paso de la selva a la costa y revela las complejidades que tiene vivir y ser indígena de uno y otro lado. Su expulsión de la misión religiosa responde al uso de su agencia, esto lo desarrollaremos más adelante; no obstante, es su expulsión el suceso que la obliga a que ella tenga que socializar con más personas y que por ello, migre, a Piura. En Piura cambiará su identidad,

dejará de llamarse “Bonifacia” y se llamará “la selvática”. Su apodo, dado por Josefino, uno de los inconquistables y reconocido como su proxeneta es quien la inicia en la prostitución en “La Casa Verde” y es quien la lleva a abortar el hijo que tenía con Lituma. Bonifacia, o la Selvática, a pesar de haber aprendido de las monjas todo lo necesario para “sobrevivir” en la cultura dominante: (habla el español, conoce la doctrina católica, sabe coser, lavar, cocinar, etc) nunca consigue – aunque lo desea e intenta– desenvolverse en un trabajo “legal”, digamos, “decente”. Será relevante para nuestro estudio desarrollar los límites y los alcances de la agencia de Bonifacia.

La *cuarta historia* es la de Jum, cacique de una tribu aguaruna que habita en el pueblo de Urakusa. Aunque ya hemos comentado sobre él, la primera vez que la novela lo presenta, lo hace de un modo oblicuo. No lo presenta con su nombre si no con un apodo. Jum es “el del tatuaje”, y la primera vez que sabemos de él es cuando las monjas atrapan a Bonifacia y se la llevan a su misión. En ese momento, Jum y Bonifacia están juntos aunque no se esclarece si ellos tenían algún vínculo familiar. La historia medular de Jum comienza cuando él intenta una rebelión con el fin de acabar con el abuso en la venta del caucho a través de la creación de una cooperativa en Iquitos. Jum esperaba vender el caucho y las pieles que recogía él y su gente a mejor precio en dicho lugar. No obstante, la represalia a su iniciativa fue desproporcional. Julio Reátegui –representante del Estado– y un grupo de soldados, lo torturan, rapan (lo que para los aguarunas es una humillación) y lo cuelgan de un árbol todo un día. Utilizan como excusa para su tortura el escarmiento por haber –supuestamente– golpeado a un cabo de la fuerza armada; no obstante, el verdadero motivo es impedir y escarmentar su voluntad de intentar un mercado más abierto y competitivo.

Finalmente, la última trama es la de Fushía y Aquilino. El primero es “un contrabandista japonés [aunque nacido en Brasil] que penetra a sangre y fuego en una región muy hostil –la de los huambisas–. Fushía instala su feudo en una isla del río Santiago (cerca del Ecuador), organiza su banda y asalta a las tribus vecinas para llevarse su caucho” (Oviedo, 126). Su historia sucede siempre al margen de la ley y el lector recién la conoce y entiende cuando Fushía, viejo y enfermo, se la cuenta a su amigo, Aquilino, mientras éste lo lleva al leproso de San Pablo. Por supuesto, la complejidad de la novela no radica únicamente en sus técnicas sino en que existen relaciones entre todos los personajes que hemos mencionado. Por ejemplo, Fushía se escapó con Lalita cuando ella era muy joven, y tuvieron un hijo al que llamaron Aquilino, como el amigo de ambos. Y Aquilino mucho después de este suceso conoció, a través de Lalita y el segundo marido de esta, Nieves, a Bonifacia, a quien le dio un regalo de bodas por su matrimonio con el sargento Lituma. Todos los personajes están, de una u otra forma, conectados de tal manera que, como Nelson Osorio comenta sobre la visión de la realidad de la obra: no hay “yuxtaposición pura y simple de planos y de historias y de tiempos: cada uno de estos estratos, cada uno de estos elementos diversos está de algún modo conectado a otros en particular y a todos en general, y solo en esta relación entrega su verdadero sentido” (131)

### 4.3.2 La mirada clásica sobre su estructura

Si tomamos en cuenta todo lo dicho sobre los personajes y los tiempos que se alternan y confunden en la novela, la estructura de *LCV* es particularmente compleja porque no hay una linealidad claramente establecida, y tampoco es fácil percibir los años que pasan de una a otra etapa. Así las cosas, a diferencia de proponer, al menos en teoría, un juego en el que se salta de un lado para el otro, como en *Rayuela*, *LCV* ha sido llamada “quipu literario”, “poliedro de miradas y de voces”, “polifonía coral”, “imagen caleidoscópica” (Valles, 2015; Barquero, 1970), o en palabras del mismo Cortázar, “una complejísima estructura musical”, para enfatizar en la complejidad que denota la *intersección* de los cinco nudos (o historias paralelas), además de las múltiples historias secundarias que se generan a partir de ellas. Como lo ha comentado el mismo autor, MVLL, cada una de las cinco tramas de la novela compone una historia independiente, digamos, una nueva novela; no obstante, llega un momento en el que cobra mayor importancia, en palabras de Oviedo, las “reglas del caos”, o lo que Michael Moody llamaría “principle of discontinuity” para referirse a impresión de falta de integración y forma en la estructura de la novela, que permiten que todas las historias funcionen casi al unísono. Al respecto, MVLL reconoce en su *Historia secreta de una novela* (1971) — conferencia en la que cuenta (o, mejor dicho, confiesa) los pormenores que inspiraron esta novela— lo siguiente:

Comencé a trabajar según un plan bastante rígido: un día una novela al siguiente la otra. Avancé algunas semanas (o quizás meses) con las historias paralelas. Muy

pronto el trabajo comenzó a ser penoso; a medida que el mundo de cada novela se iba desplegando y cobrando forma, era preciso un esfuerzo mayor para tener a cada cual separado y soberano en mi mente. En realidad, no lo conseguí. Cada día (cada noche) tenía que enfrentarme a una tremenda confusión. Absurdamente, mi esfuerzo mayor consistía en mantener a cada personaje en su sitio. (51)

Los “impactos mágicos” (*Historia*, 67) —como llama a ciertas coincidencias no planeadas en la novela— y el aparente caos entre los capítulos y subcapítulos en la obra, parecen imitar al paisaje básico al que se enfrenta cualquiera que quiera abrir una trocha en la selva: muchas hojas de uno u otro árbol, indistintamente siguiéndose unas a otras, de tal forma que queda en el lector/explorador caminar con cuidado para distinguir el camino, separando cuidadosamente unas ramas (historias) de otras. Este gesto de discernimiento es lo que impulsa a que existan ensayos (Castro-Klarén, 1972; Fernández, 1979; Martín, J. L, 1979; Moody, 1978; Perera San Martín, 1983; Olivares, 1980; Jofré, 1992; Valles, 2015), y libros enteros (Kobylecka, 2010) sobre el funcionamiento y la organización del complejo organismo que es *LCV*.

Nosotros proponemos una lectura sobre su estructura, aunque nuestro interés no sea necesariamente entenderla a cabalidad, o proponer un sistema que la abarque completamente, sino demostrar, primero, que, contrario a lo que se suele sostener sobre el autor, y lo que incluso, sostiene él mismo en sus discursos políticos o académicos, el lugar que ocupan los amazónicos en esta novela revela no solo un rol protagónico, si no, un rol *necesario* para que los demás personajes se muevan en las tramas y para que estas tengan el nivel de complejidad con el que toda la crítica

concuera. Diremos entonces que los personajes indígenas no solo son representados como sujetos complejos -punto que desarrollaremos en los acápites posteriores- sino que su presencia en la obra es necesaria para que las tramas y sus personajes se entrecrucen. Dicho de otro modo: los indígenas son protagónicos, y promueven el movimiento de los personajes. A partir de esta hipótesis nuestro objetivo no es negarle protagonismo o importancia al resto de personajes, o mucho menos, mostrar desconocimiento sobre las potencialidades de las técnicas narrativas usadas por el escritor. Lo que queremos es, en lugar, dar una interpretación sobre la importancia y pertinencia de los protagonistas indígenas y de su relación con la fluidez de la novela. Esto apunta a llenar un vacío en los estudios críticos sobre MVLL y sobre su novela, y en su relación con la presencia indígena. Para explicarnos mejor, coloquemos un ejemplo que demuestre la problemática a la que apuntamos.

Para Sara Castro Klarén, la multiplicación de puntos de vista en *LCV* responde a que MVLL utiliza con maestría la técnica de las “conversaciones telescópicas”, aquellas en las que “el relato avanza a base de un grupo de conversaciones o interrogatorios organizados a la manera de cajas chinas: las más grande contiene a la mediana, la mediana contiene a las más chica y la más chica contiene a la diminuta, etc.” (52), esta técnica puede producir gran confusión en el lector, ya que son hasta tres conversaciones que en conjunto relatan un mismo episodio. Al mismo tiempo, Klarén comenta que un resultado de esta técnica es que dota a la narrativa de una “estructura de doble espiral- parecida a la doble espiral del código genético” en el que “los puntos de referencia se multiplican no solo por el cambio de narradores del suceso sino también por la incorporación

de más de una perspectiva en el tiempo y en el espacio” (54). Hasta ahora, la crítica describe determinadas técnicas y sus consecuencias; no obstante, no describe puntualmente los efectos del tiempo ni las formas como este se mueve. Para nosotros, el tiempo “se resbala”, es como el agua, y es esta cualidad, casi líquida, lo que complejiza mirarlo directamente, es decir, comentar su ruta o rastro fijo.

En esta línea en la que se presta especial atención a la técnica de MVLL, Mabel Moraña complementa lo apuntado por Klarén en el penúltimo capítulo de *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes* (2013), en el que señala que la “exuberante variedad técnica” en la que se apoya la obra de MVLL, también está compuesta por

los vasos comunicantes, cajas chicas, desdoblamiento del personaje, *mudas* temporales, espaciales o narrativas, alternancia de puntos de vista, flashbacks, simultaneidad de discursos, intensificaciones afectivas, apelación a temáticas en las que la violencia, erotismo y los antagonismos de clase y raza constituyen un repertorio variado y meticuloso de procedimientos apropiados de los grandes maestros (Faulkner, Hugo, y, sobre todo, Flaubert) y redimensionados de acuerdo a las necesidades expresivas impuestas por las temáticas abordadas por el escritor peruano (206)

No obstante, tanto para Moraña, como para Klarén, todo este gran aparato técnico no tiene ninguna relación con la participación o existencia de los personajes indígenas en la obra. De hecho, Moraña es clara al sostener que “la crítica social que recorre los textos vargasllosianos tiene casi siempre

(...) una dimensión *funcional*; se aplica a la representación de la corrupción, al registro del deterioro, a la verificación de la presencia y ensañamiento del mal como formas de descomposición que corroen el cuerpo social y lo someten a procesos inevitablemente (auto) destructivos” (264, énfasis en el original). Así, la crítica sostiene que la obra de MVLL no tiene fines interesados en ir más allá de una representación de lo social, de hecho, la crítica apunta que la obra del novelista “explora y expone la modernidad sin impugnarla” (264), de tal modo que, si es que pudiese hablarse de una “poética del cambio social” en la obra de MVLL esta se manifestaría “como una colección de clichés en los que ensalza la condición espontánea e iluminada del creador” (226). De tal forma que

*La complejidad del mundo ficcional vargasllosiano no debe ser confundida, entonces, con una profundización en la complejidad de lo real. Sus tramas abigarradas, sus recursos técnicos y sus enmarañados escenarios narrativos no implican una captación necesariamente profunda del conflicto social. Demuestran, eso sí, la habilidad de construir un tejido imaginario que se superpone al trasfondo inabarcable del drama histórico, el cual continúa desarrollándose más allá de la falsa conciencia de la literatura (226-227, énfasis nuestro)*

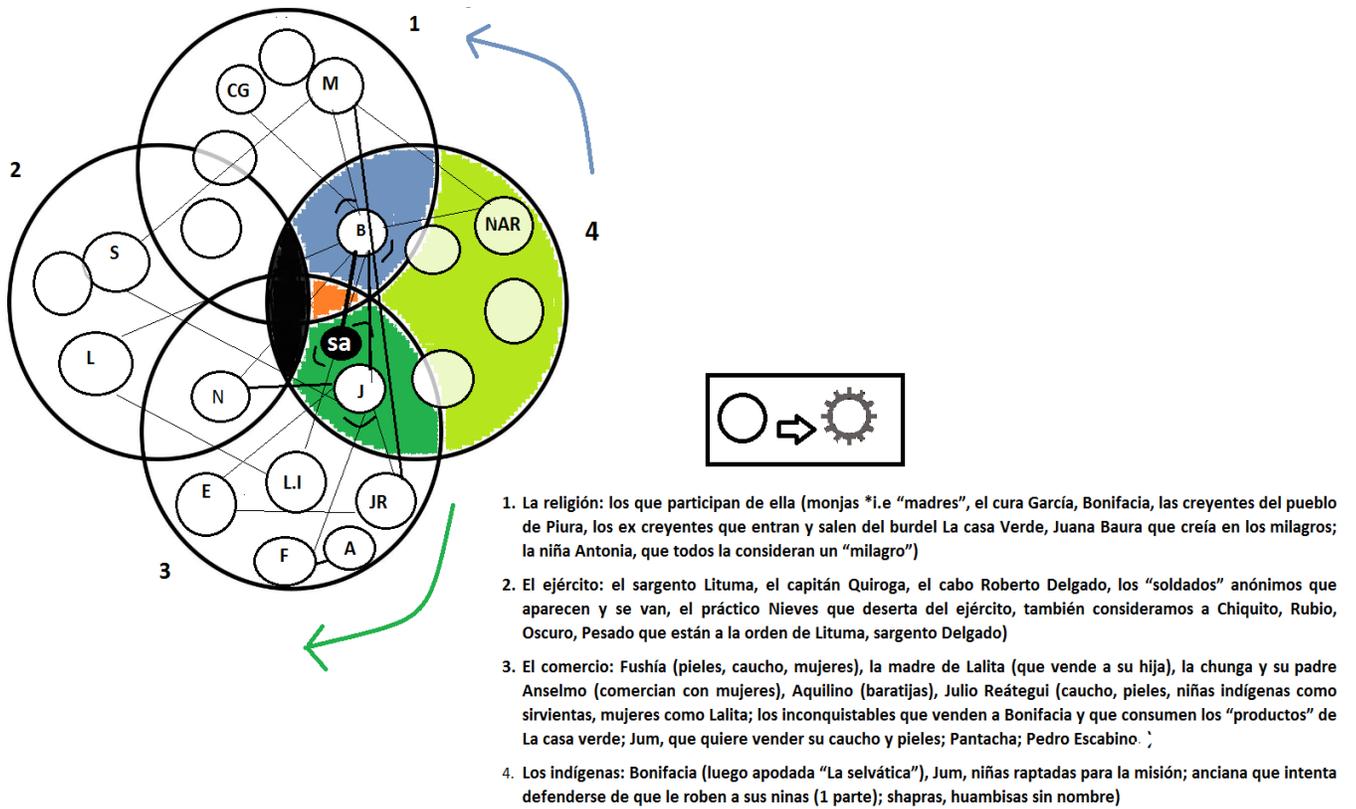
Lo que Moraña sostiene, como la mayoría de los críticos que elaboran sobre el trabajo de MVLL, es una crítica que liga, que conecta los textos literarios con su autor, es decir, que conecta, como diría Vich, lo representado con quien representa, o dicho más simplemente, que conecta los significados con sus agentes. Así, si hemos entendido correctamente, Moraña elabora su crítica a

partir de la premisa previa de que es necesario recuperar las conexiones entre el contenido interno del texto y sus condiciones de producción. Nosotros partimos de una premisa previa distinta: creemos que la novela nos permite –le permite al lector– crear espacios de duda, espacios donde el lector puede preguntarse sobre la identidad del otro y sobre la representación particular que tiene en esta obra cuestionando al mismo autor. Son innegables algunos rastros violentos que deja MVLL en esta obra. Los aguarunas hablan en “una tormenta de sonidos” (13), “gruñen” como si fueran animales (38) y algunos niños tienen en su cabellera miles de piojos, así como en su cuerpo demuestran una terrible desnutrición, pareciendo, a decir del narrador, “diminutos basurales” (54). No obstante, todas estas descripciones chocan con la larga e importante participación de Jum, con su orgullo, con su voz. Del mismo modo, se cruzan con los movimientos claros y certeros que tiene Bonifacia y la selvática para marcar de algún modo, su agencia.

Concordamos con la importancia de leer textos conectando sus significados con sus agentes, pero esta lectura, repetitiva y casi mecánica, agota las posibilidades de ver en un narrador talentoso como MVLL, y más importante aún, elimina otras posibilidades que pueden enriquecer de alguna forma la perspectiva sobre una realidad que excede la ficción en muchos sentidos. ¿Por qué no leer *LCV* y su estructura, o mejor aún, el movimiento en ella, que definimos -desde ya- como líquido, desde la importancia de los actores indígenas? ¿Por qué no ver el protagonismo de los indígenas de esta obra? ¿No es una lectura (re) subalternizadora no hacerlo? ¿Por qué la crítica hasta ahora no ha visto en la complejidad de la estructura y del movimiento de esta novela una participación clave de los sujetos indígenas? ¿Por qué los indígenas en esta novela no pueden ser

algo más que un foco de burlas? ¿Acaso depende todo necesariamente del narrador? Nos interesa proponer una forma diferente de leer esta novela y diferente de entender la participación de los sujetos indígenas, creemos que es solo a partir de la desfamiliarización que se puede, al menos potencialmente, encontrar un camino distinto para eliminar la violencia hacia los amazónicos. Dicho de otro modo: creemos que es solo a través de caminos distintos que podemos llegar a lugares distintos de los llegados hasta ahora. Esperamos responder de alguna manera a algunas de estas preguntas en el siguiente subcapítulo.

## 4.4 EL “OTRO” MOVIMIENTO A TRAVÉS DEL SISTEMA PRIMARIO Y EL INTERNO



**Figure 8:** Esquema del movimiento de *La Casa Verde*

A través del siguiente gráfico quisiera explicar nuestra propuesta y su objetivo. Primeramente, los cuatro diagramas de Venn y sus subconjuntos representan *dos sistemas*

dialogantes sobre los cuales entendemos la estructura de la novela: al primero –los diagramas de Venn– lo llamaremos “primario”, y al segundo, los subconjuntos que tienen letras, “interno”.

Respecto del primario, cada número representa una *dimensión* que recrea la novela: como se muestra en la leyenda, el conjunto “1” es la dimensión religiosa y por ello, alberga a los personajes que están relacionados con ese tema. Estos los podemos ver representados con sus iniciales y encerrados en un subconjunto. Es el caso de “CG” que es el Cura García” o “M” que significa “madres”<sup>90</sup>, nombrando así a las monjas de la misión. El conjunto “2” representa la dimensión militar de ahí que incluye a Lituma (“L”), los soldados de la guardia civil (“S”), y Nieves (N) que es el práctico que traduce y guía a los soldados por la selva. Sucede lo mismo con los demás conjuntos: el “3”, que representa la dimensión económica o comercial, engloba subconjuntos, es decir, personajes, tales como Fushía (F), Anselmo (A), Aquilino (A), Escabino (E), JR (Julio Reátegui) y el “4”, la dimensión que agrupa a los indígenas, demuestra sobre todo a Jum (J) el curaca aguaruna, Bonifacia (B) luego apodada “La selvática” (sa) y las niñas raptadas de la misión (NAR).

Aunado al sistema “primario”, el segundo, que llamamos “interno” funcionará *a través* del primero, y su dinámica es parecida al juego del billar: un taco (o narrador) golpea una bola (o un personaje) y eso produce más choques, o diríamos más tramas, y más conexiones entre ellas. En

---

<sup>90</sup> Por supuesto faltan incluir otros personajes, y con ello, otras iniciales; no obstante, incluimos las que nos parecen relevantes para nuestro análisis.

este segundo sistema, el interno, los subconjuntos o dicho de otro modo, los personajes, actuarán como micro-engranajes de un macro-sistema, es decir, del sistema primario (1, 2, 3, 4). Ambos sistemas se moverán dependiendo de los golpes que dé el “taco” o novelista. Así, las relaciones entre los personajes están en constante movimiento, y los personajes en sí mismos también, por ello es que sostenemos primeramente, que el *movimiento* es el protagonista que organiza y que informa -da forma- a esta novela. No obstante, sostenemos esta premisa con una variante: los golpes principales de la novela se sostienen en (dos bolas o) personajes principales: los indígenas, Jum y Bonifacia. Dicho de otro modo, el movimiento en esta novela *necesita* de los sujetos indígenas para fluir de la forma compleja y rica que toda la crítica ha reconocido. De esta forma, proponemos reconocer la importancia de la presencia aguaruna en la obra a un nivel estructural.

Así las cosas, creemos que el narrador necesita golpear dichas “bolas” o, en otros términos, activar dichos personajes, para producir más relaciones complejas y más cambios radicales en la novela. Entre ellos, el cambio de geografía. Este sería inútil o incomprensible, si no existiera Bonifacia, y más aún, si ella no se hubiera casado con Lituma. El movimiento en la novela es complejo porque el sistema macro, es decir, los conjuntos, se mueven como lo hacen los planetas en un sistema de rotación y traslación, del mismo modo, los personajes (o subconjuntos) que están dentro de estos planetas, se mueven y generan lazos, vínculos, que los representamos en el gráfico a modo de líneas. Así, la flecha curvada azul representa los cambios iniciales, al menos, hacia donde se inclina Bonifacia, saliendo de la dimensión netamente indígena hacia la religiosa, y la

flecha curvada verde representa los cambios del lado de Jum, que saltan de la dimensión indígena para mezclarse con la económica/comercial.

Por ello, Jum y Bonifacia están en intersecciones, como vemos en el gráfico, ellos tienen una naturaleza liminal de comienzo a fin en la obra, siempre se encuentran en un límite entre una dimensión y otra estableciendo relaciones (“chocando” como bolas de billar) entre unos y otros personajes. De otro lado, aunque nuestro esquema no llega a demostrarlo gráficamente, ambas flechas, la azul y la verde, tratan de visibilizar dos formas distintas de movimiento que suceden de modo unísono en la novela: Bonifacia se mueve, o salta, de dimensión en dimensión todo el tiempo. Pasa de una geografía a otra, salta de la dimensión religiosa a la militar, de ahí a la comercial, luego establece un nexo entre ambas, y se mantiene como bisagra entre estas. Jum, si bien no salta entre todas estas, se mantiene entre las dimensiones indígena y comercial todo el tiempo, y promueve pequeños y significativos intercambios y movimientos entre los personajes que tienen que ver en estas dos dimensiones.

En esta línea, las intersecciones de una y otra dimensión (o conjunto) podemos leerlas de la siguiente forma: si bien los capítulos comienzan con una trama que privilegia, por ejemplo, la dimensión indígena (personajes, geografía, problemáticas), a la vez, es posible que esté dialogando con dimensiones específicas que lo trasciendan, como las económicas o de comercio, de tal modo que estas dos dimensiones se den casi al unísono. Este efecto lo graficamos en una “intersección”. Véase por ejemplo el comienzo de la novela en la que la guardia civil acompaña a las monjas a atrapar niñas indígenas. Esta unión de dos fuerzas, o de dos representantes tan claros lo

representamos como intersecciones: el conjunto 2, que son los militares, se intersecta con el conjunto 1, que es el religioso. Esta unión se mantiene a lo largo de la obra ya que la guardia civil siempre obedece y acompaña a las monjas en sus cacerías “civilizadoras”. De otro lado, es indesligable la dimensión 1 (religiosa) de la 4 (indígenas). Entre estos se produce una simbiosis necesaria, que, con los años, aunque la novela no lo cuente, se fortalece. Así, por ejemplo, la *Historia secreta de una novela*, narra cómo con los años las cacerías de niñas indígenas se hicieron innecesarias ya que los mismos padres llevaban a sus hijas a las misiones al notar la utilidad y provecho del idioma español. Así, aunque la novela no explora estos cambios, nuestro gráfico intenta demostrar lo imposible que es desligar las cuatro dimensiones que hemos llamado también “conjuntos”.

Además de las intersecciones, quisiéramos mencionar otra distinción en nuestro sistema interno: como es notorio, Bonifacia (“B”) está “atada” o “vinculada” al subconjunto “la selvática” (“sa”), y también a Jum (“J”). El subconjunto “sa” visibiliza la nueva identidad de Bonifacia, digamos, su identidad contaminada, de ahí que la hayamos sombreado enteramente. Con “contaminada” nos referimos a que si siendo indígena había sido vista como un sujeto abyecto<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Rocio Silva Santisteban en su libro *El factor asco* retoma el concepto de lo abyecto de Kristeva. La autora señala lo siguiente: “En términos de Kristeva, la abyección es una fuerza externa que se impone, desde su perturbadora posición, como un espacio sin significación que arremete contra el yo. Esta fuerza es, a su vez, repulsiva y atractiva” (44). En esta línea, lo abyecto es algo que produce desprecio pero al mismo tiempo, deseo. Así, Bonifacia es un sujeto abyecto al ser entendida como un sujeto excluido, rechazado, pero al mismo tiempo, deseado.

Así, en su paso a la costa esta condición se ensombrece aún más al haberla mantenido en la prostitución más que por ser aguaruna, por ser una mujer selvática. Es decir, por su mera procedencia. Si observamos su movimiento en nuestro gráfico, además de su cambio identitario, Bonifacia ha pasado de una intersección a otra, de la religiosa/indígena, a la económica/indígena, de tal forma que son sus “saltos” de una intersección a otra lo que producen cambios de dirección en la(s) trama(s). Señalemos algunos de ellos. Quizás el cambio más notorio es la ausencia de las monjas y de sus misiones a partir del traslado de Bonifacia a Piura. Es decir, es *solo* cuando Bonifacia se casa y se marcha a Piura que la dimensión religiosa comienza a ser dejada de lado. Así, ya no aparecerán más las monjas en el relato, las misiones civilizadoras dejarán de tener importancia, y esto no significa o da a entender que estos eventos dejen de suceder en el contexto que coloca MVLL sino que *al salir* Bonifacia de Santa María de Nieva y al alejarse de las monjas, estas dejan de cumplir su función en la obra: mostrar *a través de* Bonifacia los estragos y contradicciones de la imposición religiosa en la Amazonía. Otro de los cambios que suceden a partir del traslado de Bonifacia a Piura es que es a partir de este que se conoce la segunda identidad del Sargento. Es decir, es necesario que Bonifacia llegue al barrio mangache para que los inconquistables, sobre todo, Josefino, tengan un protagonismo en la obra, ya que a pesar de constituir una trama en la novela, Josefino, por ejemplo, solo aparece en la obra cuando seduce a Bonifacia y cuando es golpeado por haberla seducido. Ni antes ni después de esto es necesario en la obra. Del mismo modo, el resto de inconquistables dependen de Bonifacia en varios sentidos: por un lado, dentro de la novela, ella los mantiene, y por otro lado, sin ella, no tendrían mayor

historia que los una al burdel La Casa Verde. Así las cosas, ellos dependen a diversos niveles de Bonifacia y, lo importante de esto es que ella tiene consciencia de esto. Por ello, suceden este tipo de diálogos:

–Porque yo también soy selvática– dice ella y lanza una mirada orgullosa a su alrededor– porque éramos paisanos.

–Te estás haciendo la burla de nosotros, *recogida*–dice Lituma

–*Recogida pero bien que te gusta mi plata– dice la Selvática– ¿Mi plata también te parece recogida?* (374, énfasis nuestro)

Queda claro en esta cita que la Selvática no solo contesta, es decir, no solo tiene voz y la hace escuchar, sino que “pone en su sitio” a quien la ofende, Lituma. Ella, al mantenerlo, tiene una autoridad superior a la de él: tiene dinero, y tiene consciencia de lo que esto implica y el poder que le da. Otro personaje que, como Bonifacia, tiene una naturaleza liminal y con ello, una poderosa fuerza movilizadora de espacios y acciones, es Jum, el cacique aguaruna. En nuestro esquema lo hemos situado en la intersección de dos esferas, la indígena y la comercial/económica, ya que desde un comienzo, hasta el final de su participación en la novela, su conexión con los demás personajes se enmarca en la demanda de un comercio justo. Asimismo, en nuestro gráfico, Jum está “atado” a Bonifacia (“B”) ya que la novela inicia cuando ambos son separados por las monjas y la guardia civil, y la relación entre ellos se mantiene muy sutilmente encubierta a lo largo de la novela: ella pregunta por él, y Jum la busca, pero nunca queda claro el vínculo entre ambos. Así,

es su separación forzosa y la imposibilidad de su reencuentro lo que genera movimientos en los dos sistemas que hemos propuesto: el interno y el primario.

Como hemos comentado anteriormente, Jum no genera cambios *entre* las dimensiones (1, 2, 3, 4) pero sí *entre los subconjuntos*, es decir, entre los personajes. Así, Jum motiva desplazamientos internos de los personajes. Por ejemplo, ayuda a Lalita y Nieves a que huyan de Fushía, un comerciante con el que había tenido negocios con el fin de traicionar a los barones del caucho que lo habían torturado. Jum también colabora con Fushía, le contacta y traduce con los huambisas<sup>92</sup>, para que estos le vendan pieles y caucho, y para que también le ayuden a hacer su casa en la selva. Jum, el cacique, es quien se mueve con Fushía *dentro* de la selva, por diversos ríos y diversos claros de bosque que aparecen en una geografía intrincada, siempre, claro, en búsqueda de árboles de caucho y de indígenas que le puedan vender pieles y le puedan servir de aliados. Así las cosas, Jum, como el traficante Reátegui, mueve el comercio *dentro* de la selva, pero traslapadamente, por ello es castigado. Su castigo responde a proponer un comercio más amplio y justo (una cooperativa) y salir de la oscuridad y abuso. Si Jum no propusiese una cooperativa una gran parte de la novela no existiría y una gran parte de los personajes perderían su función en la trama, por ejemplo, la guardia civil y el mismo Julio Reátegui, quien aparece en la novela, realmente, por la tortura que le propaló a este. Así, aunque Jum no consiga salir de Nieva

---

<sup>92</sup> Nos hemos referido a ellos en el capítulo anterior como “Wampis”; de hecho, ya unidos a quienes pertenecen a su familia lingüística: “awajún-wampis”

ni consiga llegar a Iquitos y menos aún a Lima, es la verbalización de su aspiración, es su intento de formar la cooperativa, lo que motiva a que los demás personajes se muevan entre sus dimensiones o salten a otras, sea para detenerlo, sea para castigarlo, sea para humillarlo, sea para evitarlo. Así por ejemplo, Julio Reátegui viaja para verlo y torturarlo, el cabo se esconde y acepta la injusticia que le cometen y luego de esta, desaparece de escena. Todos los soldados tienen especial interés en él y en su desaparición. Así las cosas, tal como Bonifacia, Jum “mueve” a los demás personajes y a los micro-espacios también.

Ahora que hemos explicado las relaciones y los significados de los subconjuntos en nuestro sistema, aquellos que funcionan como las bolas en el juego del billar, permítannos explicar la importancia y pertinencia de las cuatro dimensiones que los contienen. Cada *dimensión* (1, 2, 3, 4) señalada está marcando una arista sobre la cual se ha construido a la Amazonía, así, desde sus inicios como República en 1821, hasta el día de hoy, son sobre todo cuatro actores los que han delimitado la forma como se ha entendido la Amazonía peruana: la religión, la milicia, el comercio (o la economía) y la presencia indígena. Cada uno, por sí mismo, o interrelacionado con los demás, ha marcado la complejidad –con la que *no* se ha pensado, sino que se ha intuido y en ello, se ha distorsionado– la historia de la Amazonía inserta a contrapelo en la historia nacional peruana. Por ello es que en nuestro sistema *intersectamos las cuatro dimensiones*, porque es la intersección de todas ellas la que nos propondría una *representación* de la Amazonía por lo menos entendible o aprehensible en el universo de esta obra y por metonimia, creemos, en buena parte de la historia peruana. Creemos entonces, que solo pensando la Amazonía como una intersección móvil entre

cuatro dimensiones complejas además, construidas sobre diversos subconjuntos que se relacionan de modos complejos y con relaciones bilaterales y en muchos casos múltiples también, que en todos los casos *necesita* de la presencia indígena como un rol protagónico en todas estas dimensiones, es que podríamos aproximarnos a una versión más “verdadera” (o desfamiliarizadora) de lo que “es” o “significa” la Amazonía y las relaciones de poder que en ella se tejen y la importancia de la presencia indígena en ella.

Así las cosas, veamos más de cerca las dimensiones y el lugar de la Amazonía y de los indígenas en ella. Comencemos explicando el conjunto “1”: la iglesia<sup>93</sup>. La presencia de la iglesia, y de la religión en la Amazonía ha permeado no solo su historia, sino la forma como se le ha visto. Si bien a través de las monjas se intenta proponer a la religión como un espacio de modernidad en el que se inculcan valores cristianos (por ejemplo, el pudor, entiéndanse el no andar desnudos), además del idioma castellano y la alfabetización, es importante enfatizar que MVLL no propone la religión como un arma que brinda conocimiento y, por ende, un nuevo paradigma de “indigeneidad” (i.e líderes indígenas educados como propondría Greene en *Customizing Indigeneity*). El novelista, aunque propone un líder –el caso de Jum–, su liderazgo y carácter no

---

<sup>93</sup> Desde un punto de vista histórico, esta dimensión ocupa un espacio importante, ya que quienes llegaron a la Amazonía fueron, desde un inicio, los curas de las órdenes jesuitas, franciscanas y agustinianas. Ellos fueron quienes armaron misiones para cristianizar y educar a los indígenas. El p. Jesús San Román, historiador de la Amazonía, denomina “Período Misional (1542-1769)” al momento donde se lleva a cabo la evangelización y cristianización en el Perú. En el Perú, la primera vez que ingresan los franciscanos fue en 1622, luego, los jesuitas en 1636.

depende de la educación propuesta por la iglesia. Así, el novelista deslinda ambas influencias (religión/educación) para darle una mayor agencia al indígena mismo y a sus decisiones por fuera de ambas propuestas. En el caso de Bonifacia es más complejo, ya que ella tiene un nexo mucho más cercano a la iglesia en tanto ha sido criada por monjas; no obstante, el momento en el que ella adquiere señas más claras de tener un “poder” más visible en la obra es cuando más alejada está de la iglesia y de los dogmas religiosos. Desarrollaremos esto en detalle en el acápite destinado a ella y a su conversión en “la Selvática”. Mientras, vale señalar que la presencia misionera en la Amazonía no tendría sentido desde sus inicios hasta la actualidad (que por cierto, es mucho más abundante que en sus comienzos) si no fuera por la presencia de los seres que *necesitan* de la conversión: los indígenas.

Explicemos ahora el conjunto “2” y el “3” y su relación y pertinencia con la presencia indígena en la obra. El segundo conjunto al que hemos llamado “ejército” nos refiere a una forma “sutil” de hablar de la presencia del Estado en la Amazonía. La presencia del ejército, es decir, de los militares en la Amazonía, es vital ya que, por un lado, los indígenas mayores de 18 años suelen ser entrenados en comandos especiales para participar en los combates limítrofes. Véase por ejemplo el conflicto del Alto Cenepa, sucedido en 1995 entre Perú y Ecuador, en el que fueron los awajún y wampis los que tuvieron que defender las fronteras peruanas contra los indígenas también

awajún, wampis, y shuares de Ecuador<sup>94</sup>. Véase también el carácter estratégico de algunas de las zonas amazónicas, como Iquitos, que tiene la mayor extensión de fronteras internacionales, razón por la que cuenta con puestos y guarniciones de las tres fuerzas armadas (aérea, marítima y terrestre). Es sobre todo por los enfrentamientos limítrofes, sea con Ecuador, sea con Colombia, que el Estado proporciona a los indígenas de armamento, uniformes y preparación. Pero también, es el mismo el Estado el que envía otras tropas a paliar protestas en la Amazonía, sean estas pacíficas o no. En la obra, la presencia de los soldados en la Amazonía es *necesaria* para apoyar

---

<sup>94</sup> Un artículo muy relevante para discutir el tema del conflicto Peruano-Ecuatoriano del año 95-94 dado en el Cenepa, desde la perspectiva indígena awajún-wampis y shuar, es el de Shane Greene, titulado “Tiwi’s Creek: Indigenous Movements for, against and across the contested Peruvian Border” (2008). En este artículo Greene retoma los conflictos entre ambos países, pero al mismo tiempo, la forma como los grupos indígenas confrontaron sus propios problemas limítrofes. Interessantemente, Greene decide desmontar los conflictos entre “naciones” o pueblos jivaros awajun, wampis y shuar) a través de los propios nombres de los lugares en disputa. Como él señala: “Borders –just like names– really do matter” (246). No obstante, además de elaborar un detallado análisis de la relevancia de este conflicto para los indígenas de esa zona, Greene retoma un comentario de Frederica Barclay sobre el patriotismo de los awajun-wampis que pelearon contra sus propios hermanos en este conflicto. Lo cito: “As Barclay (1999) notes, this results in an interesting irony. (...) That “savage” warrior spirit for which the Jivaroans became infamous – indeed that masculinized “wild Indianness” conveyed through the very term “Jivaro”- was no longer a justification for the state’s need to “civilize” them. Instead, their very history of “incivility” emerged as geo-politically useful to the project of national civilizations: an historical conjuncture capable of even redefining these indigenous savages as national heroes, of brave Indian warrior acting as loyal defenders of *la patria*” (238, énfasis en el original). Esta paradójica conversión del salvaje incivilizado en guerrero heroico y luchador por la patria, es una forma de manipulación de las representaciones de los awajun-wampis. Los terribles “reducidores de cabeza”, de pronto son leales defensores de la patria. Huelgan los comentarios sobre la ironía detrás del gesto de manipular las representaciones de los indígenas amazónicos con plena consciencia de ello por parte del gobierno.

las misiones católicas o para apoyar los proyectos del gobierno. Así, la presencia de los militares siempre se relaciona a funciones disciplinarias y, por ello, de civilización. No obstante, en la obra es relevante señalar que si bien los soldados *no* eran indígenas, su relación con estos era directa. Es decir, si se unían a apoyar a las misiones católicas era porque estas *tenían que* atrapar a las niñas indígenas, y si apoyaban a la autoridad del Estado, representada en el gobernador Julio Reátegui, era porque necesitaban convencer a los indígenas de que les vendan a tal o cual precio la goma. Dicho de otro modo, es *por* la presencia indígena que los militares son necesarios en la Amazonía, así, cuando se deja de hablar de las correrías a las niñas indígenas, se deja de hablar de los soldados. Lo mismo cuando se deja de hablar de la cooperativa y de la necesidad de negociar con los indios: automáticamente, se deja de hablar de los soldados en la selva y se pasa a la costa y a las tramas ahí acontecidas. No obstante, se establece un lazo más entre los soldados y los indígenas: estos también les roban pieles y caucho, dicho de otro modo, evidencian la importancia de la dimensión “3” en la obra, que es la que se refiere al comercio, al flujo del dinero en la novela.

Esta dimensión no se remite únicamente a un determinado grupo de personas, como los caucheros, sino que podemos verla también en las monjas, que comercian casi “sin darse cuenta”, con los cuerpos de las niñas al entregarlas para que trabajen como sirvientas en la ciudad. También en la figura del Estado, representada en Julio Reátegui, que hace lo mismo con estos cuerpos, al recibir a estas niñas y repartirlas a uno y a otro “amigo”. Este mecanismo en el que se espera insertar a las niñas en la sociedad occidental termina por incluirlas en un nuevo margen, ya que se las encuentra trabajando en burdeles, colaborando con la economía subterránea de las ciudades.

Así, los mismos integrantes del ejército, como Lituma, que es el caso emblemático, acaba comercializando con el cuerpo de Bonifacia y de hecho, acaba viviendo de este. Pero no solo ellos, Aquilino, que vende todo tipo de artilugios (telas, espejos, ternos, vestidos, etc.) en su pequeño barco a los indios, o Fushía, un mercader tráfuga que se dedica a vender y comercializar todo lo que encuentra: niñas, mujeres, pieles, caucho, etc., también encarga de negociar con los indígenas. Así las cosas, queda claro que, en un primer nivel, es indesligable la forma como se ha incluido a los indígenas con el comercio y como ellos mismos se incluyen en este. El caso emblemático es el de Jum, que quiere poner una cooperativa indígena. De otro lado, es necesario mencionar también la vinculación de esta dimensión o conjunto, con la siguiente, que es la número “4”, y que es la que hemos nombrado, a falta de un mejor nombre, “indígena”.

Este último conjunto se refiere a la presencia y a la participación de los indígenas en la obra. Si bien es cierto que hay algunos indígenas que no tienen nombre y que solo aparecen en algunas escenas, como las dos niñas indígenas que abren la novela, o las mujeres indígenas que eran raptadas y violadas por Fushía, o los huambisas que lo ayudan a construir su casa en un claro del bosque, en general, los indígenas anónimos no son del todo pasivos y sin agencia, sino que colaboran a mostrar una representación más compleja. Así, por ejemplo, las dos niñas que fueron raptadas al inicio de la novela, logran escapar de la misión, y manifiestan claramente su resistencia al sistema religioso. Demuestran conocer al Uno que los quiere “domesticar” o cambiar. Del mismo modo los huambisa que ayudan a Fushía discuten con él, no se dejan mandar si no que le dejan claro sus temores y protestas. Intentamos visibilizar con esta dimensión una participación

relevante de los indígenas que no es autónoma, es decir, que ha sido *afectada* a diversos niveles por las dimensiones anteriormente mencionadas.

Así las cosas, todas las relaciones mencionadas entre las dimensiones (1,2,3,4) nos muestran una Amazonía constituida por flujos de poder entre las cuatro dimensiones: la religión apoyada por la milicia para cazar indígenas, y comercializar con ellos, y los mismos comerciantes que también necesitan de la milicia para llegar a otro grupo de indígenas, y que coquetea, de algún modo, con la religión para obtener niñas-sirvientas, y finalmente, los indígenas, que pasan de dimensión en dimensión proponiendo en cada intersección dinámicas de resistencia o nuevas formas de relacionarse en la que se muestran como actantes básicos y necesarios. Finalmente, puede llamar la atención en mi esquema la ausencia de una dimensión estatal. Digamos, la ausencia de una quinta esfera o conjunto que represente al Estado. Con esta falta no arguyo a una ausencia absoluta del Estado en la selva, sino a una presencia, por decir lo menos, traslapada, es decir, a veces, encubierta tras el rostro de las fuerzas militares, a veces, tras el rostro de los proyectos evangélicos (específicamente, el ILV), otras veces, actuando como comerciantes de indígenas y caucho; y finalmente, negociando o expropiando directamente a los indígenas. La presencia del Estado en la novela no es claramente definible, sino que muta y puede estar representada por la milicia como por la religión, y también en la presencia de algunos comerciantes que también ocupan el cargo de gobernadores, como Julio Reátegui. En todo caso, al menos en la novela, lo que sea referido al Estado siempre es tratado con cierta burla que invita a la crítica.

Hemos señalado y desarrollado la pertinencia y necesidad de la presencia indígena en esta obra desde dos aristas estructurales, la primera que hemos llamado sistema “primario”, y la segunda, que hemos llamado sistema “interno”. El segundo funcionará *a través* del primero, y como hemos desarrollado desde la participación de Jum y Bonifacia, sus dinámicas son parecidas al juego del billar: un taco (o narrador) golpea una bola (o un personaje) y eso produce más choques, o diríamos más tramas, y más conexiones entre ellas. Estos dos personajes son necesarios para producir tensiones, tramas, dramas y para producir saltos de un lugar a otro. De otro lado, con Bonifacia y sus saltos entre geografías e identidades, podíamos ver cómo las relaciones entre las dimensiones (1, 2, 3, 4) son *necesarias* y complejas. Así las cosas, hemos tratado de demostrar en primer lugar, cómo las relaciones entre los personajes están en constante movimiento, y cómo los personajes en sí mismos también, por ello es que sostuvimos, por un lado, que el *movimiento* es el protagonista que organiza y que in-forma -da forma- a esta novela. No obstante, con nuestro sistema intentamos visibilizar que los indígenas amazónicos no son personajes “secundarios”, ni mucho menos poco importantes o innecesarios en la totalidad de esta compleja trama y estructura. Dicho de otro modo, el movimiento en esta novela *necesita* de los sujetos indígenas para fluir de la forma compleja y rica que toda la crítica ha reconocido. Así, si bien hemos demostrado que ellos son necesarios para sostener la tensión y para crearla -en muchos casos en esta novela- y en diversos niveles de realidad que la novela se apodera, queremos ahora demostrar que las desfamiliarizaciones en esta novela no provienen de los militares, ni de los religiosos ni mucho menos de los miembros del Estado, sino de los sujetos indígenas, específicamente de Jum y

Bonifacia. Atendamos entonces lo que llamamos metafóricamente “movimientos íntimos”, es decir, a la relevancia de los dos indígenas mencionados y a la forma como ellos revuelven y remueven la estructura y la arquitectura de esta *Casa*.

## 5.0            **CAPITULO 4: LOS “MOVIMIENTOS ÍNTIMOS” DE JUM Y BONIFACIA O EL TRIUNFO DEL INDÍGENA EN LA CASA VERDE**

### 5.1 INTRODUCCIÓN

Este capítulo puede considerarse una continuación del anterior, o, en su defecto, un texto que dialoga a diversos niveles con el capítulo que le precede. Para postular la hipótesis que este defiende, primeramente recordemos el funcionamiento de los dos sistemas dialogantes sobre los cuales sostenemos la estructura de la novela que nos interesa, *LCV*. De los dos, el que llamamos “primario”, se refiere a las cuatro dimensiones ya mencionadas (la religiosa, económica, indígena y militar). Este sistema lo señalamos con los números naturales (1, 2, 3, 4), en el que cada uno refería a una de las dimensiones que hemos comentado previamente. El otro sistema, que llamamos “interno”, alude al movimiento que tienen los subconjuntos que existen dentro de las dimensiones (1, 2, 3, 4) mencionadas. Respecto del sistema “interno”, hemos descrito su funcionamiento a través de la metáfora del juego del billar en el que un taco (el narrador) golpea bolas (en nuestro caso, dos: Jum y Bonifacia) para permitir que choquen con otras (más personajes), de tal modo que al conectarse unas con otras, léase, unos personajes con otros, se producen más tramas y

problemáticas que enriquecen y complejizan la novela. Explicábamos así, desde nuestro diagrama, la complejidad estructural de la obra y la relevancia que tienen los sujetos indígenas en ella. Nuestro objetivo central fue explicar que la complejidad de la estructura de *LCV* descansa en el protagonismo de los sujetos indígenas, sobre todo de Jum y Bonifacia ya que hablar del movimiento en esta obra a nivel estructural, como lo hemos propuesto, es decir, a nivel de dimensiones y a nivel de interacciones entre personajes, depende de cómo estos dos personajes se muevan dentro de la obra. las relaciones de poder que se tejen en ella y la importancia de la presencia indígena. Así las cosas, intentamos mostrar gráficamente que los personajes indígenas actúan como una bisagra entre las cuatro dimensiones, o, como las dos bolas que en el juego de billar necesitaban ser golpeadas para activan los choques, léase, las conexiones y las complejidades entre los demás personajes. Dicho de otro modo, mostramos que sin Jum y Bonifacia es imposible encontrar los niveles de complejidad e interconexión tan mencionadas y estudiadas por la crítica.

Tomando en cuenta todo lo dicho, este capítulo es un acercamiento a los dos protagonistas indígenas de la novela, y a la agencia que ellos tienen, y con ello, a las propuestas que cada uno de ellos brindan sobre cómo repensar la indigeneidad amazónica peruana. Así, este capítulo se enfoca en mostrar aspectos no vistos ni tratados por la crítica de los momentos específicos en los que los indígenas amazónicos proponen desfamiliarizaciones, giros que alteran profundamente las representaciones tradicionales que se tiene de ellos. Para distinguir estos momentos, decidimos nombrarlos como “movimientos íntimos”, aludiendo con ello a los movimientos desarrollados en el capítulo anterior, aquellos que conforman y sostienen el sistema interno, y con ello, gran parte

de la estructura de la novela; no obstante, esta vez enfocándolos desde una posición mucho más transgresora y por ello, oculta, digamos, “íntima”.

Así, mostramos, por ejemplo, cómo la doble consciencia aparece no solo desde acciones precisas, sino también materializada desde la voz de la protagonista, Bonifacia. Con esto, proponemos un enfoque de género distinto al que la crítica en general ha propuesto sobre esta obra, aquel en el que las mujeres siempre son objetos usados por hombres, para demostrar que la mujer indígena es quien propone un profundo cambio en las estructuras de poder, incluso, invirtiéndolas un poco. Del mismo modo, sostenemos que Bonifacia actúa como un prisma que permite ver todas las ideas que se tienen sobre las mujeres amazónicas, no obstante, nos permite verlas no por encarnarlas, sino por contradecirlas. Es decir, ella es el objeto, el prisma, sobre el cual los hombres de la obra descargan sus imaginarios sobre la mujer amazónica y fuerzan a que estos encajen; no obstante, es notorio, como demostramos, que estos nunca llegan a calzar en el personaje. En ese sentido, Bonifacia no solo visibiliza y muestra al lector las construcciones que existen sobre las mujeres amazónicas, sino que logra contradecirlas para entregar al lector una versión mucho más compleja de la imagen que se tiene tradicionalmente y que se propone, novedosamente, de la mujer selvática.

Del mismo modo, proponemos una reflexión profunda sobre Jum, el cacique aguaruna al que la crítica no ha prestado mayor atención como protagonista en esta novela. Al respecto, creemos que, en principio, encarna lo “impensable” de Trouillot, refiriéndonos con esto a un concepto que señala a aquello que no puede ser representado por el Uno, por lo hegemónico, al

desequilibrar completamente su poder y su estabilidad. Sostenemos entonces que Jum es impensable a distintos niveles: a un nivel novelesco, como lo demuestra *LCV* y a un nivel histórico, como lo demuestran las crónicas y entrevistas realizadas al autor, y también como es notorio en su *Historia secreta de una novela*, una conferencia dictada a partir de esta novela. Así, Jum será un personaje liminal no solo por saltar entre las dimensiones (los conjuntos) de nuestros sistemas interno y primario, sino porque vive entre lo “histórico” y lo “novelesco”, problematizando ambos niveles en tanto su agencia se encuentra en ambos planos. De ahí que proponemos una confrontación de ambos discursos (histórico / ficcional) en los que demostramos que, *en ambos casos*, MVLL no puede asimilar, ni controlar lo que está viendo: la agencia indígena en su mayor expresión, la escucha de la voz del Otro retándolo a una representación impensable. Así, ante esta total turbulencia, lo que el novelista entrega, a nivel novelesco, es una denuncia completamente fidedigna sobre la tortura realizada a Jum –evento que inspira esta novela– como una respuesta heroica y digna por parte de este, de tal modo que manifiesta una agencia imposible de negociar o cuestionar.

De otro lado, a nivel histórico, MVLL confiesa que nunca pudo apropiarse de la voz de Jum para elaborarlo como personaje, de ahí que su historia aparezca entrecortada, contada desde otras voces, en fin, contada desde una sorpresa constante. Así, el novelista reconoce, a través de sus personajes “blancos” (como el gobernador Julio Reátegui) que Jum es un indio “impensable”, del mismo modo que reconocerá a través de las entrevistas, crónicas y de su *HSN* que es imposible escribir la voz de Jum, es decir, que es igualmente impensable trasladarlo desde la historia tal cual

lo ha conocido. En estos dos niveles -realidad/ficción- es que apuntamos a visibilizar y a mostrar la potencialidad de los gestos de Jum. Así, creemos que los personajes indígenas de esta novela merecen un lugar en la crítica, ya que ellos y sus formas de enfrentarse o de mostrar los problemas en la novela demuestran que están posicionados en el corazón de las problemáticas actuales por las que atraviesa la Amazonía. Por ello, sostenemos que es solo pensando desde otros lados, es decir, pensando desde lugares no explorados, como la agencia de Jum y Bonifacia en esta obra, que se puede iluminar el problema de la violencia y mejor aún, la posibilidad de detenerla.

## 5.2 “BONIFACIA: CHARAPA<sup>95</sup> TONTA Y ARDIENTE

Como hemos comentado en el capítulo anterior, la vida de Bonifacia está marcada por dos etapas: la primera, alrededor de cuatro años, abarca el período de convivencia y formación con las monjas en la misión del ILV; y la segunda comienza cuando se casa con el sargento Lituma y viaja a Piura. En esta segunda y última etapa, el sargento es requerido en Lima, y durante su ausencia, Josefino, uno de los inconquistables, obliga a Bonifacia a trabajar como prostituta en el burdel llamado significativamente, “La casa verde”. En su etapa como prostituta, su nombre cambia, deja de llamarse Bonifacia y es apodada “la Selvática”. De la primera etapa, nos interesa demostrar

---

<sup>95</sup> Como se llama popularmente a las mujeres de la selva.

como Bonifacia está cuestionando constantemente todas las etiquetas con las que ha podido ser identificada previamente por las monjas y cómo demuestra, por ejemplo, que no es ingenua y que, por ello mismo, tiene una doble conciencia, es decir, sabe que parte de su identidad es *ser* indígena, y que esto implica una mirada, un juicio, del Uno. Bonifacia elabora sobre esta mirada castrante y deja oír lo que llamamos, *la voz de la doble conciencia*.

Al mismo tiempo, lo que visibiliza Bonifacia no es solo su diferencia, sino el desequilibrio en las monjas, la inestabilidad, la fragilidad del Uno, ya que al ver que ella *no es* lo que pensaban, las monjas se decepcionan y tratan de *sacarla* del lugar que ella problematiza: el lugar civilizador de quienes no necesitan ni buscan ser civilizados. O dicho de otro modo, la novela describe la decepción de las monjas pero, entre líneas, leemos una decepción mucho más tajante e intensa ya que Bonifacia, a través del gesto de liberar a las niñas de la misión, ha cuestionado su lugar en esta y el lugar que las monjas como “civilizadoras”. Bonifacia está proponiendo no solo que no es necesaria una civilización para los indígenas, sino que ellos pueden elegir, y pueden proponer algo diferente, como comenta Bonifacia: la libertad. Es el gesto, es la capacidad propositiva, lo que las monjas niegan, es lo que no pueden reconocer.

De otro lado, en la segunda etapa de la vida de Bonifacia, -cuando es apodada “la Selvática” y se dedica a la prostitución-, ella encarna y permite *ver* el paradigma que se ha construido de la mujer amazónica a pesar de que ella, en sí misma, lo está negando constantemente. Es decir, la Selvática sigue siendo, en gran parte, como la conocimos en su etapa en la misión, la diferencia es que ahora atendemos a la mirada de los hombres piuranos sobre ella. De esta forma,

aunque Bonifacia -ahora “la Selvática”-, no da señas de ser particularmente libre o dispuesta al juego erótico, aparece construida desde una hipersexualización. En esta mirada normalizadora y colonialista, Bonifacia es construida como una “charapa caliente”, como llamaría Alberto Chirif a la imagen que el imaginario nacional peruano ha construido sobre la mujer de la región amazónica. Lo que sostenemos es que la Selvática es como un prisma que permite ver las imágenes que se han construido sobre las mujeres indígenas y sobre las mestizas, mezclándolas para proponer finalmente la “idea de la mujer de la selva”. Esta “idea” sostiene que estas –las mujeres de la selva– tienen una “sexualidad exuberante, y son capaces de satisfacer las más altas exigencias masculinas” (Paredes, 19) y “además estarían dispuestas al juego erótico con liberalidad” (Chirif, 64). De esta manera, no importa tanto *fuera de la selva* si ella es o no mestiza, lo que importa es que *proviene* de la selva. Así, aunque Bonifacia proponía trabajar como sirvienta, o como bordadora, y buscaba soluciones para paliar su abandono y desempleo, la única salida que le dieron, y a la que la obligaron por comida y refugio, fue a la prostitución.

Digamos que los mangaches ven en ella la “idea de la mujer de la selva”, y no quien es ella realmente. Al respecto, intentamos definir también que, “ser de la selva” evoca “ideas de desorden y exceso, características coherentes con la percepción de primitivismo” (Motta, 31), además de que la selva también ha sido hipersexualizada en las geopolíticas de las relaciones de poder en el Perú. De este modo, las dos razones que hicieron que ella sea la candidata perfecta para trabajar como prostituta fueron que provenía de la selva y que era una mujer nacida allá. Es decir, nada que tuviese que ver con una voluntad o deseo personal. Asimismo, además de ver las miradas

*hacia* ella, la Selvática nos ofrece algo más: por un lado, un nuevo uso de la doble consciencia, esta vez para protegerse de posibles agresiones, y, por otro lado, asume cierto control sobre los inconquistables, ya que como ella misma lo dice: su dinero los mantiene. De esta forma, aunque continúa en la prostitución, es una prostituta extraña, que no encaja en los estereotipos festivos que MVLL ha podido emplear, por ejemplo, en *Pantaleón y las visitadoras*. Y quizás, es más extraña aun, porque logra invertir un poco las dinámicas de poder entre ella y sus proxenetas: digamos que, si antes alguno de los inconquistables la golpeaba, ahora ella, de broma en broma, puede golpearlos de vuelta, o hacerlo gratuitamente. Y reírse de ello.

### 5.3 PRIMER MOVIMIENTO ÍNTIMO: “¿VES QUE NO SOY TONTA?”

El capítulo “T” abre con voz de alerta y angustia: “¡Se han escapado, madre! —balbuceó la madre Angélica- no queda ni una sola, Dios mío” (17) La reacción de desconcierto se prolonga y se convierte en confusión, las madres piensan que su sujeto de confianza, Bonifacia, ha sido “robada” por las indígenas: “te robaron las llaves? —dijo la madre superiora. —¡No cambiarás nunca, descuidada! — la mano de la madre Angélica revoloteó sobre la cabeza de Bonifacia—. ¿Ves en que han terminado tus negligencias?” (19). Bonifacia soporta estas humillaciones en silencio, y es justamente su silencio lo que desequilibra y desconcierta más a las madres evangélicas. Ella sabe hablar español y las monjas esperan que se explique, que les diga como así

las niñas se han escapado. Bonifacia, cuyo deber era cuidar a las niñas capturadas, muestra como “sus labios rectos y espesos estaban soldados en una mueca hosca”. De su parte no había agobio ni alteración; no obstante, del lado de las madres, la angustia solo crecía, cito: “—Voy a enfadarme, Bonifacia, te hablo con consideración y *tú como si oyeras llover*—dijo la superiora—¿A qué hora las dejaste solas? ¿No cerraste bien el dormitorio?” (19, énfasis nuestro). Las madres pasan de suponer que Bonifacia ha sido robada a que simplemente no cerró bien el dormitorio.

Por supuesto, entre las posibilidades que barajan, nunca está que Bonifacia haya decidido, por cuenta propia, solidarizarse con las niñas y dejarlas ir. Pensar en esto es imposible. Eso significaría que de algún modo Bonifacia habría entablado algún vínculo con esas niñas y eso no podría ser ya que ellas eran “paganas”, y en teoría, al menos, Bonifacia ya era “cristiana”, es decir, civilizada y por ello, por ejemplo, no podría comunicarse con las niñas. La hipótesis que las monjas mantienen, incluso frente a la visita del gobernador Fabio, que irrumpe el interrogatorio a Bonifacia, es que ha sido un “descuido” de esta. Justo en el momento en el que está el gobernador Fabio escuchando el interrogatorio de las monjas y el silencio de Bonifacia, estas le dicen a modo de explicación resumida al gobernador: “Le robaron las llaves a esta tonta”. Este momento, en el que no solo le quitan la agencia aludiendo a que ella tuvo “descuidos” y no acciones premeditadas, es decir, agencia, sumado al insulto (“tonta”) es lo que desencadena la respuesta de Bonifacia.

Veamos:

*No me digas tonta, mamita* —dijo Bonifacia, los ojos muy abiertos—. No me robaron.

Tonta, tonta rematada —dijo la madre Angélica—. ¿Todavía te atreves? Y no me digas mamita.

—Yo les abrí la puerta —Bonifacia despego apenas los labios—. *Yo las hice escapar, ¿ves que no soy tonta?*

*Don Fabio y la superiora alargaron las cabezas hacia Bonifacia, la madre Angélica cerró, abrió la boca, roncó antes de poder hablar:*

¿Qué dices? —Roncó de nuevo — ¿tú las hiciste escapar?

—Sí mamita —dijo Bonifacia—. Yo las hice. (21, énfasis nuestro)

Se entiende, siguiendo la narración, que las madres mantienen su versión de que Bonifacia fue robada o perdió las llaves de la habitación en un “descuido”, tanto así que cuando ella desdice la verdad que las madres construyen, estas se niegan a aceptar otra posibilidad (“¿Todavía te atreves?”). Las madres no pueden *ver*, no pueden pensar en otra posibilidad. Es en ese momento, que Bonifacia des-vela la realidad, y con ello les demuestra algo más complejo, es decir, que no solo están equivocadas, sino que ella no es lo que ellas pensaban, que la reacción de las monjas se mantiene en suspenso: “*Don Fabio y la superiora alargaron las cabezas hacia Bonifacia, la madre Angélica cerró, abrió la boca, roncó antes de poder hablar*”. Desconcierto. Sorpresa. No solo por lo que ha hecho, sino por la posibilidad de que ellas estén equivocadas de la idea que tenían sobre ella, ya que Bonifacia demuestra que ella “hace” cosas por voluntad propia, por decisiones propias, incluso cuando estas van en contra de lo que las monjas le han enseñado. Dicho de otro modo, las monjas no saben cómo lidiar con la muestra de agencia de Bonifacia, la sorpresa les impide

“suturar” esta sorpresa. De ahí que solo se lean gestos, y luego una pregunta de confirmación, casi como para comprobar lo que está sucediendo. No deja de ser interesante que aun siendo una posibilidad estilística y narrativa que las madres suturen la confesión de Bonifacia, el narrador prefiere darle un protagonismo a la indígena. Las monjas no pueden elaborar un parche que tape la imagen de Bonifacia remeciéndolas y por ello optan por atacar a Bonifacia y decirle todo lo que han hecho por ella. Con esto solo consiguen que Bonifacia les dé la posibilidad de conocer una verdad más sobre ella: que les ha mentado más y desde hace más tiempo. Veamos el fragmento en cuestión:

— ¿Por qué nunca nos dijiste que hablabas aguaruna, Bonifacia? —dijo la superiora.

— *¿No ves como las madres dicen ya te salió el salvaje?* — Dijo Bonifacia

—. *¿No ves como dicen ya estas comiendo con las manos, pagana? Me da vergüenza, madre. (72, énfasis nuestro)*

En esta cita encontramos una metáfora de cómo sería la voz de la doble consciencia ya que Bonifacia responde a la madre superiora por qué no les había dicho que hablaba aguaruna: por vergüenza. Además, en este ejemplo tenemos dos detalles claves. Primero, Bonifacia claramente arguye que no quería que piensen que a ella “se le había salido el salvaje”, con ello, deja entrever que conoce las connotaciones que el concepto “salvaje” tenía para las monjas y con ello, para los “civilizados”. Dicho de otro modo, que ella sabe lo que el Uno (digamos, las madres civilizadas, letradas, educadoras) piensan de las mujeres como ella, es decir, de las indígenas. En segundo

lugar, Bonifacia alude a un detalle interesante para justificar la alusión previa: “¿*No ves como dicen ya estas comiendo con las manos, pagana?*”, este comentario traduce cómo las monjas miran a los indígenas y con ello, cómo miran sus costumbres, de tal modo que comer con las manos es un símbolo de salvajismo y primitivismo. Bonifacia demuestra con estas dos afirmaciones, dos aristas de su pensamiento: por un lado, que conoce lo que piensan de los indígenas, a los que se les reconoce como salvajes, y, por otro lado, como consecuencia de esto, siente vergüenza de comportarse como una indígena. Esto es significativo, pero más aún que lo verbalice (“*Me da vergüenza, madre*”), porque esto no solo justifica que les haya ocultado que hablaba aguaruna, sino que también les haya ocultado otros detalles, como que, por ejemplo, no sentía asco de algunas costumbres aguarunas, tales como sacarse los piojos del cabello y comérselos como un gesto de confianza. Sobre esto, Bonifacia comenta lo siguiente:

—Y después protestas cuando las madres te dicen salvaje— dijo la superiora—. ¿Acaso estás hablando como una cristiana? Y ella también buscaba en sus pelos y *no le daba asco, madre*, y a cada uno que encontraba lo mataba con sus dientes. *¿Asquerosa?, sí, y sería la superiora hablas como si estuvieras orgullosa de esa porquería y Bonifacia estaba, eso era lo terrible madre*, y la paganita se hacía la que le encontraba y le mostraba su mano y rápido se la metía en la boca como si fuera a matarlo” (77, énfasis nuestro)

Como vemos, a través del gesto de buscar y comer piojos, Bonifacia cuenta cómo es que conquistó la confianza de las dos niñas raptadas por la misión de monjas del ILV: básicamente, les demostró que era una de ellas. Les hablaba en aguaruna, y no sentía “asco” de ver como entre ellas se buscaban y se comían sus piojos, y aceptaba, incluso, que le buscaran a ella y se alegraba de ver que se comían los piojos imaginarios que le encontraban. Esta cita, y la anterior, nos permiten observar una parte de lo que MVLL ha construido con cuidado: la psiquis de Bonifacia, lo que en para nuestro trabajo significaría otra de las capas de complejidad en la representación de la mujer indígena.

De este modo, estas dos citas nos permiten afirmar que Bonifacia tiene una consciencia básica o primaria, por llamarla de algún modo, que es lo que le permite determinar “lo propio”, lo aguaruna, y tiene otra conciencia que es a la que Du Bois llama “doble”. Esta es la que le permite sentir vergüenza, es decir, le permite leer como otros ven lo que ella ve como propio (i.e lo que las madres piensan de lo indígena, asemejándolo con “lo salvaje”). En palabras de Du Bois, repitámoslo una vez más, la doble conciencia se refiere a “*this sense of always looking at one’s self through the eyes of the others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness*” (2-3). Teniendo esto presente, Bonifacia no es un personaje plano, y por supuesto, no representa a una indígena simple, sino que, por el contrario, está representando a una indígena que esta alerta de quién y de cómo la mira, y que además elabora sobre esa mirada no solo juicios sino también emociones y sensaciones. En la segunda cita, por ejemplo, Bonifacia y las monjas usan una palabra significativa: “asquerosa”. El

asco es significativo para mediar la imagen que se tiene del Otro, ya que, con ella, demuestra la carga que tiene la mirada del Uno sobre el indígena. Bonifacia no *siente* asco de participar de la costumbre aguaruna de buscar piojos y de comérselos, porque se entiende dentro de esa costumbre y entiende lo que significa para las niñas, en ese sentido se siente parte de ese grupo “salvaje”; no obstante, saberse parte de este grupo y aceptar que no siente “asco”, le produce “vergüenza”. Estar entre esta dicotomía (asco/vergüenza), y moverse entre ambos procesos como un sujeto liminal, es un indicador de que ella no solo tiene y usa una doble conciencia, sino que es esta la que le permite elaborar su defensa sobre por qué liberó a las niñas aguarunas.

La doble conciencia de Bonifacia no pasa desapercibido por las monjas, si antes estas habían manifestado su sorpresa y desconcierto, luego demuestran una emoción distinta. Es pasado los reclamos de las monjas, luego de que estas le recuerdan que le dieron comida, vestido, educación, un nombre, y sobre todo, un dios al cual adorar, que aluden a como era ella cuando recién fue “recogida”. Lo cierto es que, como sabemos desde la primera página, Bonifacia nunca fue “recogida” sino capturada, raptada con violencia y separada de los suyos con violencia y con crueldad. El hecho es que las monjas recuperan diversos momentos de la infancia y llegada de Bonifacia. Al respecto, ella nuevamente demuestra saber “algo” que las monjas no saben. Si anteriormente demuestra saber aguaruna, ahora demuestra saber un detalle de su llegada a la misión: su llegada junto a Jum, y, de hecho, el castigo que le había dado a este Julio Reátegui. Veamos el momento al que nos referimos:

Ya está, ya se le había metido el demonio en el cuerpo, mamita. ¿Qué decía está loca? A ver con qué salía ahora y a Bonifacia la habían traído a Santa María de Nieva con el pagano ese. Las pupilas se lo contaron, *ahora la madre Angélica tenía que ir a confesarse la mentira. Si no se iría al infierno, mamita.*

— *¿Y entonces para que me preguntas, mañosa? — dijo la madre Angélica—. Es falta de respeto y además pecado.*

— *Era jugando, mamita—dijo Bonifacia —Yo sé que te vas a ir al cielo. (74, énfasis nuestro)*

Lo que nos llama la atención no es únicamente que ella sepa algo “más” de lo que las monjas se imaginaban que ella sabía, sino la forma como afirma saberlo de antemano, ya que está invirtiendo un poco la figura que le han enseñado: ahora es la indígena la que les enseña que no se debe mentir so pena de castigo. Esto cobra un matiz casi cómico, cuando la madre Angélica se da cuenta de que Bonifacia ya sabe de antemano la verdad que espera que le cuenten, y se da cuenta, con ello, de que Bonifacia “la está probando”. Su respuesta es una mezcla de ética y religión en una misma frase (“es una falta de respeto y además pecado”) para volver a un equilibrio semiótico, es decir, para regresar determinadas palabras “a sus dueños”: ella, la madre, es quien debe hablar de los pecados y del respeto, no Bonifacia. Mientras, la respuesta de Bonifacia sigue siendo lúdica, y lo dice textualmente “—Era jugando, mamita—”, y regresa al desequilibrio: “Yo sé que te vas a ir al cielo”.

Por supuesto, no deja de ser relevante que antes de intentar probar la veracidad de la monja, Bonifacia aluda a que el “demonio se le había metido en el cuerpo”, es decir, a que solo poseída podría hablarles de ese modo; no obstante, la actitud bromista se mantiene a lo largo de ese diálogo, y demuestra también un vacío en el que las monjas no habían caído en cuenta: “— ¿El pagano ese era mi padre, mamita?” Las madres le responden claramente una negativa. No obstante, la respuesta de Bonifacia vuelve a demostrar desconfianza, como cuando “probaba” la veracidad de las monjas: “*¿No le estaba mintiendo, mamita? Pero la madre Angélica nunca mentía, loca, por qué le iba a mentir a ella. ¿Para qué no le diera pena de repente, mamita? ¿Para qué no se avergonzara?*” (75, énfasis nuestro) La vergüenza vuelve a aparecer entre los argumentos de Bonifacia, y nuevamente le sirve para des-velar (correr el velo) como piensa ella, y como piensa que pueden pensar sobre ella. A todas luces, Bonifacia no es una indígena simple, con una lógica práctica y plana, todo lo contrario: utiliza lo que las madres le han enseñado, el pudor, la vergüenza, para sus propios fines. Como habíamos visto anteriormente hablar de la vergüenza le sirve para explicar porque había escondido que ella hablaba aguaruna; ahora, la vergüenza nuevamente le sirve para justificar la posible mentira que le estarían diciendo. Bonifacia demuestra que esta un paso más adelante que las monjas, y demuestra que podría entender la mentira como el gesto de mentirle, y entendiendo estos dos, es que le pide igualmente la verdad. Claramente la indígena amazónica que MVLL nos está ofreciendo demuestra no solo un uso de la doble conciencia, sino que no es una alteridad del todo “controlada” como rescata Lamana de su análisis sobre Guha y De Certau. Es decir, que es una alteridad que escapa al total entendimiento y control de las monjas,

esto se demuestra, en el desenlace del diálogo cuando Bonifacia intenta justificar haber mordido a la madre cuando era niña y recién la habían llevado a la misión:

—*No sabía lo que hacía —dijo Bonifacia—, ¿no ves que era paganita? Si te beso ahí donde te mordí, ¿me perdonaras, mamita?*

—*Todo me lo dices con un tonito de burla y una mirada picara que me dan ganas de azotarte—dijo la madre Angélica— ¿Quieres que te cuente otra historia?*  
(énfasis nuestro, 77)

Bonifacia es irónica, “—No sabía lo que hacía — ¿no ves que era paganita?”, ella está jugando con la idea que se tiene de lo que es ser “pagano” y la madre lo sabe, pero no solo sabe eso, sabe que todo lo dicho anteriormente, el probar su veracidad, el preguntarle tantas veces si Jum era su padre, el culpar al diablo por hacer tantas preguntas, todo eso, era solo parte de una treta. Bonifacia está irrumpiendo el control que se tiene sobre la representación de los indígenas y sobre los indígenas mismos. O, dicho de otro modo, ella está “poniendo en riesgo la necesaria ceguera que se necesita para emprender una conquista” (Lamana, 78) Está problematizando al sujeto colonizador, lo está desequilibrando de su cómodo lugar en el que es el quien debe tutelar, por ello es que a la madre Angélica “le dan ganas de azotarla”.

#### 5.4 SEGUNDO MOVIMIENTO ÍNTIMO: DE LA SELVA AL ARENAL

Luego de que Bonifacia es expulsada de la misión por haber liberado a las niñas aguarunas, conoce al sargento Lituma a través de quienes la acogen: el práctico Adrián Nieves y Lalita. Bonifacia y Lituma entablan una extraña y fugaz relación que culmina en una violación y posterior matrimonio y mudanza al barrio manganche de Piura, tierra del Sargento Lituma. Los recién casados se trasladan al arenal y en este nuevo destino y etapa, Bonifacia se dedica a la prostitución. Es bautizada por su proxeneta, Josefino, como “la Selvática” y vive y mantiene a los inconquistables de su trabajo en el burdel “La casa verde”. Mientras, Lituma cumple condena por haber asesinado a otro piurano. Por supuesto, nuestro resumen de la historia de Bonifacia en Piura responde a presentar y orientar a nuestros lectores en un mapa más complejo y que desarrollaremos en breve y que responde a un objetivo principal: Bonifacia, como Jum, demuestran sujetos indígenas complejos y desfamiliarizadores que provoca descentrar y desequilibrar de una u otra forma los imaginarios que se han tejido sobre ellos. Cada uno, por supuesto, utiliza formas muy particulares. En el caso de Bonifacia, atenderemos a dos aspectos que desarrollaremos en orden. El primero es la posibilidad que nos brinda su imagen en la obra, ella nos permite ver las miradas de los otros, es decir, su presencia, su existencia, obliga a que el resto hable de ella, y con ello, a que construyan su imagen. Así, nos permite ver cómo otros construyen la “idea” de la mujer amazónica. Y el segundo es que dado que ella *sabe* de las ideas construidas sobre ella, que se encarga de utilizar, nuevamente, la doble consciencia como una herramienta útil para protegerse y

para readaptarse a un medio agresivo y hostil que la ve como un sujeto deseante y del que siempre se puede tomar algo. Desarrollemos primero su cualidad de ser un prisma que permite ver las miradas de los demás hacia ella, por supuesto, demostrando que son miradas distorsionadas que responden a una realidad inexistente; para luego, demostrar cómo ella utiliza nuevamente su doble conciencia, sabiendo que existen todas estas miradas hacia ella.

### **5.5. TERCER MOVIMIENTO ÍNTIMO: “LA SELVÁTICA: PRISMA QUE MULTIPLICA Y NUBLA”**

En la segunda etapa de la novela, que para nosotros comienza con la iniciativa de matrimonio y con la concreción de este, Bonifacia demuestra dos puntos clave para nuestro estudio: por un lado, como Jum, ella se muestra interesada en el trabajar, quiere incluirse en el sistema de producción y reproducción de capital y se muestra interesada en producir beneficios a partir de esto. Después de todo, sabe que las enseñanzas de las monjas en la misión son una especie de capital simbólico, y quiere comenzar a darle una utilidad práctica para recibir ganancias. Veamos un ejemplo:

*¿Cuánta plata tenía? Bonifacia comenzó a sonreír con timidez, ¿no necesitaba un trabajito, don Aquilino?, y sus ojos observaban la boca del viejo con ansiedad, ¿Que le hicieran la comida mientras se quedaba en Santa María de Nieva?, ¿que*

*le fueran a recoger fruta?, ¿Qué le limpiaran la balsa no necesitaba? El viejo se acercó a ella, ¿de dónde la conocía? La examinó de arriba abajo: ¿la había visto antes, no es cierto? –Quisiera una telita– dijo Bonifacia y se mordió los labios. Señaló la choza y, un instante, sus ojos se iluminaron. Esa amarilla que guardó al último. Se la pago con un trabajito, usted me dice cuál y yo se lo hago. –Nada de trabajitos –dijo el viejo- ¿no tienes plata? – Para un vestido-susurró Bonifacia suave y tenaz-¿Le traigo fruta? ¿Prefiere que le sale el pescado? Y le rezaré para que no le pase nada en sus viajes, don Aquilino. (...) Voy a casarme, no sea malo –dijo Bonifacia- con esa telita me haré un vestido, yo sé coser. (203, énfasis nuestro)*

En este momento, Bonifacia enumera todas las cosas que puede hacer: sabe cocinar, puede recoger buena fruta, sabe salar el pescado, sabe limpiar, reza como las monjas le enseñaron, sabe coser y hacerse, incluso, un vestido. Bonifacia se está presentado, con humildad, como una mujer capaz de efectuar cualquier “trabajito”, una mujer que puede subsistir tranquilamente, con el fruto de su trabajo y que si no tiene dinero, como ella misma comenta luego, se lo devolverá en su viaje de regreso, que es solo cuestión de tiempo reunir una mínima cantidad. De hecho, antes de partir para Piura, cuando se despide de su amiga Lalita, Bonifacia le ofrece mandarle dinero a modo de agradecimiento por todo lo que hicieron por ella. Veamos:

*“Ya le he dicho y él está de acuerdo –dijo Bonifacia-. Me dará un sol cada semana, y yo haré trabajos para la gente, ¿no ves que las madres me enseñaron a coser? ¿Pero no se la robaran? Tiene que pasar por tantas manos, a lo mejor no te llega. –*

No quiero que me mandes- dijo Lalita- Para qué necesito plata.- *Pero ya se me ocurrió la manera –dijo Bonifacia, tocándose la cabeza–. Se la mandaré a las madres, ¿Quién se va a atrever a robárselas a ellas? Y las madres te la darán a ti* (315. Énfasis nuestro).

Como en el caso anterior en el que intenta negociar un pedazo de tela para su vestido de boda, Bonifacia tiene confianza en sus conocimientos y en el fruto de estos, además de, claro, en la red que, al menos teóricamente, la apoya: su esposo y las madres de la misión. En sus planes nada podría fallar, ella lo ha pensado todo. Está preparada para triunfar. No obstante, habiendo llegado al barrio Manganche todo esto se desdibuja y ella se convierte en la “idea de la mujer amazónica” y deja de ser quien es realmente. Para entender mejor cuál es la idea que se ha construido sobre las mujeres amazónicas, veamos lo que dicen de ellas:

-¿De veras que en la selva andan botadas las mujeres? –dijo el Mono-¿Son tan sensuales como dicen? – *Mucho más de lo que dicen- afirmó Lituma- Hay que andarse defendiendo. Te descuidas y te exprimen, no sé cómo no salí con los pulmones puro agujero. – Entonces uno se comerá a las que le dé la gana – dijo José. --Sobre todo si es costeño – dijo Lituma- Los criollos las vuelven locas* (217-218, énfasis nuestro).

En esta conversación, los inconquistables le piden a Lituma que confirme las versiones que tienen sobre las mujeres y sobre la selva. Por supuesto, Lituma no solo confirma, sino que exagera. La idea de que las mujeres amazónicas tienen una “sexualidad exuberante, y son capaces de

satisfacer las más altas exigencias masculinas” (Paredes, 19) y además estarían “dispuestas al juego erótico con liberalidad” (Chirif, 64) son las que enmarcan el imaginario que ha justificado las más salvajes atrocidades hacia las mujeres amazónicas. La conversación continúa de la siguiente forma:

¿En Santa María de Nieva había muchas hembras, primo? – insistía el Mono. – *Se podía cambiar a diario– dijo Lituma.- Muchas, y calientes como las que más.* De todo y al por mayor, blancas, morenitas, bastaba estirar la mano (218, énfasis nuestro)

En su ensayo “La “charapa ardiente” y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales”, Angélica Motta analiza el paisaje hipersexualizado de la selva y la representación siempre deseante de la mujer amazónica para contrastarlos con su trabajo de campo en Iquitos y Pucallpa, donde demuestra las consecuencias de la realidad, pervivencia y fortaleza de estas ideas. Revisando los estudios de caso que incorpora, es sorprendente el parecido entre estos y lo que le sucede a Bonifacia: mujeres que solo por ser de la selva acaban siendo víctima de discursos y prácticas que las asocian con el caos, el exceso, como características de lo primitivo asociado con esa región. En la novela, como sabemos, Lituma no ha tenido relaciones con ninguna mujer, excepto con Bonifacia, quien de hecho, es virgen al momento de su encuentro. A lo largo de su vida en la selva, Lituma solo tiene contacto con niñas que escapan asustadas de las misiones, nunca aparecen “al por mayor” mujeres de todos los colores, como

enumera. Lituma miente, y lo hace no solo por hombría u orgullo, sino porque sabe que le van a creer.

La idea de la chuncha disponible, aparece ya no solo en boca de los inconquistables sino en los soldados que lo acompañaban en su misión en la misma selva, cito: “La chuncha lo está exprimiendo como a un limón—dijo el Pesado—seguro se encama con ella tres veces al día y tres veces en la noche. ¿Por qué crees que con cualquier pretexto se sale del puesto? Para encamarse con la chuncha, claro” (292). Lo curioso es que los soldados *están* en la selva, tienen contacto con las tribus indígenas y saben que las mujeres *no son* como ellos están afirmando. Todas las mujeres indígenas a las que los soldados tienen acceso, es a través de violaciones, ninguna de ellas se ha acercado a ellos por amor o deseo, y todos ellos manifiestan un deseo ciego, es decir, uno que no obedece a otro de vuelta. De hecho, no hay ni una sola mujer indígena en esta obra que coquettee o que demuestre de alguna forma un mínimo interés por alguno de ellos. El interés y el discurso altamente sexualizado es unilateral: va del lado de los soldados y de los piuranos hacia las indígenas y responde más a una idea sobre ellas que a una realidad. Así, sostenemos que las afirmaciones de los soldados sobre las amazónicas, y específicamente, sobre Bonifacia, son un ejemplo de lo que Taussig elabora como el “delirio ilimitable” que constituye parte de ese “intercambio de realidades ficticias” aunque en este caso, el intercambio al que tenemos acceso, es parcial. Me explico. Nos referimos al momento en el que los soldados ven a las indígenas correr, defenderse, gritar, intentar salvarse, y, no obstante, piensan que todo eso son signos de su liberalidad sexual, de su alto placer. Y continúan viendo en ellas una idea, y no a ellas mismas.

Solo sabemos con certeza el pensamiento de los soldados; no obstante, no conocemos el pensamiento de las demás indígenas, aunque sí la evolución de algunas ideas de Bonifacia sobre ellos.

Así, las ideas que tiene Bonifacia sobre ellos los inconquistables, por ejemplo, cambia conforme ella adquiere mayor poder adquisitivo, ya que, finalmente, ella los va a mantener. Así las cosas, si bien Bonifacia permite que veamos a través de ella, el “delirio ilimitable” y con ello, las falsas ideas hacia las indígenas amazónicas, entre estas ideas no solo está su hipersexualización, sino también el decir que son brujas. Veamos lo que comenta otro de los soldados: “La chuncha le habrá dado pusanga<sup>96</sup>, Oscuro –dijo el Pesado– Lo estará volviendo loco con esos bebedizos. Por eso anda tan cansado, durmiéndose parado” (293). De nada sirve que ellos sepan que Bonifacia vivió y se formó con las monjas, y que además de hablar español y haberse casado en un matrimonio religioso, ella sea fanática de la doctrina católica. Al ser “chuncha”, es bruja y da “pusangas”. Es decir, los soldados encajan los imaginarios contruidos sobre ella más allá de que tengan información que los contrarreste. Esto es interesante porque contrasta con el silencio sobre su diligencia o su capacidad de trabajo, nadie, ningún personaje excepto un ciego, comenta sobre su necesidad de trabajo o sobre su perseverancia y tesón. Así, hablar de Bonifacia es hablar de lo que se imagina, de lo que se cree.

---

<sup>96</sup> Bebida tradicional amazónica que se utiliza para “enamorar” al ser amado.

Así, como Jum, Bonifacia quiere ser su propia fuente de ingresos: dado que sabe coser, lavar, planchar, cocinar, tiene oficio y quiere emplearlos. No obstante, se dará cuenta que el sistema le cierra las puertas. A partir de esta negativa, la “Selvática” nos permite ver *a través de ella* y no en ella precisamente, las ideas que se construyen sobre su personalidad, su forma de ser y sobre los trabajos que debería ocupar. Ella encarna un prisma que permite ver las miradas de otros, en ese sentido, la Selvática/Bonifacia como personaje y como representación, es valiosa porque nos permite ser más conscientes sobre la reproducción de los imaginarios, ideas y presupuestos que se entretajan sobre las mujeres de la selva y nos deja ver cómo, al menos novelescamente, los mismos sujetos lidian con estos. Ante la complejidad del nuevo sistema costeño machista y manganche al que ella ha ingresado, Bonifacia adoptará una conducta particular, digamos, una conducta en la que prima el sentido de autopreservación, este está basado en la doble consciencia. Digámoslo de otra forma: Bonifacia *sabe* lo que dicen de ella aun sin saberlo, es decir, ha aprendido, a golpes y a gritos, que no puede confiar y ser ingenua, que sus ganas de trabajar no bastan y que las ideas tienen un peso contra el cual no puede luchar sola. Entonces, usará nuevamente otra “treta del débil”, digamos, la doble consciencia para protegerse. Permítanme desarrollar esta idea en el siguiente acápite.

## 5.6 CUARTO MOVIMIENTO ÍNTIMO: LA DOBLE CONSCIENCIA DE LA SELVÁTICA

Si en un acápite anterior fue notorio que Bonifacia encarnaba lo que llamamos la “voz de la doble conciencia”. Con esto nos referíamos al hecho de que ella *sabía* lo que se pensaba de los que hablaban aguaruna o “pagano”. Pero no solo lo sabía, sino que lo manifestaba claramente en su discurso. Recapitulando, ella se defiende de haber mantenido en secreto que sabía hablar en su idioma de la siguiente forma: “ — *¿No ves como las madres dicen ya te salió el salvaje? —Dijo Bonifacia—. ¿No ves como dicen ya estas comiendo con las manos, pagana? Me da vergüenza, madre.*” (72, énfasis nuestro) Claramente, Bonifacia no quería que sepan que ella hablaba aguaruna porque le daba “vergüenza” que junto al idioma se coloquen otros elementos como el comer con las manos, que sumados daban el concepto de salvaje. Dicho de otro modo, su vergüenza responde a que ella sabe lo que implica ser “salvaje” para los que no lo son, o no creen serlo. Esta doble conciencia se manifiesta desde su vergüenza, un elemento clave que permite mostrar su plena conciencia sobre su identidad y sobre cómo esta vista y construida por el resto.

En esta etapa de su vida, cuando ya es “la Selvática”, la sombra de lo “salvaje” la sigue persiguiendo. Sigue sintiendo vergüenza y no quiere que sepan que ella habla aguaruna. Decirlo en el contexto en el que está sería básicamente un suicidio. Esto nos demuestra cómo la doble conciencia siempre le sirve para protegerse. En este caso, claramente, sabe que en la costa, en ese barrio machista, además, rodeada de hombres que la han maltratado y de los cuales sabe que tiene

que cuidarse como pueda, decir que es indígena, “chuncha”, ya sería su final más perverso. Si ellos, sin saber nada de ella, la ayudaron fácilmente a ingresar a la prostitución, ¿qué no harían si sabían que ella era indígena? Ella siente miedo, vergüenza, y al mismo tiempo, una extraña timidez, la timidez de una migrante que no se resigna a dejar de serlo. Su doble conciencia nuevamente actúa para protegerla, la diferencia es que esta vez, al no hablar con monjas, y al hablar con manganches borrachos, ahorra la clara explicación dada antes, y simplemente niega todo. Veamos el momento en cuestión:

La Selvática se sentó entre el Bolas y el Joven Alejandro: hasta ahora casi no le habían oído la voz, qué calladita era; ¿igual en su pueblo todas las mujeres? (...) No, señora, más bien hablan y hablan, parecían papagayos (...) Al Joven le gustaba la música triste. ¿Y cómo eran las letras de sus canciones? ¿Muy poéticas? ¿Por qué ella comprendería su idioma, no? *No, ella no hablaba su idioma, y bajó la vista, de los chunchos, tartamudeó, una que otra palabrita apenas, de tanto oírlos, ¿se daba cuenta? Pero que no se creyera, allá había blancos también, muchos, y a los chunchos se los ve poco porque paran en el monte* (328, énfasis nuestro).

Ella “baja la vista”, tartamudea, e invisibiliza a los “chunchos”, usa el apelativo despectivo de indígenas amazónicos, los nombra como no quiere que la nombren, reniega de su origen, se avergüenza para no ser avergonzada, para saltarse la humillación de los manganches, se protege desplazando el centro de atención: “allá había blancos también, muchos, y a los chunchos se les ve poco”. Obviamente, Bonifacia desplaza el centro de atención. Ella quiere que se mire a quienes

son aceptados, (los blancos) y que poco a poco se deje de mirar a los “chunchos”, es decir, a ella misma, desplazar la atención, buscar otro foco sobre el cual se burlen, sobre el cual hablen. Bonifacia se está protegiendo, aunque con dolor, entre los límites que le han impuesto. Juega con las reglas de la costa y del burdel; no obstante, sigue usando la doble consciencia, caso contrario, no solo sería humillada por ser prostituta, sino, y quizás peor aún, como ella su pone, por ser “chuncha”, por ser indígena.

Es este instinto de sobrevivencia manifestado a través de la doble consciencia lo que hace de la Selvática un ser complejo, un sujeto que no es simplemente malo o bueno, ni mucho menos tonto o meramente alegre o vergonzoso. Es un ser que calcula, que se protege, que conoce al resto y que conoce como la miran; y por eso mismo es tímida, porque sabe y porque entiende que esas miradas no la constituyen como ente sino como imagen, como distorsión de lo que es, como representación de una idea falsa de lo que realmente entiende que es ser aguaruna. Esto lo sabemos porque antes ya había dicho lo que sentía cuando comía con las niñas capturadas en la misión, lo que sentía y producía cuando les hablaba en su idioma. Ella da a entender que comer con las manos o sacarse los piojos no es de salvajes, es de aguarunas, es algo “diferente” e incomprendido. Así, liberar a las niñas de la misión, en la primera parte, era una forma de avalar la reproducción de dichas costumbres “salvajes”. Ahora, convertida en prostituta, sigue protegiendo su identidad aguaruna, sigue protegiendo su idioma, su ser “salvaje”, para que no lo castren o humillen. Lo guarda dentro de sí para hablarlo con quienes lo entiendan, digamos, otro igual. No obstante, en el burdel solo hay lugar para su silencio o su tartamudeo en español.

Desde nuestra lectura, es su capacidad electiva, su poder decidir sobre una u otra cosa y hacerlo para protegerse y garantizar su sobrevivencia, lo que consideramos clave en su constitución como personaje y su representación del sujeto indígena. Bonifacia, “la selvática”, ha aprendido a jugar con las reglas del desierto y de la selva, de la misión y de la tribu, del prostíbulo y de la misión. Bonifacia/la Selvática ha aprendido a ser parte de todos esos espacios y a manejarlos y a manejarse dentro de ellos, no solo adaptándose, sino adaptando sus herramientas, como la doble consciencia, para subsistir en ellos. Esto es lo que nos parece de más valía. Reconocer la posibilidad de que existan indígenas que tengan su propia agenda, como Bonifacia/la Selvática, o como Jum, -a quien conoceremos en breve-, y que consigan en pequeñas o en grandes dosis, un poco de éxito. En el caso de la Selvática, su éxito recae en adaptarse a cualquier situación, por más hostil que sea, basándose en su conocimiento del Uno. Es decir, en conocer al que aparentemente “domina” el contexto para dominarlo un poco.

Coloquemos un último ejemplo, casi al final de la obra, la Selvática es “obligada” a ir al cumpleaños de uno de los inconquistables, el Mono. Llegados Josefino y la Selvática a la fiesta, el Mono intenta acercársele, entonces ella comienza a defenderse sin alterar el tono festivo de la reunión: “Josefino se rió, el Mono se dejó cachetear otra vez, primita mala, y ahora la Selvática iba de un lado a otro (...) Ahora la Selvática y el Mono estaban quietos en un rincón, y ella lo cacheteaba<sup>97</sup> siempre, primita mala, ya le dolía de veras, ¿por qué le pegaba? Y se reía, que lo

---

<sup>97</sup> Abofetear

besara más bien, y ella también se reía de las payasadas del Mono (332). La Selvática que se ríe mientras abofetea a uno de los inconquistables, y el gesto de violencia con el que se defiende y con el que aparta al potencial abusador es más bien lúdico. En esta escena ya no es a ella a quien golpean, como sucede cuando recién llega al barrio. Se han invertido los papeles, y los otros inconquistables, la miran. Tal como sucede en esta otra escena que vale la pena recuperar. Es a raíz de la muerte de don Anselmo, el músico del burdel, que se discute el origen de este, y nadie puede creer que el haya nacido en la selva y que le haya hecho esta confesión a la Selvática.

Veamos:

“Porque yo también soy selvática –dice ella y lanza una mirada orgullosa a su alrededor – porque éramos paisanos. – Te estás haciendo la burla de nosotros, recogida – dice Lituma. – *Recogida pero bien que te gusta mi plata- dice la Selvática- ¿Mi plata también te parece recogida? Los León y Angélica Mercedes sonríen, Lituma ha arrugado la frente (...)* – No me calientes, chinita- sonrío artificialmente Lituma- No es día de discusiones. – *Cuidado que se caliente ella, más bien – dice Angélica Mercedes. Y te deje y tú te mueras de hambre. No te metas con el hombre de la familia, inconquistable* (374-375, énfasis nuestro)

Como es notorio, ahora las jerarquías están completamente invertidas. Lituma, el gran macho piurano que le garantizaba una vida llena de comodidades por su salario y por su trabajo, vive mantenido, y no solo eso, sino que todo el mundo lo sabe. Vive mantenido y humillado ante todos. Ahora ella es “el hombre de la familia”, es decir, ocupa, al menos simbólicamente, por el trabajo

y por el dinero, un lugar superior a Lituma. Finalmente, la Selvática consiguió ser más poderosa que todos los inconquistables, y más aún que el hombre que la humilló, golpeó y abandonó. Ella ahora decide qué hacer con su dinero, y cómo hablarles al resto. Si bien no demuestra una absoluta independencia, demuestra saber jugar con las reglas del lugar al que ha acabado perteneciendo: la manganchería, el burdel. Ella se enorgullece, parcialmente, de ser de la selva, aunque no de ser indígena, demuestra pues, sus secretos, sus inseguridades, sus tretas, su rabia, su forma de interrumpir todos esos imaginarios que se han tenido sobre las amazónicas, aquellas de sexualidad exuberante que se rinden ante los machos. Aquí, como vemos, sucede lo opuesto: es una masculinidad domesticada y una feminidad construida muy por fuera del juego erótico, sino más bien como el núcleo bélico de la supervivencia.

## **5.7 DOS POR DOS: VIOLENCIA E INVISIBILIDAD**

Dos por dos es cuatro. Por ello y para justificar este resultado, a lo largo de nuestra disertación hemos sostenido y hemos demostrado que la violencia hacia la Amazonía es doble, así como también es doble su invisibilización. Son cuatro mecanismos entonces, los que hemos explorado en total en nuestro variado corpus, en los que, a través de diferentes textos (una novela, un testimonio, varios comunicados) y diversas textualidades (el mismo Baguazo, entrevistas, y una pintura que la analizaremos a continuación) hemos podido analizar las rutas y las formas de la

violencia hacia la Amazonía. Lo que no hemos podido contabilizar ni hemos podido ceñir a un patrón más o menos establecido, son las formas como los indígenas *responden* a la violencia o a la invisibilidad. En ese sentido, mientras la violencia se ha ejercido a lo largo de varios años con mecanismos más o menos claros –las dos formas de violencia e invisibilidad que analizamos–, los indígenas y su forma de entenderla demuestran circuitos mucho más complejos. Es por ello que nuestra tesis ha propuesto textualidades múltiples y flexibles para visibilizar las respuestas indígenas, porque estas no son de carácter únicamente legal o de forma únicamente escrita (en el caso de los Comunicados e incluso, en el testimonio de Liovir, que tiene, como hemos visto, profundas particularidades), y tampoco son simplemente las de la exposición del cuerpo como resistencia física a un enfrentamiento, como pudo haber sucedido en el Baguazo. Ellos utilizan en su forma más pura y por ello, más sutil, la doble consciencia; de ahí que analicemos las consecuencias de esto y la forma como se apropian no solo en la vida misma, sino en gestos y en comentarios que lanzan en conversaciones espontáneas como en las que hemos colocado en nuestras entrevistas con Santiago Manuim.

Un caso aparte sobre la práctica de la doble consciencia es lo que hemos logrado demostrar en nuestro análisis de la novela de Vargas Llosa. Este autor, al menos en la actualidad, situado bastante lejos de la defensa y protección de los derechos indígenas, ha logrado colocar gestos, actitudes y consecuencias claras de quienes sienten los efectos del uso de la doble consciencia, como él mismo, aunque no la acepten o la interioricen del todo. Así, lo que nos ha parecido más revelador de esta novela es que los dos personajes que analizamos, Jum y Bonifacia, indígenas

awajun-wampis, como los que pelearon en el Baguazo, demuestran que incluso para quien no los acepta y los subestima –nos referimos a los mismos personajes internos, como los guardias civiles, el gobernador, las monjas, los caucheros, etc. – ellos escapan, trasciendan, burlen, e ironicen, aún sin un discurso estructurado, a la violencia a la que son expuestos. En esta línea, cada uno de los textos que hemos recogido, incluyendo las entrevistas que hemos realizado a Santiago Manuim, demuestran, claramente, que otra de sus estrategias para responder a la violencia no solo se basa en un profundo conocimiento del Uno, y por ello en una clara y constante utilización de la doble consciencia, sino en un intento por detener el intercambio de realidades ficticias, justamente, visibilizándolas. Este concepto con el que Taussig intentaba explicar la feroz cacería y asesinato masivo de indios en la época del caucho se refiere al hecho de que tanto los indios como los caucheros tenían, cada uno, una idea sobre el otro, y reconocían al otro más por esta idea que por quien era en verdad. Así, el asesinato de los indios no era el asesinato de seres humanos vulnerables, sino la muerte de salvajes, asesinos, caníbales<sup>98</sup>, es decir, de todas las ideas que ellos contenían y representaban. En la actualidad, los indígenas como Santiago Manuim irrumpen ese intercambio de realidades ficticias, y la delatan, la señalan, no solo porque la conocen sino porque entienden que uno de los engranajes que da continuidad a los mecanismos de la violencia. En esta

---

<sup>98</sup> Una forma común y extrema de pensar a los jívaros la encontramos en una cita de Günter Tessman, un antropólogo alemán que comentó en los años 30 sobre los jívaros lo siguiente, cito: “It is not possible even to think about the domestication of this sanguinary society” (citado en Brown, 211)

línea, los reclamos de Santiago contra la *Sentencia*, en la cual aparece como inculpado, juzgado y liberado, finalmente, es un espacio en el que cuestiona las representaciones que se han hecho sobre los indígenas como sujetos que no han cambiado, es decir, que son exóticos, tradicionales, y que en ese sentido, no son modernos, ni entienden la modernidad. Santiago discute todos estos conceptos y demuestra encarnar *otra* modernidad, una que se traviste con el sustrato cultural particular de su cultura y que se maneja híbridamente acorde al contexto y a la necesidad. Es decir, puede ser más moderno o más tradicional acorde la realidad se lo exija<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Shane Greene ha explorado esta idea a través del ingreso de la escritura y de la formación de organizaciones en lo que llama Aguarunia. Michael Brown, en *Upriver* comenta al respecto, lo siguiente, cito: “In an analysis of the Awajún struggle for cultural survival, the anthropologist Shane Greene has identified an oscillation between violence and sophisticated politics as one expression of an Awajun gift for what he [Shane Greene] calls “customizing indigeneity”. This process involves making heritage self-conscious and then reshaping it in response to new realities. The awajun have embraced a reputation as stewards of a warrior tradition. They are a people who have never bent to the will of others, they say, and they aren’t inclined to do so now” (233) Este proceso de adaptación estratégica al que hace referencia es a lo que nos referimos con una “modernidad otra”, una modernidad que se caracteriza por el manejo de herramientas como el idioma español, la lecto-escritura, el uso de internet y de herramientas audiovisuales, y en ese sentido, una adaptación de elementos de la modernidad para llevar luchas más parejas con quienes los encasillan en etiquetas o “imaginarios”. En esta línea para Brown este proceso de modernización –que no deja de lado su cultura, sus tradiciones, su idioma, etc.- va de la mano con la educación, y esto lo explica cuando analiza la llegada de los misioneros cristianos a territorio jívaro en 1920, así como también con la llegada de la Texaco, una empresa que explotaba gasolina en esa región en 1953. Tanto para Greene como para Brown, los jívaros: “The Awajun have shown an inclination to follow parallel strategies. Ambitious, educated leaders have thrown themselves into campaigns of political mobilization, fund-raising among international organizations, and public denunciation of violations of Awajún civil and territorial rights. Several of these men have achieved global prominence” (225) Entre los que han obtenido una prominencia internacional Brown menciona a nuestros entrevistados Santiago Manuim y Gil Inoach.

Pero Santiago y Liovir sin Ojo, justamente por referirse al mismo evento, el Baguazo, nos permiten hablar de una de las dos formas de violencia a la que nos referimos: la que hemos llamado “violencia espectacular”. Con esta nos hemos referido a la violencia que se ejerce en la esfera pública y que es notoria porque lejos de intentar esconderse, es claramente visible para todos. Así, en nuestro estudio hemos ejemplificado esta forma de violencia con el caso del Baguazo, que ha sido conocido e identificado como una masacre. Exponer sus causas, y presentar las voces de dos de sus víctimas: Liovir sin ojo, en el capítulo 2 y Santiago Manuim, en el capítulo 5, nos ha permitido demostrar las lógicas sobre cómo han sido juzgados los awajun-wampis, y descubrir, a partir de ellas, que existen representaciones de los indígenas que sostienen la violencia hacia ellos. La misma *Sentencia* contra la que Santiago elabora sus argumentos materializa determinadas ideas sobre los amazónicos que los muestran como objetos de estudio por parte de la antropología o como sujetos que no sabían lo que hacían, como lo expone el artículo 15 del código penal peruano, el llamado “error culturalmente condicionado”. En cualquier caso, como sujetos que *no* son iguales a quienes escriben la *Sentencia*. Iguales, por supuesto, en el sentido más profundo, y por ello, más general: peruanos con derechos, con deberes, con capacidad de agencia, etc.

La segunda forma de entender la violencia es la que hemos llamado “violencia del día a día”. Esta forma se refiere a eventos en los que si bien no había un enfrentamiento visible que llame la atención, es decir, no hay bombas, disparos o enfrentamientos cuerpo a cuerpo, lo que la caracteriza es el “dejar morir” y no el matar directamente, como sucedió en el Baguazo. Con este “dejar morir” nos referimos a lo que Veena Das y Deborah Poole han leído como el “referente

negativo” de la nueva biopolítica, es decir, como el delgado límite en el que se miran dos conceptos: el de Agamben, que alude a la figura del *homo sacer*, aquella que representa a una vida que puede ser asesinada pero no sacrificada, y el de Foucault, que se refiere a un punto en el que se produce un corte entre aquellos “cuyas vidas son administradas y valoradas y aquellos cuyas vidas son juzgadas como sin valor; aquellos que, por tanto, se “dejan morir”” (204-205). Lo que nos interesa es lo que apunta Das y Poole, respecto de que hay un Estado biopolítico “que produce una categoría de gente que puede ser considerada asesinable”<sup>100</sup> (205). Nuestro estudio retoma la existencia de este Estado, y su subsecuente violencia que lo caracteriza como biopolítico, pero no se centra en el estudio de éste y de sus características, quiero decir, nuestro tema no es el Estado peruano, nuestro tema son las consecuencias de las acciones, actitudes, miradas, y gestos de este,

---

<sup>100</sup> Nos parece relevante señalar la diferencia que Das y Poole comentan en artículo “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” sobre el Estado biopolítico de Agamben y Foucault: “Para Agamben lo que une la biopolítica con las políticas de muerte es el recurso sin fin que el Estado tiene del estado de excepción; mientras que, para Foucault, la preocupación tiene más que ver con el poder en las rutinas de lo ordinario, y de esta manera, en la producción de lo “normal”. (205) Basándonos en esta diferenciación, nuestra forma de pensar el Estado biopolítico se acerca más al pensamiento de Foucault, no olvidemos que él fue quien propuso el control de los contagios, es decir, cómo se ha patologizado a determinadas poblaciones y cómo se han creado márgenes a partir de ello para generalizar y normalizar comunidades enteras a partir de esto. Foucault demostró como la producción de patologías era una técnica de poder relevante. En esta línea, Peter Baldwin (2001) también ha estudiado “como las estrategias de control desarrolladas por el Estado en Europa a fines del s. XIX y principios del s. XX estaban íntimamente relacionadas con el control de los contagios. Más aún la preocupación por la regulación de la salud de poblaciones nos lleva inmediatamente a las conexiones entre los centros metropolitanos y las colonias: para controlar las epidemias era necesario superar las barreras a la explotación Europa de las colonias” (Das y Poole, 206)

referidas particularmente a los indígenas amazónicos y a la Amazonía. Así mismo, lo que nos ha interesado es demostrar cómo existe y se manifiesta un fenómeno particular de violencia que no es observado ni analizado por la crítica o la antropología: su silenciosa violencia biopolítica, aquella que hemos llamado del “día a día”. Así, nos hemos centrado en demostrar las rutas de esa violencia, sus flujos, sus rastros, sus formas de atravesar diversos tejidos sociales a través de la invisibilización compleja que el Estado mismo propone. Explicaremos este punto más adelante.

De esta forma, la violencia del día a día se manifiesta en la desidia del Estado peruano, por ejemplo, en prestar servicios de salud de calidad a las comunidades indígenas y se manifiesta también en su indiferencia frente a los pedidos de las comunidades por garantías básicas como a la salud y a la seguridad. En nuestra disertación, por ejemplo, analizamos el caso de la comunidad nahua de Santa Rosa de Serjalí, quienes, a través de sus representantes, habían enviado una carta manuscrita pidiendo ayuda al gobierno ya que no tenían alimentos, sufrían de tuberculosis, y no tenían puestos de seguridad que los protejan de posibles peligros como podemos leer en la copia manuscrita que hemos colocado en el capítulo 2. El gobierno no atendió a este pedido sino hasta varios años después en los que colocó un decreto de urgencia por la epidemia de tuberculosis en la que se encontraba este pueblo. Este gesto, el de no escuchar, el de no atender a tiempo, el de no valorar su dolor o su enfermedad y no brindarles alimentos o puestos de salud y de seguridad, como debería hacerse con cualquier otra comunidad peruana, es lo que hemos llamado violencia

del día a día, y es otra de las formas, quizás la más soslayada o menos vista, de enfrentarnos a la violencia<sup>101</sup>.

En esta línea, sostuvimos que ambas formas de violencia se sostenían en una invisibilización que también habíamos considerado doble, en tanto se manifiesta de dos formas que, aunque podrían considerarse contradictorias, en el fondo, son complementarias. La primera forma de invisibilizar la Amazonía y a los amazónicos que es quizás la más evidente, y es marginalizándola, o excluyéndola sistemáticamente de la historia nacional. Su exclusión, su borramiento en la academia, la política, la economía y las artes, es la que justifica la creación de las “ideas” sobre este espacio y los indígenas que la habitan. La segunda forma de entender y de percibir la invisibilización es entendiéndola no como un borramiento sino como lo opuesto, como una hipervisualización del amazónico, es decir, como mostrando la selva, como mostrando masivamente a los amazónicos, pero desde distorsiones. Es decir, que a pesar de las omisiones editoriales, de los silencios académicos, y de que todo el circuito de venta y promoción de la literatura amazónica es limitado, por no decir, casi inasequible en el Perú –y con esto hacemos referencia a la primera forma de invisibilizar la selva–, actualmente se dedican salas enteras a exposiciones de pinturas de artistas indígenas amazónicos peruanos, incluso podría decirse que

---

<sup>101</sup> Siguiendo el informe de Jack Lo Lau publicado en *Mongabay*, el 70 % de los niños menores de 5 años que viven en las comunidades machiguengas tienen desnutrición.

hay un boom de la pintura amazónica, puesto que hay muchas propuestas, muchos artistas y muchas exposiciones nacionales e internacionales al respecto, incluso Brus Rubio, pintor amazónico está incursionando como galerista, y en ese sentido, *se habla* de la Amazonía, se la muestra; no obstante, el problema es *cómo* se hace esto. En ese sentido, entre las formas de mostrar la selva, la más problemática es la que elige el gobierno peruano vía su Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, ya que coloca, por ejemplo, algunas campañas publicitarias en las que los amazónicos aparecen orientalizados, es decir, como sujetos simples, nativos ingenuos, planos, manipulables, y que no tienen nada que ver con sus contrapartes líderes indígenas que ya conocemos. En este sentido, se les muestra como objetos curiosos, reliquias del pasado, como exóticas muestras de un territorio virgen, y estas representaciones justamente son masivas porque las propone el Ministerio de Turismo con el fin de conseguir divisas para el país. Esta es la otra forma de invisibilizarlos: mostrándolos como no son. Así, el vacío producido por la primera forma de invisibilización, la de excluirlos, borrarlos, silenciarlos, encuentra un terreno fértil en esta segunda. Digamos, es el espacio idóneo para que esta segunda forma exista.

Nuestra disertación ha analizado y evaluado cuales son las consecuencias de que existan estas dos formas de invisibilización, lo cual es importante y valioso ya que las críticas e investigación antropológicas, que son las que más elaboran y reflexionan sobre el tema, en su mayoría se centran en apuntar al vacío que existe sobre la investigación y presencia de “lo indígena”. Nuestro análisis no solo apunta a llenar un vacío, sino a cuestionar la creación y constitución de este y a proponer formas no solo de llenarlo, sino de deconstruirlo para

reentenderlo desde ahí. Así, una de nuestras contribuciones teóricas para repensar la invisibilización desde la hipervisualización ha sido el forestismo.

El forestismo es una mecánica producida por la exotización que, en primer lugar, apela a una narrativa, entendiéndola como lo hace Feldman, que no está referida a los eventos mismos, sino a la forma como estos están siendo narrados (14). En esta línea, el forestismo es un concepto que refleja a sujetos que pueden ser considerados como categorías homogéneas, y en ello, al indígena amazónico siempre como el Otro del Otro, como una gran unidad de miembros que comparten creencias idénticas y que por ello, permiten y necesitan del tutelaje de un civilizado. O más simplemente, el forestismo hace del Otro una instancia particular y por ende inferior, produciendo al unísono, otro efecto, en el que el colonizador [podríamos decir, el sujeto “moderno”<sup>102</sup>] es visto como universal y superior (5, Lamana). De ahí que, como analizamos en el capítulo 2 de nuestra disertación, este pueda representar diversos extremos: por un lado, el del “buen salvaje”, apelando con ello a un forestismo “positivo”, y a uno “negativo” representado con la figura del “mal salvaje”. Por supuesto ninguno de nuestros extremos implicaba alguna característica positiva en sí misma, sino que más bien proponía una lectura limitante de la realidad del amazónico. El forestismo es una de nuestras herramientas teóricas para visibilizar la construcción de ideas sobre los amazónicos que participaron en el Baguazo, así como para hablar

---

<sup>102</sup> Me refiero con modernidad (i.e la euromodernidad de Grossberg), en singular, a la forma dominante y más ampliamente reconocida (Blaser 31)

del evento mismo; y, por supuesto, para hablar de la forma como se han construido a los amazónicos en la *Sentencia*, que es justamente lo que, con otras palabras, Santiago Manuim señala.

En este camino, hemos querido hacer un alto para demostrar que existe una particularidad en el medio de estas dos formas de entender y de sentir la invisibilización, una que está en medio justamente por poseer de ambas: el que viven las lideresas mujeres de las organizaciones femeninas indígenas. Ser mujer y ser indígena como nos comentaba Ketty Marcelo, presidenta de ONAMIAP en el capítulo 2, es muy particular ya que implica una doble marginación, y con ello, una doble invisibilidad. En las entrevistas que le realizamos, Ketty nos comentaba que esta organización a diferencia de las demás que agrupan a los indígenas peruanos, por ejemplo, no se rige por la tierra y por sus fronteras como lo hace AIDSESEP o CONAP. Esta única organización indígena que agrupa mujeres andinas y amazónicas, ONAMIAP, revela que tienen *otra* forma de pensar el territorio, y otra forma de entenderse en la sociedad nacional. Es por esto también que nos ha parecido valioso incluir su forma particular de entender la invisibilidad y de negociar con ella, ya que tal como lo ha señalado Ketty, y retomamos, ser mujer e indígena implica, ser dos veces más excluida, y ser dos veces más vulnerable, incluso perteneciendo a organizaciones que cuentan con auspicios y financiamientos. La diferencia es que, siguiendo lo que Ketty nos comenta, tanto las representantes andinas como las amazónicas, entienden que ser víctimas de la violencia es algo que las hermana, es decir, entre ellas ha sido natural establecer alianzas para desmarcarse de la victimización y proponerse como sujetos activos, tal como ella nos comentaba sobre su situación frente a la violencia, cito: “No solo teníamos demandas” (Entrevista personal).

A su vez, la inclusión de esta voz femenina en nuestro acápite destinado a hablar de las organizaciones indígenas y de sus líderes, nos ha permitido tener un punto de inflexión, un punto de comparación para demostrar de qué “otros” estamos hablando cuando hablamos de los indígenas amazónicos que se organizan y lideran organizaciones. En nuestro análisis dejamos espacio para demostrar que entre ellos también se contradecían, y también cometían los mismos errores que delataban y criticaban del mismo ente rector que los juzgaba, el Estado peruano, demostrando, con ello, que no solo ni únicamente eran líderes que buscan justicia y que utilizan las armas, como la educación, en pro del bienestar de su gente, sino también que las usaban en desmedro de la misma. Así, hemos intentado mostrar las varias capas de complejidad que ellos y ellas engloban y el rol que la invisibilización en estas contradicciones.

En este contexto es que hemos propuesto la desfamiliarización como una forma distinta de pensar a los amazónicos y como un concepto clave para reentender la subalternidad y a sus posibilidades de agencia. Permítanme explicar mejor cómo hemos planteado este concepto, por qué es importante, y cómo así es lo suficiente flexible para ingresar a diversos tipos de discursos sobre y desde lo amazónico.

## 5.8 QUINTO MOVIMIENTO ÍNTIMO: “JUM: ¿EL INDIO IMPENSABLE DE MVLL?

¿Cómo hablar acerca de lo imposible? O más concretamente ¿qué es lo “imposible”? El antropólogo haitiano Michel Rolph Trouillot analiza en su libro *Silencing the past*, la imposibilidad de Occidente de pensar eventos que sobrepasen su protagonismo, o, en otras palabras, que desplacen su lugar en la historia. El ejemplo que Trouillot desarrolla es la independencia haitiana de 1804 y cómo ésta ha sido completamente eludida y más bien ha sido tratada como un “no evento”. Así, por ejemplo, los ideales de libertad, fraternidad e igualdad son pensados junto a la revolución francesa en vez de ser pensados como parte de una revolución de esclavos. De este modo, Trouillot demuestra que incluso mientras esta revolución estaba sucediendo, el resto del mundo no podía comprenderla, ni siquiera pensarla, de tal modo que lo que se hizo fue borrarla de todas las fuentes, es decir, hacer como si no existiera. Eliminandola se protegía un lado de las creencias y de los imaginarios: los Otros seguían siendo subalternos incapaces y seguían necesitando tutelaje. No obstante, esta necesidad de eliminar la agencia de los esclavos haitianos demostraba que lo que era realmente impensable no era únicamente pensar de otro modo a los esclavos, sino el pensarse a Occidente mismo en otros términos. Es decir, ¿qué implicaría aceptar que los mismos ideales de la revolución francesa eran defendidos por los esclavos en Haití? ¿Si ellos defienden los mismos valores implica que son como “Uno”? Y, ¿si son como “Uno”, entonces no son esclavos? ¿Cómo funcionaría un nuevo mundo en el que los esclavos haitianos no son

víctimas ni necesitan tutelaje, y Francia (i.e. Occidente) no es la cuna del saber y del poder? Sería un mundo para el que los Occidentales no estarían preparados, y esto da otra razón para eliminar la evidente agencia de los haitianos.

Desde otro lado de la geopolítica, la antropóloga Marisol de la Cadena da un ejemplo muy concreto de cómo es lo impensable y cómo se manifiesta en el caso de la sociedad peruana. En su *Indigenous Mestizos* (2000) ella señala el caso de Miguel Quispe<sup>103</sup>, un líder indígena que fue entrevistado en *El Comercio*, en el año 1922, y que a decir de su entrevistador, un indigenista que permanece anónimo<sup>104</sup>: “[Quispe] Answers without the least trouble, with a tranquil mastery that makes us doubt his condition as an illiterate Indian...his conversation is fluid, eloquent; *he speaks Quechua very well and at times, to give us a better sense of his ideas, he adds in a few Spanish words, of course poorly pronounced*” (citado en de la Cadena, 307. Énfasis nuestro). Como leemos, para el indigenista, Quispe no era un actor del drama contemporáneo sino que más bien encajaba como una pieza de museo que no podía ser parte de una conversación horizontal. Quispe hablaba “pobremente” el español, y solo podía expresarse elocuentemente en un idioma que el entrevistador no entendía. Asimismo, como él recalca, Quispe era “iletrado”; no obstante, ante esta

---

<sup>103</sup> En sus *Memorias*, Valcárcel comenta que Miguel Quispe era también conocido como el “Inca”, y lo describe como “un indígena de Ccolquepata, en Paucartambo, muy bien plantado y de expresión fluida que adquirió popularidad, no solamente entre las comunidades de su provincia, sino en todo el Cusco (...) Él no pretendía convertirse en Inca, pues no tenía ningún ascendiente en la nobleza incaica, sino que simplemente era un indio de Paucartambo que reclamaba la devolución de las tierras usurpadas a los suyos” (237)

<sup>104</sup> “The journalist was an indigenista writer, who chose to remain anonymous” (307).

cómoda y segura perspectiva sobre el Otro, Quispe *responde* al indigenista lo siguiente cuando le preguntan sobre su peruanidad: “*You too are Peruvian, that is to say Indian. You are only different from me in your dress and education*” (citado en de la Cadena, 308). Esta frase desestabiliza lo sabido sobre el indio ya que lo equipara con el entrevistador (i. e. Occidente). De hecho, la respuesta de Quispe obliga a que las afirmaciones del entrevistador se problematicen: ¿puede un indio ser educado? ¿Puede hablar sobre el letrado? Y más aún, Si él no es como el “Uno” había pensado, ¿cómo es él y como es Uno? Es decir, obliga a que el entrevistador se pregunte: si soy diferente, ¿en qué sentido lo soy? Quispe irrumpe porque deja de confirmar los saberes predeterminados sobre los indios y por esto mismo es que encarna lo impensable.

En la novela que nos ocupa, lo impensable es un concepto clave, ya que nos sirve para enmarcar el comportamiento y la forma como los protagonistas retan a los imaginarios que los intentan contener. Por ejemplo, en el acápite anterior, la expresión de la doble conciencia de Bonifacia es una forma de mostrarla como impensable, ya que las monjas no esperaban que ella les respondiese en aguaruna, ni que al explicarles por qué se los ocultaba demostraba conocer los juicios de valor de las monjas. Todo esto demuestra que Bonifacia es un sujeto complejo y transgresor que debe ser retirado de la misión ya que esto no favorece al modelo de indígenas que querían construir las monjas. Jum es otro protagonista que como ella, excede las representaciones comunes otorgadas a los indígenas amazónicos. Él reta a quienes lo agreden, resiste, y constantemente problematiza los imaginarios que se han creado sobre los indígenas.

Como Quispe, Jum desestabiliza constantemente no solo los discursos que buscan contenerlo y “domesticarlo” sino también la imagen que se tiene de un indígena, sea este como buen o mal salvaje en tanto se muestra como uno que no intenta ser ninguno de los dos polos. Siendo, por el contrario, uno que negocia, que propone alternativas para comercializar de modo más justo para él y para su gente. Jum es un emprendedor y negociante que teje alianzas con otros comerciantes como Fushía y con otras tribus con el fin de ganar más que sus enemigos, los barones del caucho. Además de todo lo mencionado, al notar que su lenguaje verbal es insuficiente para expresar lo que desea y lo que piensa, Jum decide usar su cuerpo como herramienta de comunicación. Con todo esto, lo interesante es que no solo usa su cuerpo como herramienta de memoria, sino también como herramienta de reapropiación de la agencia que le quitaron ya que si bien en la tortura buscaron humillarlo a través de castigos en su cuerpo, resucitar esas marcas, es como resucitar lo que pasó, pero desde otro lado: desde el presente que ha sobrevivido a esa tragedia para contarlo y pedir cuentas al respecto. Permítanme desarrollar con detalle las ideas aquí señaladas.

### **5.8.1 La guerra de la que nace el Jum literario**

El capítulo 4 de *Customizing indigeneity* de Shane Greene narra al detalle el importante papel que tuvieron las escuelas en la selva, sobre todo desde la perspectiva religiosa, ya que la educación que ingresó a la Amazonía lo hizo de la mano de los grupos católicos y evangélicos Así,

por ejemplo, los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano<sup>105</sup> (en adelante, ILV), enseñaban a los aguarunas que la educación podía brindarles una posición más ventajosa en la economía local (149)<sup>106</sup>; no obstante, entregarles esta valiosa herramienta “de la civilización occidental” (150) implicaba un cambio: se esperaba que los aguarunas renunciaran a los aspectos más fundamentales del ser aguaruna, que los misioneros creían estaba “plagado” de “creencias y costumbres que son exasperantes por su irracionalidad que a veces linda en la bestialidad” (150). A decir de Greene, la evangelización –del lado del ILV– era solo un aspecto de un proyecto mucho

---

<sup>105</sup> Shane Greene contextualiza claramente la importancia del ILV en la Amazonía peruana, de hecho elabora un recuento de los partes concretos del ILV; no obstante, citemos lo que el antropólogo comenta respecto de la importancia de los evangélicos: “Debido a la inveterada ignorancia acerca de la Amazonia entre los mismos peruanos, el ILV se volvió la principal, en muchos casos, la única fuente de información antropológica, lingüística, geográfica, demográfica, biológica y sociológica sobre la región y sus habitantes. En comparación con la larga tradición nacional de comentarios y estudios acerca de la región andina y costera, os peruanos apenas tenían cierta noción sobre la Amazonia a mediados del siglo XX (Greene 2006; Varese 1972). Por lo tanto, el ILV estaba en la posición inimitable de recopilar información y llevar a cabo la mayoría de las funciones normativas inherentes a la política moderna” (*Carreteras*, 158).

<sup>106</sup> Shane Greene recupera una anécdota de la biografía de Roger Winans, -el pastor evangélico que se dedicó a divulgar la fe protestante en América Latina-, que demuestra claramente cómo es que “Winans les enseñó que era la educación lo que podía brindarles una posición más ventajosa en la economía local”, cito: “Los aguarunas tardaron en ver las ventajas de la educación. No entendían la naturaleza de esta. Ignoraban olímpicamente los libros tildándolos de “papeles inútiles”. En cierta ocasión, un muchacho aguaruna me acompañó a Jaén. Nos dirigimos a una tienda a cobrar un cheque y a comprar ciertas mercancías para comerciar... a mi regreso, un grupo de indios querían ver mi libro. Les pregunté a cuál libro se referían. Me explicaron que se trataba de librito, una página del cual era suficiente para adquirir toda una caga de mercancías y un puñado de monedas. Les mostré mi chequera. Querían saber el valor de cada página. Les respondí que carecían de valor hasta que hiciera un cheque. En ese caso, ¿Por qué no escribía más? trate de explicarles la necesidad de disponer de fondos en el banco, pero no podían entenderlo. *A raíz de este incidente se despertó un renovado interés por aprender.* (Greene, 149)

más ambicioso de formar un grupo diverso y disperso de indígenas amazónicos “y de volverlos ciudadanos peruanos temerosos de Dios, orientados al mercado, bien vestidos, bien arreglados y documentados, conversos recientes al plan divino de Dios para un sistema global de Estados-naciones capitalistas”.

Es así que la educación indígena en la Amazonía, fuerte componente en la construcción de la identidad aguaruna, es el resultado del enfrentamiento constante entre dos grupos: los del ILV, un grupo evangélico estadounidense, y los jesuitas (de la mano del padre Martín Cuesta, quien fundó la misión jesuita en Nieva). Ambos grupos, apoyados por el Estado peruano, competían ofreciendo sistemas escolares bilingües, así, para el año de 1967 el ILV contaba con 46 escuelas, mientras que los jesuitas contaban con 42. Producto de esta batalla por disciplinar las mentes y los cuerpos indígenas, tal como señala Greene, “estos misioneros educadores les enseñaron como abandonar sus propios usos bélicos” (166). A decir del antropólogo el ILV desempeñó un papel más activo en la modernización de la indigenidad aguaruna, ya que su programa se basaba en la extracción de jóvenes aguarunas bilingües de su entorno hogareño para reubicarlos temporalmente en otro punto, Yarinacocha, donde muchos maestros en entrenamiento aprendían acerca de otros grupos étnicos de los que ni siquiera habían oído hablar y se relacionaban con ellos en tanto eran “indígenas”, a pesar de tener que comunicarse con ellos en español, lengua que reconocerían como nacional y opresora. Pero ¿cómo así se *visibilizó* el enfrentamiento entre estos dos grupos religiosos?, ¿qué evento marcó el quiebre entre ellos y cuál es la relación entre este quiebre y la

*LCV*? Responder a estas preguntas nos permitirá presentar al personaje que nos interesa en este capítulo: Jum, el cacique aguaruna.

## **5.9 SEXTO MOVIMIENTO ÍNTIMO: “PRIMEROS ENCUENTROS Y LA IMPORTANCIA DE LA “COOPERATIVA””**

En 1957, un año antes de que MVLL viajara a la selva incluido en un grupo de estudio del ILV, el Ministerio de Educación nombró al sociólogo cusqueño Efraín Morote Best como el primer Coordinador del Programa de Educación Bilingüe en la Selva (ILV 1987: 95). En *Historia secreta de una novela* (en adelante, *HSN*), conferencia en la que MVLL “confiesa” los entretelones que inspiraron y que dieron forma a *LCV*, el novelista describe a Morote Best, con quien coincidió en su viaje, como un “pequeñito, ceremonioso, viciosamente perfecto en su dicción como todos los intelectuales cuzqueños, con unos ojos vivos que delataban su energía” (32). Pero MVLL también lo describe como un hombre que conocía mucho de las tribus aguarunas, no en vano había estudiado las condiciones de vida en los poblados, sus sistemas de trabajo, sus creencias, así como un gran recopilador de sus leyendas y canciones, de ahí que Morote brindara mucha información útil. Asimismo, fue gracias a él que MVLL y su grupo pudieron charlar con aguarunas, huambisas y shapras, quienes conocían y confiaban en el cusqueño.

Morote Best es importante en el contexto de producción de *LCV* ya que aunque no aparece como personaje en esta novela, Greene narra que este, junto a Daniel Dánduchu, -quien es considerado padre de la experiencia educativa bilingüe de los aguarunas y miembro del primer grupo de reclutados que se graduó del programa organizado por el ILV-, fueron quienes organizaron la famosa cooperativa aguaruna de la que trataría neurálgicamente la novela que nos concierne. El objetivo de la cooperativa, tal como se señala en la novela y el texto de Greene, era brindar una alternativa económica más justa a los indígenas, de tal modo que los liberaría de las deudas eternas con sus patrones y les daría la posibilidad de vender sus productos a precios más justos. La versión de la organización de una cooperativa es contada con algunas variantes por MVLL en su *HSN*. Según su investigación y experiencia, fue Jum, un entrenado en la escuela de Yarinacocha (como Dánduchu) quien, junto con un grupo de aguarunas decidió formar una cooperativa. Es decir, fue una iniciativa indígena inspirada en su formación en las escuelas bilingües -pero sobre todo indígena-, donde había surgido esta idea. Así, tal como el narrador comenta en su *HSN* “Jum había sido uno de los promotores de la idea [de la cooperativa]”. En su *HSN* MVLL narra de la siguiente forma el surgimiento de la cooperativa:

Se había celebrado en Chicais una reunión de alcaldes de los diez o doce poblados en que están dispersos los aguarunas por el Alto Marañón, y allí Jum y los otros maestros habían convencido a su gente que dejara de comerciar con los “Patrones”, reuniera el caucho y las pieles de todos los pueblos en Chicais para, una vez al año,

hacer una expedición hasta Iquitos a fin de venderlos directamente a los industriales” (42).

El novelista narra, posteriormente, que él mismo conoció y pernoctó en la cabaña donde los aguarunas que Jum dirigía colocaban sus productos para luego venderlos bajo la idea de la cooperativa. Esto es particularmente relevante, ya que da un toque fantástico, —en el sentido de asombroso—, al relato que leemos. Jum existió, y de hecho, MVLL comenta que “hablaba castellano bastante bien y pudo contarle su historia con detalles” (38). Comparando entonces *LCV*, *HSN*, y *Customizing indigeneity* de Greene, tres textos que nos hablan de lo mismo, —la formación de la cooperativa y la participación de Jum en esta—, los tres mencionan la participación indígena en diverso grado, siendo la novela y la conferencia de MVLL los que enfatizan más en la agencia netamente aguaruna. No obstante, encontramos lo siguiente, en primer lugar, parece ser que MVLL no conoció a Daniel Dánduchu, de ahí que le da el rol de este a Jum, y en segundo lugar, la agencia que MVLL muestra de los indígenas en la novela no se inspira únicamente en un hecho real sino que tal como él la presenta, separada de la poderosa influencia eclesiástica, parece ser mucho mayor.

Con todo esto queremos apuntar a un primer aspecto relevante sobre la agencia indígena en esta novela: tal como está presentada en *LCV*, remitiéndose a un evento real, esta muestra cómo un sujeto indígena apela y *propone* algo completamente nuevo: la competencia de mercado y con ello, una forma de igualdad, después de todo, el símbolo internacional de una cooperativa son dos pinos gemelos, una imagen que busca representar el valor de la igualdad, de la responsabilidad

social, de la equidad y de la ayuda mutua. Esa es la propuesta indígena que MVLL con o sin propósito reivindicativo hacia los indígenas representa en esta obra. Y Jum es el emblema de la competencia justa que no solo se queja sino que propone. En esto encontramos un valor relevante hacia el cual la crítica no ha prestado mayor importancia: Jum no es únicamente un indígena que “gruñe” sino un sujeto que propone —en español, además—, un modo distinto de comercializar. Vale la pena mencionar que MVLL se centra en demostrar la sorpresa e incredulidad de los demás personajes frente a la propuesta de Jum. Esto nos parece relevante ya que MVLL muestra dos puntos al mismo tiempo: por un lado, una desfamiliarización del sujeto indígena que ha sido pensado tradicionalmente. Es decir, presenta un indígena que excede lo que se ha pensado de este usualmente, un indígena que por ende, es impensable al modo que Trouillot teoriza; pero a su vez, MVLL demuestra la consecuencia de esta desfamiliarización: la sorpresa, el desencajamiento de los personajes ante la posibilidad de estar frente a un indio que no es, o que no encaja en lo que ellos han elaborado sobre un indio. Digamos, uno que se resiste a ser la externalidad que hasta ese momento ha sido. Veamos cómo es descrito el encuentro con Jum en la novela.

Tempranamente, en el Libro I, la formación de la cooperativa aparece en boca de los soldados y socios de Julio Reátegui, gobernador de Santa María de Nieva, quien cede ese puesto para poder dedicarse, cómodamente, al comercio ilegal del caucho. Cito:

Y Arévalo Benzas también, don Julio, se pone de pie, dejaba constancia, él había dicho detrás de esas banderas y de esas cartillas hay otra cosa y él se opuso a que los maestros vinieran, don Julio, y Pedro Escabino golpea la mesa con su vaso, don

Julio: la cooperativa era un hecho, los aguarunas iban a vender ellos mismos en Iquitos, se habían reunido los caciques en Chicais para hablar de eso y ésa era la verdadera situación y lo demás ceguera. *Solo Julio Reátegui no conocía un solo aguaruna que supiera lo que es Iquitos o una cooperativa, ¿de dónde había sacado semejante historia Pedro Escabino?*, y les rogaba que hablaran uno por uno, señores (47, énfasis nuestro).

En este momento, Reátegui y sus hombres todavía no han apresado a Jum y todavía no han intentado convencerlo de que eche marcha atrás con el proyecto de la cooperativa. No obstante, lo que marcamos en esta cita es el rechazo a la sola idea de que sea posible que de los indios salga alguna idea, sobre todo, alguna relacionada con el comercio, es decir, con el valor del trabajo. El asombro y la total negación siguen siendo las protagonistas de esta escena, de hecho, sus hombres le siguen intentando convencer: “Pedro Escabino sabía cuánto le debían y no quería ofenderlo: solo que acababa de llegar de Urakusa y por primera vez en diez años, don Julio, seco y sordo dos veces contra la mesa, *los aguarunas no quisieron venderle ni una bolita de jebe, pese a los adelantos* y Arévalo Benzas: hasta le enseñaron la cooperativa” (48, énfasis nuestro). Como enfatizamos, existe una cierta organización y una voluntad de parte de los indígenas que a algunos sorprende y que a Reátegui simplemente le sigue pareciendo imposible. Reátegui no da su brazo a torcer, escucha lo que le dicen pero no da crédito de lo que le comentan. Para él *no es posible* que los indios sean capaces de negarse, es decir, de decidir, y menos aún, de proponer. La escena continúa de la siguiente manera: “Don Julio, que no se riera, habían hecho una cabaña especial y

la tenían repleta de jebe y de cueros y a Escabino no quisieron venderle y le dijeron que iban a vender a Iquitos” (48).

Don Julio sigue sin dar crédito aunque sus hombres “dan fe” de lo que ven, muestran pruebas, ellos “han visto”; no obstante, sigue pensado desde la idea que se tiene de los indígenas, y como es notorio, esa idea no acepta contradicciones. De hecho, comenta que se había enterado en Iquitos mismo que el ministerio había acabado con las brigadas de maestros que iban a la selva, es decir, que los indios no tendrían de donde “aprender” ese tipo de cosas como las “cooperativas”. A ello, sus hombres le responden que “el mal ya estaba hecho”, por supuesto, aludiendo que la educación ya había penetrado en la selva y –como demuestra la investigación de Greene– que los aguarunas ya sabían de sus ventajas. No obstante todo esto, Reátegui no da crédito a lo que le dicen, o dicho de otro modo, sigue imponiéndose lo impensable como núcleo duro, incapaz de ser corroído. Entonces sucede el momento más revelador de la escena: sus hombres le dicen que han traído a un intérprete para que traduzca con lo que un hombre, Jum, le dirá al respecto.

El hombre cobrizo y descalzo que está en cunclillas junto a la puerta se incorpora, avanza confuso hacia el gobernador de Santa María de Nieva [Julio Reátegui] y Bonino Pérez a cuánto le compraban el kilo de jebe, que le preguntara eso. El intérprete comienza a rugir, mueve mucho las manos, escupe y Jum escucha en silencio, los brazos cruzados sobre el pecho desnudo. Dos aspás finas, rojizas, decoran sus pómulos verdosos y en su nariz cuadrada hay tatuadas tres barras horizontales, delgadas como gusanitos, su expresión es seria, solemne su postura:

los urakusas apiñados en el claro están inmóviles (...) *El intérprete calla y Jum y un viejo diminuto gruñonamente gesticulan y mascullan y el intérprete de buena calidad dos, de regular un sol el kilo, patrón, diciendo, y Teófilo Cañas pestaña, costando (...) Bonino Pérez, lo sabía, hermano, la puta que los parió, qué cabrones tan cabrones, y al intérprete: malos peruanos, ellos lo vendían a veinte el kilo, los patrones cojudeándolos, que no se dejaran, hombre que llevaran el caucho y las pieles a Iquitos, nunca más comercio con esos patrones, tradúcele eso. Y el intérprete ¿diciéndoles? Y Bonino sí ¿patrones robándole diciéndoles?* (48-49, énfasis nuestro)

En esta escena encontramos dos momentos relevantes: primero, el intento por negociar con Jum (representante de los aguarunas) y segundo, la imposibilidad de esto y la propuesta de Jum por otro precio y al mismo tiempo, las razones que tiene para ello. Jum no solo establece un precio totalmente distinto del que están acostumbrados a mal-pagar Reátegui y sus hombres – representados por Bonino – sino que además, Jum le pide al intérprete que traduzca lo que piensa: que Bonino y sus hombres les roban, y que ellos *lo saben*, y que no se dejan “cojudear”, es decir, que no se dejan tontear o engañar, y que justamente por robarles y por no reconocerles un precio justo, ellos son “malos peruanos”. Dicho de otro modo, para Jum la peruanidad (o el ser un “buen” peruano) significa un trato igualitario, un punto que visibilizaba la incorporación a la ciudadanía nacional y por ende, al reconocimiento de los mismos derechos. Si Bonino no aceptaba el precio justo que Jum le proponía y perseveraba en pagarles una miseria, esto lo convertía en un “mal

peruano”, lo que para Jum significaba un insulto fuerte, ya que a lo largo de la novela lo repite constantemente con furia y violencia. Ser un “mal peruano” para Jum, es representar lo opuesto a la idea de una “cooperativa”, es decir, lo opuesto a la expresión política del reconocimiento de la heterogeneidad e inconmensurabilidad de lo social. Hasta este momento la actitud de Reátegui se mantiene en una total incertidumbre sobre la actitud de Jum y de los aguarunas organizados: Reátegui, simplemente, no les cree. De ahí que él aparezca nuevamente en un segundo intento por “negociar” la venta (o usurpación) de caucho. Atendamos entonces a lo que Reátegui *no ve*.

Como es notorio, en este primer encuentro, Jum no actúa como un sujeto que se deja dominar o que tiene un carácter fácil, por el contrario, continúa diciéndole al traductor: “sí, sí, carajo, sí: diablos, ladrones, malos peruanos, que no se dejasen, sí carajo, sin miedo, traduciendo eso” (171). Jum, *no tiene miedo*. Y no solo eso, sino que entrega otra característica para el mal peruano: este es ladrón, o dicho de otro modo, es abusivo. Los hombres de Reátegui no entienden este reclamo ni aún con un traductor y creen que Jum y los demás aguarunas piensan que “Iquitos” es un patrón, no un lugar. No obstante, asumen esto desde lo que el intérprete -que es por demás torpe-, comenta. No obstante, a lo largo de la novela, lo que Jum reitera no tiene que ver con si Iquitos es o no un hombre, si no con el claro reclamo a un comercio justo. Lo que hacen los hombres de Reátegui es subestimar de cualquier modo cualquier gesto de Jum con el fin de rebajar la potencialidad de su agresivo discurso e intento por instaurar *otra forma de comercio*. ¿Qué mejor que decir que ellos no saben ni a quién vendérselo? ¿Qué mejor que decir que son unos salvajes que ni saben “qué es” Iquitos? A Jum le interesa tanto Iquitos como Lima, sabe que son puntos a

donde puede *ir* a establecer una denuncia, puntos lejanos y quizás imposibles, pero existentes. Lo que recalcamos entonces es su *intención* y el carácter con el que la reviste.

Así, en este primer momento, Jum “sonríe con arrogancia, y detrás de él los urakusas sonríen y muchos sacan cuchillos, los elevan y el sol los enciende y los deshace” (49). En realidad, más que arrogancia, Jum demuestra orgullo, y toda su participación en la novela se centra en reclamar lo que es justo para él y para los aguarunas. Es interesante entonces, encontrarnos con la representación de un indígena en la obra de MVLL que se centre solo y únicamente en ello: en definir lo que implica la peruanidad, digamos, la peruanidad definida desde sus márgenes, y que al mismo tiempo, busque ser escuchado por los personajes y por los lectores.

No obstante, en un segundo momento, Jum recibe un castigo desmesurado, realmente una tortura y humillación. Tanto en *LCV* como en la *HSN*, así como en *Customizing Indigeneity*, se explica que la tortura que recibió Jum y el posterior robo de sus pertenencias obedecía a una reacción por un previo ataque de Jum y los urakusas a los soldados. No obstante, la novela, la conferencia/confesión y la investigación de Greene coinciden en que el objetivo del castigo desproporcionado a Jum responde realmente a un intento por frenar el interés aguaruna en instaurar una cooperativa. Greene resume los antecedentes de la gresca y la paliza que recibió Jum de la siguiente forma que relata lo mismo que la novela:

El incidente se inició con el robo chapucero en un asentamiento aguaruna. Al sospechar de los militares destacados en el área, algunos de los aguarunas afectados del asentamiento Urakusa capturaron y golpearon a un soldado peruano. Incapaces

de localizar a los directamente responsables de la golpiza, un grupo de soldados y comerciantes peruanos, e incluso unos cuantos aguarunas rivales de la ciudad de Nieva, tomaron represalias. Se dirigieron a Urakusa y aprendieron a un individuo llamado Jum, el “alcalde” recién elegido del ILV. En la plaza de Nieva, ataron a Jum a un poste, cortaron su cabello en un intento por humillarlo y lo torturaron aplicándole huevos recién cocidos en el sobaco; todo esto sucedía mientras le repetían que las escuelas del ILV y la cooperativa de Dánduchu estaban destinadas al fracaso

Este incidente tal cual es contado por Greene aparece con variantes relevantes en la *HSN*: por ejemplo, Dánduchu no existe dejando el protagonismo absoluto a Jum, asimismo, la tortura dada al curaca aguaruna involucró a más personas. Cito:

Los aguarunas echaron a correr *pero, además de Jum, fueron capturados cinco varones, dos mujeres y varios niños*. El resto del pueblo desapareció en el bosque. Los seis prisioneros quedaron atados en una cabaña de Urakusa, que los vecinos nos mostraban, excitados y locuaces. *Allí los prisioneros fueron azotados y sacudidos a puntapiés por los soldados que acompañaban al gobernador. Las dos aguarunas fueron violadas. Una de ellas, la mujer de un hombre llamado Tandim*—lo recuerdo desconfiado y lúgubre, con un gran vientre blando, herméticamente silencioso— que se encontraba amarrado con Jum y que también había sido herido en el rostro, *fue ultrajada ocho veces delante del marido y de sus hijos*. Al día

siguiente, Jum fue transportado, solo, a Santa María de Nieva. Lo colgaron de un árbol en la plaza, desnudo, y fue azotado hasta que perdió el conocimiento. Le quemaron las axilas con huevos calientes (nunca he podido entender cómo lo hicieron) A la tortura siguió la humillación: fue rapado (37-38. Énfasis mío)

La violación de las mujeres y la humillación a los demás capturados nos parece importante para entender por qué Jum, el personaje “calco de la realidad” en la novela, demuestra una rabia eterna hacia los soldados. Al mismo tiempo, sabiendo este detalle recuperado por el mismo novelista, es comprensible por qué el personaje de Jum tiene un carácter belicoso, heroico y constante en su reclamo y en su memoria. No obstante, quisiéramos apuntar un detalle que nos parece relevante. La novela que nos interesa y que trata sobre este evento histórico: la tortura de Jum, la figura que representa al Estado o a la autoridad “civilizada” mantiene intocable su realidad sobre lo impensable, es decir, mantiene impensable lo impensable. Tal como comentamos anteriormente, el gobernador de Nieva, Julio Reátegui, quien manda a golpear a Jum, no puede entender cómo es posible que ese sujeto al que considera un ser inferior pueda proponer algo o incluso, pueda decirlo en *sus* términos. Veamos:

Y Julio Reátegui: ¿por qué no le vendió este año el jebe como otras veces? Que le tradujera eso, y el intérprete gruñe y acciona, Jum escucha, los brazos cruzados, y el gobernador indica a la chiquilla [Bonifacia] que se le acerque, ella le vuelve la espalda, y *el intérprete, señor nunca más, diciendo: Escabino diablo, se va fuera, ni Urakusa, diciendo, ni Chicais, ningún pueblo aguaruna, patrón cojudeando*

*señor, y Julio Reátegui, ¿qué iban a hacer los urakusas con el jebe que no querían venderle al patrón Escabino? (...) el ojo derecho del cacique que está muy inflamado y Julio Reátegui ¿cooperativa? Esa palabra no existía en aguaruna, hijo, ¿le había dicho cooperativa?, y el intérprete: la había dicho en español, señor, y el capitán Quiroga sí, él la había oído (...) ¿De dónde sacaron eso de ir a vender el jebe a Iquitos si éstos nunca supieron lo que era Iquitos? (142, énfasis mío)*

En el encuentro que antecede a la paliza en la novela, el curaca mantiene su posición, es decir, mantiene su resistencia, y repite: ningún urakusa va a volver a comercializar con ellos, y más aún, lo que quieren es instaurar –en español– una cooperativa. La sorpresa de Reátegui alcanza niveles insospechados. O dicho de otro modo, visibiliza el efecto de la turbulencia de la que nos habla Homi Bhabha, ya que el que es pensado y entendido como un subalterno –Jum– comienza a hacer notar su negación, comienza a renegar del lugar en el que ha sido colocado: la mudez, la imposibilidad de una representación. De ahí que utilice los mismos términos que Reátegui conoce (el español, por ejemplo) para establecer una cierta horizontalidad en la conversación y dejar en claro que lo que quieren los aguarunas es *otra cosa*. Reátegui “*parece abstraído, se saca el casco, se alisa los cabellos, mira al capitán: hacía diez años que Pedro Escabino les traía telas, escopetas, cuchillos, capital, todo lo que necesitaban para entrar al bosque a sacar gomas (...)*” (142). La conducta física de Reátegui, sus gestos, delatan no solo sorpresa, sino también temor: ¿acaso es posible que los salvajes no sean salvajes? ¿Acaso es posible que ellos sean personas y tengan

aspiraciones? ¿Y si ellos son personas como yo (como él), cuál es su rol? Estas preguntas no aparecen en la novela, pero parecen traducirse entre líneas de los gestos que él imita.

Reátegui no va a enfrentar la posibilidad de que los indígenas sean integrados al cuerpo de la nación como ciudadanos, es decir, no puede aceptar que la modernidad política deje de ser monopolio de los sujetos “como él”. En ese sentido, su discurso tambalea y aparece el gesto. Y con el gesto aparece el silencio, y detrás del silencio se prioriza la evasión: para Reátegui este evento que lo ha des-centrado –la cooperativa y la resistencia de Jum– *tiene que* pasar a un segundo plano. No puede problematizarlo más porque entonces él dejaría de ser el protagonista. Se debe castigar a los indígenas y olvidar que ellos están mostrando agencia, o dicho de otro modo, se debe opacar que los indios ponen en peligro su estabilidad hegemónica. Así, pasa de la sorpresa e incredulidad al borramiento: se debe borrar este suceso, esta palabra (“cooperativa”) y su intención, y se debe escarmentar para que no se repita. No obstante, desde los golpes y el dolor, Jum responde de la siguiente forma: “¿tampoco había entendido esta vez?, ¿les tomaba el pelo? *Jum alza la cabeza, su ojo sano examina al gobernador, su mano lo señala, su boca gruñe, y Julio Reátegui ¿qué había dicho?, y el intérprete: insultando, señor, tú diablo siendo, diciendo, señor*” (144). Jum resiste, desde el insulto, desde la rabia, desde la indignación.

## 5.10 SÉPTIMO MOVIMIENTO ÍNTIMO: “OTROS ENCUENTROS O EL DISCURSO DEL CUERPO”

Además de todo lo mencionado sobre el curaca, lo que más sorprende de este es su negación al silencio, es decir, su forma alternativa de mostrarse como una “antítesis necesaria” (la frase es de Guha) del sujeto dominante, que aquí es Reátegui, es decir, el representante del gobierno. Jum nunca se queda en silencio, veremos más adelante más pasajes en los cuales utiliza a un intérprete para *responder* con palabras, siempre con palabras, a las preguntas e injusticias de las cuales es víctima. Por ejemplo, luego de ser torturado, Jum no opta por desaparecer de escena sino por todo lo contrario: busca a los soldados para reclamarles lo que le quitaron en el momento de la paliza y para volver a decirles que lo que le hicieron es fruto de un malentendido. Cito: “Y el intérprete: yendo y viniendo, *práctico escapando, urakusapatria, carajo, banderagobierno*” (171, énfasis nuestro). Jum aclara que a quien deberían castigar es al práctico que les robó a ellos en primer término y que su patria es Urakusa, su poblado. Luego se remite a dos símbolos interesantes: la bandera y el gobierno. Si anteriormente se había referido a la peruanidad, la mención al símbolo patrio (bandera) y al gobierno, no es casual. Jum está intentando apelar a instancias que lo albergan tanto a él como a los soldados. No obstante, los guardias no quieren saber nada de él ni de lo que él reclama, quieren desentenderse, así, hacen oídos sordos y buscan ahuyentarlo.

No obstante, ahuyentarlo no es tan fácil, pues Jum no quiere irse. ¿Qué hacer con su presencia constante? él, *persevera* a tal punto, que entre los soldados se comenta esto: “El oficial termina de anudarse los zapatos, se pone de pie. ¿Al menos era tratable? El sargento hace un gesto vago: no se ponía maldito pero, eso sí, la terquedad andante, una mula, nadie le sacaba lo que tenía en la tutuma<sup>107</sup>. ¿Cuándo había sido ese lío? Cuando era gobernador el señor Julio Reátegui, antes de que hubiera una comisaría en Nieva” (171, énfasis mío). Lo interesante de este pasaje es la marca temporal que demarca el carácter de Jum. El cacique persiste a través de los años, o dicho de otro modo, no deja de hablar, no deja de interpelar al resto sobre lo que le hicieron y sobre lo que le robaron (la muchacha –Bonifacia– el caucho y los silabarios). En este momento Jum no para de insultar a los soldados: “Y el intérprete: la putasumadre, mi cabo, escabinodiablo, insultando” (171). Adrián Nieves, el mejor práctico, comienza a traducir más adelante lo siguiente de Jum: “Robando carajo, urakusajebe, muchacha, soldadomireategui, mi cabo” (173). El mensaje de Jum permanece intacto a lo largo de sus apariciones, lo que quiere y lo que dice delante de los soldados y de los urakusas es que quiere que le devuelvan lo que le han quitado y que lo de su tortura o humillación no es tan importante como el hecho de que hayan cancelado la cooperativa. Así, Jum reclama los silabarios que les quitaron, “unos libros con figuras, mi teniente, para enseñar el patriotismo a los salvajes” (173). El cacique quiere que le devuelvan los libros con los que él y su comunidad aprenderían sobre la peruanidad, junto con los otros productos que le habían robado.

---

<sup>107</sup> “Tutuma” significa “cabeza”

Con todo esto, lo que sorprende es que Jum reclame sobre ese material de instrucción, ya que denota, por un lado, un interés en querer incluirse en el poder/saber desde los libros, y por otro lado, en un interés en conocer lo que se piensa de la nación y de la peruanidad *desde* el gobierno. No obstante, los soldados no entendían lo que quería Jum: “Pero el pagano lo mezclaba todo, y uno no sabía qué tenían que ver los silabarios con el jebe que reclamaba y con lo de esa muchacha, mi compadre tenía un enredo de los mil diablos en la tutuma” (173). Dicho de otro modo, los soldados no podían entender que Jum quería los silabarios, y a la vez, a la muchacha y al jebe, es decir, que Jum lo quería todo de vuelta. Todo. Los soldados, como Reátegui tampoco entienden que el reclamo de Jum parte de la indignación y se centra en solicitar una restitución absoluta de los bienes hurtados. Para los soldados ¿cómo un salvaje podría tener sentido de pertenencia?

Pero ¿por qué nos interesa la voz de Jum, o su persistente reclamo? Pensemos en el silencio de los mexicanos que Richard Rodríguez observa trabajar durante el verano y de los cuales habla en su *Hunger of Memory*. La respuesta que estos hombres enalban y performan, como bien analiza John Beverley, es un silencio estratégico, uno que es parte de lo que el crítico analiza como el esencialismo estratégico que Spivak menciona cuando nota el concepto de conciencia subalterna. En este caso, Jum demarca su anátesis necesaria, es decir, performa una estrategia que contrasta con el silencio desde una voz que “es muy enérgica” (173) y que expresa muchas lisuras que nadie sabe de donde aprendió. El discurso de Jum, que puede ser fracturado, y que incluso puede necesitar de un intérprete, finalmente, siempre busca revertir un poco la figura de dominio de los caucheros. Jum no deja de insultarlos, ni deja de demostrarles que de ellos ha aprendido las

palabras exactas para definirlos: malos peruanos, diablos, hijosdeputa. Pero más aún, Jum nota cuando su discurso deja de ser útil, y él elige cuándo reemplazarlo por gestos clave. Veamos por ejemplo la última participación de Jum en la novela. Al comienzo del libro III. Jum está frente a los soldados de la guardia civil, luego de muchos años de su tortura, les reclama, otra vez, que le devuelvan lo que Reátegui le robó hace años. La reacción del sargento, cansado de tener que lidiar con Jum, decide “hacer lo de siempre” con el indio. Lo de siempre significa “cojudearlo”, es decir, tontearlo, mandarlo a un desvío. A esto, Jum responde con gestos claramente desestabilizadores. Veamos:

(...) para más seguridad le darían un papelito firmado. Ya lo habían hecho alguna vez con el teniente Cipriano, mi teniente, daba resultado. Le pondrían una estampilla en el papel y, listo: ahora anda a buscar con eso al señor Reátegui y al Escabinodiablo para que te devuelvan todo. Y el Oscuro ¿una cojudeada en regla, mi sargento? Pero al teniente no lo convencían esas cosas, él no podía firmar ningún papel sobre este asunto tan viejo, y él además, *pero el sargento papel periódico no más, una firmita de a mentiras y así se iría tranquilo. Estos eran tercos pero creían lo que se les día, se pasaría meses y años buscando al Escabino y al señor Reátegui* (...). Y entonces ve al práctico Nieves. *Viene hacia él y le muestra en su mano los pedacitos blanquinegros de papel periódico, teniente: no era tan cojudo como se creía el sargento, había hecho trizas el papel y lo había tirado en la plaza, el pasaba y acababa de encontrarlo.* (178, énfasis nuestro)

Jum ya sabía que el uso del papel tenía una doble cara: podía servir como poder, garantía, pero también como engaño. Por ello es que reconoce que ese papel periódico sin valor alguno, pegado con una estampilla al azar, era simplemente una forma de “cojudearlo”, de tontearlo, de hacerle creer una mentira. Jum reacciona sin discurso, este sería inútil, por ello, cuando lo recibe, simplemente se va, los soldados festejan: “sí, se habían librado de él” (178), pero como leemos en la cita, Jum no se ha ido creyendo la verdad del papel sino más bien, se ha ido sabiendo que todo lo que habían hecho los soldados era parte de un engaño, y se va porque sabe que pierde su tiempo con ellos. Con el gesto de irse y de luego, botar el papel, deja claro que necesita encontrar soldados más inteligentes que puedan entender su pedido y no autoridades como las de siempre que lo sometían a engaños y malversaciones ya conocidas. Así, Jum se muestra como un indio que está un paso más adelante de lo que los soldados pueden pensar o aceptar. Al menos, para nosotros, como lectores, Jum representa un paradigma complejo de indigeneidad: es un indio que quiere negociar en términos justos, y que entiende por justicia un bien inclusivo.

Sobre el mismo punto, que es las manifestaciones de agencia de Jum, en el mismo libro en el que se nos narra el mencionado evento se nos comenta sobre su corporalidad. Esto es relevante porque ya han pasado muchos años de su tortura y las marcas que le dejase Reátegui son ahora cicatrices. No obstante, Jum decide resucitar dichas marcas de los golpes con azotes con trazos de achiote<sup>108</sup> y también ha decidido seguirse cortando la melena tal como lo hicieran sus torturadores.

---

<sup>108</sup> Semilla de color rojo intenso.

Todos estos gestos son parecidos al de tirar el falso papel ya que visibilizan que toma y que deja Jum. En el caso anterior Jum “dejaba”, “botaba” el engaño y la burla de los soldados. En este, Jum decide quedarse con lo que le hicieron, apropiarse de esa humillación: recordarla y mostrarla, usar su cuerpo como vitrina para mostrar lo inhumano de su castigo. Cito:

Ahí estaba mi teniente, ése era el pagano-así les decían acá a los chunchos- y el oficial sonrío: *el creía que éstos se dejaban crecer la peluca hasta los pies, no se esperaba ver a un calvito. Una menuda pelusa cubre la cabeza de Jum y una cicatriz recta y rosácea secciona su frente minúscula.* Es de mediana estatura, grueso, viste una itípak raída que cae desde su cintura hasta sus rodillas. En su pecho lampiño, un triángulo morado ensarta tres discos simétricos, tres rayas paralelas cruzan sus pómulos. También tiene tatuajes a ambos lados de la boca: dos aspás negras, pequeñas. Su expresión es tranquila, pero en sus ojos amarillos hay vibraciones indóciles, medio fanáticas. *Desde esa vez que lo pelaron, se seguía pelando solito, mi teniente, y era rarísimo porque nada les dolía más a éstos que les tocan la peluca.* El práctico Nieves se lo podía explicar, mi teniente: era una cosa orgullo. (172, énfasis nuestro)

Esto nos parece particularmente valioso, después de todo, Jum es el único que se atreve a proponer algo distinto a los caucheros, y es el único que aún torturado y humillado, decide apropiarse de ese dolor y de esa tortura como otra estrategia de respuesta y de desequilibrio de la dura “realidad”, aquella en la que el subalterno es conceptualizado y entendido, sobre todo, como

algo que carece de poder de autorepresentación. Gracias al gesto de recortarse el pelo y de volverse a pintar las marcas de los azotes con achiote, que simbolizaría la sangre que corría de sus heridas, Jum se autorrepresenta desde su lenguaje, luego, desde su propio cuerpo, que es el lenguaje visual del castigo.

### **5.11 ¿LA VENGANZA DE JUM?**

A lo largo de la historia de los amazónicos en el Perú, el mayor conflicto contra el que han luchado es el de la invisibilización y el enmudecimiento. Ambos fenómenos son parte de poderosas estrategias de quienes “manejan” el poder, diríamos, por ejemplo, la ciudad letrada de un lado, y de otro, el Estado. De esta forma, invisibles y mudos, los indígenas amazónicos han sido, y son, víctimas de diversos atropellos que no califican como tales, ya que son hechos ante seres “invisibles”. Con los años, los indígenas han elaborado diversas estrategias para resistir y responder a la invisibilidad y al enmudecimiento. Así, son notorias sus respuestas al Estado, a las empresas transnacionales y a la capital, como tres focos de dominación interesados en perpetuar la invisibilidad de los amazónicos. Pero su lucha es actual y casi diríamos, cotidiana. El caso del Baguazo ejemplifica una forma de invisibilidad: un gran número de nativos estuvieron casi dos meses en plena carretera reclamando la anulación de once decretos legislativos, y tuvieron que estar todo ese tiempo “interrumpiendo” una carretera, un tránsito, para ser “visibles”. Pero hay

otras formas de invisibilidad: el caso de los cuatro líderes ashánikas que fueron asesinados por madereros ilegales en Saweto en el 2014, entre ellos Edwin Chota, es otra forma. Este conocido líder que luchaba incansablemente contra la tala indiscriminada, fue asesinado y su crimen sigue impune y sus familiares están abandonados por el Estado. También encontramos el caso de los migrantes amazónicos en el Perú, los shipibos ubicados en Cantagallo, a pocas cuadras del Palacio de Justicia, en el centro de Lima. Fue recién el 4 de noviembre del 2016 que a partir de un incendio generalizado en toda su comunidad, que “aparecieron” en el mapa limeño. Y es recién a mediados del 2017, que se les ofreció construirles viviendas en buenas condiciones. Este incendio que perjudicó a más de 2 mil personas y que destruyó unas 436 casas, dejó claro lo que significaba ser invisible en el centro mismo del país. Los shipibos, hasta ese momento, no existían formalmente como vecinos, como habitantes, como dueños de un espacio, y fue necesario que varios quedaran heridos y que un niño muriese de quemaduras en último grado, para que recién figuraran como tales.

El caso de Jum, el histórico y el ficcional, no es tan distinto del de todos ellos. Él es un indígena que fue despojado de sus cosas, violentado y humillado y que reclama, como ellos, justicia. ¿Cuál es la diferencia? Sostenemos que MVLL, con o sin voluntad, se ha encargado de que el caso de Jum se conozca en todos los países del mundo a lo largo de más de 40 años y, su obsesión por mencionarlo en entrevistas y por colocarlo en otra novela (*El Hablador*) invitan a repensarlo también como un sujeto importante en su universo ficcional. Después de todo, ¿hay alguna publicidad más efectiva que el mismo nobel de la literatura hable de ti obsesivamente no

solo en una novela, si no en dos, y en una conferencia donde explica tu sustrato real, así como en entrevistas y en ensayos? El caso de Jum se ha hecho muy conocido y la indignación hacia su sufrimiento ha recorrido diversos países y generaciones. Así, aunque los hechos y las autoridades que castigaron injustamente a Jum quedaron impunes, existe una cierta “justicia novelesca” gracias al autor que propone al indígena con una superioridad moral y con un ejercicio ético mucho mayor que el de sus atacantes. Además, los lectores conectados con la compleja realidad social amazónica, podemos conectarnos con esta novela desde una arista distinta: desde la empática, en la cual nos quedamos con la imagen fuerte y luchadora de un indígena que se resiste a la impunidad y a los abusos. Esto es lo que podemos considerar una parte de “la venganza de Jum”, aquella de la que ha tomado parte MVLL, sin querer, por supuesto, ya que al tomar su caso e inmortalizarlo a través de la literatura y perpetuar su imagen como la de un líder profundamente transgresor, de alguna forma permite que Jum responda, o se vengue, de los que le torturaron por abusivos e ignorantes, y de los que lo piensan esencialistamente, es decir, como sus propios torturadores. Después de todo, no es fácil entregar un héroe indígena en épocas del caucho, y menos aún en un contexto en el que las misiones evangélicas pretendían salvar las almas de los salvajes amazónicos.

¿Pero cuál sería la otra opción de presentarnos a Jum? ¿Habría otra? En su *HSN*, MVLL comenta su regreso a Nieva luego de escribir *LCV*, es decir, luego de seis años. En este viaje no se encuentra con el Jum de antes ni con el de su novela, pero llega a encontrarse con otros que contaban la misma anécdota del curaca, solo que “como una divertida anécdota del pasado” (72). En esta visita no solo nota el cambio de actitud hacia la tortura de Jum si no que nota que los

indígenas ya no luchaban para que no raptaran a sus hijas y las llevaran a las misiones, si no que ahora ellos mismos las llevaban y “se empeñaban porque sus hijos se cristianizaran” (72). Asimismo, cuenta que “para ese puñado de hombres no había nada condenable en lo sucedido [la tortura de Jum]: las cosas eran así, la vida era así, Jum seguía siendo alcalde del pueblito de Urakusa y no había forma de hacerle recordar el episodio negro del pasado; *nos dio la impresión, incluso, de que se sentía avergonzado y culpable de lo que le había ocurrido. Para él y para los suyos la vida había recobrado su atroz normalidad*” (72-73, énfasis nuestro). La otra opción entonces era seguir con fidelidad lo nuevo que la realidad le entregaba y pintar a Jum como un héroe rendido, como un fracasado que asumía el castigo y que lo normalizaba, como de hecho, sucedía en la realidad. No obstante, la imagen con la que nos quedamos, o la representación final del curaca, es opuesta: reclama, insulta, y finalmente, deja de lado a quienes sabe que no lo van a ayudar y parte a buscar a otros que sí lo entiendan. De hecho, parte hacia otra novela, es decir, trasciende textualidades mismas, y se encuentra con el mismo “hablador”.

Pero algo más: no es solo que MVLL *ha elegido* popularizar una imagen heroica para la posteridad de Jum, sino que todos los datos que ha colocado sobre su maltrato y humillación, todos, (el lugar en el que se llevó acabo, las razones, el contexto, y los nombres de quienes la efectuaron) son verdaderos<sup>109</sup>; más aún, hay un detalle que vale la pena mencionar: Jum es impensable para

---

<sup>109</sup> Incluso, en *HSN* el narrador mismo comenta: “Me había propuesto contar en *LCV*, *con máxima fidelidad*, la historia de Jum, de la cooperativa aguaruna, del escarmiento que infligieron a Urakusa” (65, énfasis mío)

los otros personajes -como Reátegui y los soldados-, para los lectores, e incluso para el mismo novelista porque para este, Jum excedía las formas como éste lo pensaba e imaginaba, siempre como prehistórico o primitivo. Así, el desequilibrio sembrado en el novelista es la huella que se mantiene en el curaca de la novela. Digámoslo de otra forma: siguiendo nuestro ejemplo anterior, MVLL ocupa el lugar del entrevistador indigenista y Jum el de Miguel Quispe, entonces, cuando el novelista escucha las respuestas de Jum en un correcto español<sup>110</sup>, por ejemplo, se da cuenta que *no es cómodo* “ficcionalizarlo”, o “inventarlo”, entre otras cosas, porque lo deja a él en un incómodo lugar: el de la duda, el del desequilibrio. Así, MVLL parece preguntarse entre líneas: ¿Por qué él habla como yo? ¿Por qué me interpela? ¿Por qué no adjudica su tragedia a una historia mística o mágica? Leamos lo que MVLL comenta al respecto:

Quizás resulte interesante el caso de un personaje que en mi plan inicial de la novela debió ser mucho más importante: Jum. *Su historia está basada en un hecho real.* Lo conocí en un viaje a la selva cuando aún estaba muy viva la historia de las torturas a las que lo sometieron; todavía era el personaje al que habían rapado; tenía la cicatriz del golpe con la linterna que le dio uno de los soldados que invadió su caserío. Esa historia me impresionó muchísimo y quería que apareciese en *La casa Verde*, que fuese narrada desde la intimidad del propio Jum y, sin embargo, no pude

---

<sup>110</sup> En su *HSN* MVLL comenta: “Habla castellano bastante bien y pudo contarnos la historia con detalles” (38)

conseguirlo porque en ningún momento encontré un lenguaje que me resultara persuasivo. *No pude inventar a ese ser primitivo que vivía en un mundo mágico-religioso, no en uno racional y moderno; y que desde ese primitivismo vivió la experiencia de esa injusticia resultante, fundamentalmente de una confusión. Por eso en La casa verde la historia de Jum aparece muy fragmentada y entrevista o descrita desde la perspectiva de terceros, de personajes que sí podía imaginar e inventar con más comodidad.* (Entrevista con Raymond Williams. 89, énfasis nuestro)

MVLL no puede creer que el curaca se manifieste desde lo racional y moderno, de ahí que no pueda inventarlo ni mucho menos, imaginar su voz ficcional. Así, decide que la voz de Jum aparezca a través de la voz de los intérpretes o prácticos, y no como sucedió en la realidad. Nos preguntamos entonces: ¿por qué ser fiel en todo el evento menos en la voz del curaca? Sostenemos que MVLL no pudo, como él mismo comenta, trasladar la voz de Jum, porque él mismo fue parte de la turbulencia que causaba el curaca. Así, la novela es una denuncia, pero a su vez es la comprobación del poder del Otro, del poder que tiene su voz, que es inimitable, inimaginable, incomparable, e inficcional. El gran Uno, no sabe cómo apoderarse de ella, como manipularla, por ello la deja libre y visibiliza solo su sorpresa ante ella. Leemos esta novela no solo como la denuncia de la tragedia de Jum, sino como el triunfo del descentramiento al novelista, que no pudo apropiarse de él ni de su voz y que entrega a los lectores la versión “más cómoda” de manejar.

Así las cosas, MVLL ha elegido entregarnos un Jum que responde a lo impensable, un indígena que socaba los prejuicios, un hombre que nunca se acostumbra al maltrato y que más bien, protesta incansablemente. Con todo esto, intentamos mostrar que, muy por fuera de la voluntad de MVLL, la representación de los indígenas, o por lo menos la de este protagonista, es significativa porque rompe moldes y porque propone algo *diferente*: otra forma de negociar, de discutir, otra forma de *ser* indígena (ahora con derechos, ahora como “peruano”). Por supuesto, queda siempre en la mirada del lector la posibilidad de buscar y aceptar la desfamiliarización – aunque se encuentre en una obra de un neoliberal hartado conocido por su visión anti indígena como MVLL– y atenderla como una posibilidad válida para repensar la violencia. Después de todo, si sabemos que hay indígenas como el Jum ficcional, ¿por qué querríamos maltratarlos? ¿Acaso no demuestran claramente tener propuestas y tener tesón y valía? ¿Por qué maltratar a un indígena como Jum, si es que demuestra aspirar al mismo progreso económico que el resto del país? ¿Por qué intentar engañarlo o humillarlo si tiene memoria, historia y propuestas para mejorar su propia condición económica? La novela nos ofrece posibilidades y potencialidades de desfamiliarización a través de sus personajes indígenas, aprovechémoslas, pues, finalmente, es pensar diferente el primer gran paso para ser más conscientes de la violencia hacia ellos y por ende, para poder hacer algo eficiente al respecto.

## 6.0 CONCLUSIONES

Cuando comencé a escribir esta disertación, conocí a un reconocido antropólogo que había estado casado con una mujer awajún, y con quien de hecho tenía un hijo. Un día de aquellos en el que conversábamos, él, que se convirtió en un buen amigo mío, me contó una historia que puede resumir, de algún modo, una de las aristas que inspiró este trabajo y que puede demostrar por qué me parece relevante haberlo escrito. Sucede que ya casados se mudaron de una provincia amazónica a Lima, la capital del Perú, entre otras razones porque ahí su esposa podría estudiar en un nivel universitario y podría ser una profesional. Eran los años 90, cuando las universidades estatales aumentaban las posibilidades –léanse, las vacantes– de incorporar miembros de comunidades nativas vía evaluaciones especiales. En ese contexto, ella postuló a una gran universidad pública. Lo curioso de esto fueron las características de su examen de admisión. De pie, frente a un jurado de antropólogos y estudiosos de prestigiosas instituciones, rindió un examen que consistía en *demostrar* que “realmente” era una indígena amazónica awajún<sup>111</sup>. Tuvo que durar más de 10 minutos cantando una canción en su idioma, luego tuvo que realizar un baile típico – que según entiendo lo hizo con mucha gracia–, y por supuesto pasó con muy buena nota el examen

---

<sup>111</sup> Respecto de cómo nuestro personaje estaba siendo seleccionada en su examen de admisión, una nota de José Antonio Lucero nos es relevante en tanto conceptualiza lo que narramos en la escena: “A representative Indian must conform in some visible ways to social expectations about what Indians look and sound like” (35)

en el que demostró hablar con fluidez su propio idioma. Cuando mi amigo me contó esta anécdota, los dos nos reímos, incrédulos, e incluso, sorprendidos. Ella, llamémosla, Valeria, había logrado ingresar a dicha universidad, e iniciar una carrera, porque había *demostrado* que era lo que ellos, los académicos, los estudiosos, decían que debía ser<sup>112</sup>. Posiblemente en la actualidad este tipo de exámenes de admisión son imposibles, y de hecho, han sido reemplazados por otras medidas<sup>113</sup>;

---

<sup>112</sup> Los que hemos leído el último capítulo de *The Predicament of Culture*, titulado “Identity in Mashpee”, en el que James Clifford narra y discute, como antropólogo y como crítico de la antropología, el juicio dado en 1976 entre los indios de Mashpee y New Seabury Corp., creeríamos que lo que estoy contando es casi una adaptación de lo que Clifford ha narrado aquí con casi el mismo humor, sorpresa e ironía; no obstante, nada es más lejano a esta posibilidad. En esta línea vale la pena que comentemos brevemente la anécdota a la que se refiere Clifford. Por un lado, él comenta el juicio entre los indios de Mashpee que reclamaban la posesión de 16 mil acres de tierra y la corporación mencionada. Para conseguir su tierra, ellos debían demostrar que eran una “tribu”, es decir, dueños de esta tierra desde tiempos muy antiguos. En su narración del juicio, Clifford incluye extractos de las entrevistas (preguntas-respuestas) entre los abogados y los indios llamados a testificar. Estos extractos son los que llama “historias”, y de estas son de las que el lector fácilmente puede notar que no hay lugar para las esencializaciones hacia el llamado “Otro”. Por otro lado, la narración de Clifford es muy clara y nos permite notar que en el mismo juicio se están definiendo dos problemáticas: para los jueces, el meollo del problema es definir “adecuadamente” la identidad de los Mashpee, y para estos, lo más importante es tener acceso a dicha tierra. De ahí la importancia del rol de los “expertos” como llama Clifford a los antropólogos, historiadores, y etnólogos en el juicio. Las preguntas que los jueces se realizan a los Mashpee y a los expertos son a grandes rasgos, las siguientes: ¿Son una tribu? ¿Qué los hacía serlo? ¿Cómo comprobarlo? ¿Podían los expertos afirmar con veracidad si eran o no una tribu? Evidentemente, si no lo eran, no eran “legítimos” propietarios de dicho territorio. Lo que nos resulta particularmente enriquecedor es la ironía con la que Clifford coloca las “historias”, y en ellas, las descripciones físicas de los Mashpee, los cuales, no “encajaban” en lo que se pensaba y se creía, de un indio, de ahí su doble trabajo en *demostrarse* como tales.

<sup>113</sup> Para la Admisión 2006-II por ejemplo, encontramos que en San Marcos, existe la Modalidad Comunidades Nativas de la Amazonía. El Artículo 27 de su guía de admisión explica algunos de los requisitos para que uno pueda postular por esta vía: “El postulante por esta modalidad deberá haber concluido sus estudios secundarios, provenir de una comunidad nativa de

no obstante, sigue existiendo esta mirada vertical de un lado hacia el Otro, en la cual no se ha problematizado –no del todo al menos– el lugar seguro de los jurados que observaban a Valeria, que bailaba, cantaba, y hablaba en su idioma para “encajar” en la mirada casi panóptica de los dignos representantes de la ciudad letrada.

Más allá de lo simpático que resultó reírnos un rato de lo que *algunos*<sup>114</sup> académicos hacían y promovían, me quedé pensando en qué es lo que podría hacer al respecto, o replanteando mi aseveración desde una pregunta: ¿desde dónde iba a escribir esta disertación? O, ¿desde dónde quisiera contar esta anécdota nuevamente? Me gustaría contarla desde la voz de la mujer que tuvo que bailar, y no desde el antropólogo que me la contó, y en ello, me gustaría conocer lo que ella

---

la Amazonía, registrada en el Padrón de Comunidades Nativas, y tener la presentación del Jefe de la comunidad o de una organización nativa reconocida legalmente, acreditando su membresía del pueblo indígena respectivo”. Por su lado, el artículo 30 sostiene lo siguiente: “el proceso de selección de los postulantes, según las diferentes modalidades de admisión, se llevará a cabo mediante la aplicación de una de las dos pruebas siguientes: a) prueba general, b) prueba especial. No estamos seguros de lo que consta cada prueba. Hemos tomado esta información del portal de Servicios de Información Indígena (SERVINDI) disponible en el siguiente link: <https://www.servindi.org/actualidad/256>

<sup>114</sup> Queremos enfatizar en el “algunos”. No todos los antropólogos en la actualidad tienen esta tendencia orientalizante. No es nuestro afán generalizar, que sería como simplificar y empobrecer la complejidad de las propuestas que encontramos en la academia. Del mismo modo, tampoco queremos referirnos a una única antropología, porque encontramos que otros pueden entenderla y pensarla de otras formas que obliteran la orientalización. Quizás por eso sería más adecuado hablar de “antropologías”, como Marisol de la Cadena comenta, como “epistemologías relacionales que cancelan las posiciones sujeto-objeto y al interactuar con sus otros como sujetos que hablan, piensan y saben, tienen el potencial de crear las condiciones para el surgimiento de una antropología en plural, suficientemente calificada para superar su singularidad occidental, y convertirse, colectivamente, en una disciplina mundial múltiple” (2008: 140)

pensó y la forma como utilizó esta experiencia para empoderarse, porque ella aprovechó esta entrada y acabó su carrera, obtuvo un título académico y ahora, además, habla perfectamente el inglés y de hecho, lo enseña. Quiero decir, ella logró descolocar las piezas que yo coloqué al principio de la narración, y con ello, ha descentrado y ha cambiado bastante la forma como ingresó a formar parte de esa casa de estudios y se ha desmarcado también de la posibilidad de ser vista únicamente como una víctima de un sistema que no reconoce la potencialidad de las diferencias, sino que las reduce a ser vistas en un cuadro valorativo. En esta labor ha sido complicado trazar una línea en la cual se puede criticar a la ciudad letrada, aun perteneciendo a ella. O digámoslo más simplemente: la cultura occidental siempre ha dependido de reportes sobre y desde lo subalterno, en ese sentido, ¿acaso me interesaba contar esta historia desde la perspectiva de Valeria porque yo quería conocer hasta lo más profundo de su pensamiento? Es decir, ¿porque quería inconscientemente, hacer lo que algunos científicos ya había hecho? ¿Saquearle, expropiarle de su conocimiento? O porque yo quisiese ¿re-subalternizarla a ella y a su historia?, ¿hasta qué punto entonces, mi propuesta puede ser distinta de la de los sujetos que la evaluaron?

Esta disertación es el trabajo de un cirujano que corta de uno y otro lado, y que, consciente de la complejidad de marcar un trazo perfecto, establece como objetivo principal el proponer rutas, caminos, que permitan *ver* con más claridad un panorama que ha sido, por decir lo menos, oscurecido. De modo muy general, podemos decir que cada capítulo ha sido propuesto como una ruta distinta hacia el esclarecimiento de un mismo problema: el de la violencia sistémica, ingente e imparable hacia los indígenas amazónicos y hacia su territorio Entendemos esto como problema

complejo ya que hemos postulado a la violencia como un evento multiforme, y en ello, con dos caras reconocibles y necesarias de ser tomadas en cuenta, y hemos sostenido, del mismo modo, que ambas están sostenidas en una invisibilización que tampoco tiene solo una cara, sino del mismo modo, también dos. Nuestra investigación ha buscado visibilizar no solo estas formas de violencia, sino las consecuencias que trae, incluyendo, en ellas, por supuesto, las respuestas desde el lado indígena. En esta línea, nuestro análisis se desprende de cualquier tipo de interés víctima-céntrico e intenta demostrar que, lejos de haber *un* solo tipo de sujeto subalterno, en realidad existen varios, múltiples voces, distintas entre ellas, que resisten a la subalternidad desde diversos flancos y que la cuestionan, desestabilizando con ello al sujeto que los nombra como “Otros”. Así, a través del análisis de diversas textualidades, -léase con ello, Comunicados de organizaciones indígenas, un testimonio, extractos de entrevistas, capítulos de un texto legal, una pintura –como veremos más adelante- y una novela–, hemos intentado demostrar que si lo que se quiere es detener la violencia hacia los amazónicos, existen propuestas para lograrlo. Una de ellas recae en un cambio de paradigma, digamos, un cambio de percepción hacia el otro. Uno podría pensar que esto implica rehacer la historia, volverla a escribir; no obstante, creemos que actualmente el Perú atraviesa por un proceso complejo y dinámico en el que los mismos sujetos indígenas están reescribiéndose en la historia peruana, dándole otro sentido a lo “nacional”, tal como se ha entendido tradicionalmente; como una idea que engloba a la costa, con epicentro en Lima, centro de la ciudad letrada, y que acepta a los Andes hasta cierto punto, pero que oblitera completamente la selva como un territorio que escapa y reta los imaginarios construidos sobre ella. En este sentido,

creemos que es *ver* en ellos algo más, o algo distinto de lo que las tradicionales representaciones nos han enseñado. Así, para acceder a esta desfamiliarización, no basta solo con sentir una turbulencia, una inestabilidad, un contacto con lo impensable y con intentar suturar este efecto. Es necesario aceptar la turbulencia y mirarla a los ojos. Es decir, hacer un ejercicio ético de reconocimiento del Otro como un prójimo, y no como una diferencia que justamente por serlo, debe ser controlada y dominada. Apelamos pues, al vértigo, al dejarse irrumpir por el Otro, permitirse *ver* y sentir la turbulencia, y procesar este efecto al que hemos llamado desfamiliarización. Permítanme explicarme mejor y con ello, retomar algunas ideas principales de nuestra disertación.

## 6.1 LA POTENCIA DE LA DESFAMILIARIZACIÓN

El capítulo cinco de nuestra disertación dedicado enteramente a dos personajes indígenas de *La casa verde*, a saber, Jum y Bonifacia, nos ha servido para ilustrar la desfamiliarización como un camino interesante para repensar la agencia indígena: analizamos a Jum como un empresario, como un personaje que proponía otra forma de hacer negocios, y que de hecho, estaba a favor del comercio y del flujo de dinero y de goma. Del mismo modo, en el caso de Bonifacia, demostramos cómo ella desde un comienzo había demostrado ser una mujer particular, cómo encarnaba la doble conciencia y como a partir del uso de esta podía ser irónica con las monjas, quienes no podían creer que ella era capaz de engañarlas para conseguir lo que ella misma sentía que era justo. En

ambos casos, tanto Jum como Bonifacia generaban sorpresa en el otro: sean las monjas en el caso de Bonifacia, o sea el alcalde o los soldados de la guardia civil que lo acompañaban. Los gestos de estos delataban la impresión que les causaba que Jum pronunciara palabras en español, palabras elegidas, claro: “cooperativa”, “diablos”, “malos peruanos”, y también el hecho de que Jum eligiera eternizar las humillaciones por las que había pasado a modo de recordar, para siempre, lo que *no* debía ser aceptado. Ambos son, pues, personajes que no encajan con los buenos ni con los malos salvajes. Son indígenas complejos, que planean estrategias, que tienen ideales, que luchan por sus valores, y que se defienden, como Bonifacia, cuando ya incluso, de prostituta, llamada “la Selvática”, se defiende e incluso humilla a los Inconquistables diciéndoles que si tan “recogida” la creían, igualmente recogido sería su dinero. Ella es considerada “el hombre de la casa”, el que mantiene el hogar. Dicho de otro modo, ella ha logrado invertir de las jerarquías de poder y de control, y se convierte, sin duda, en parte de la modernidad y al mismo tiempo, en quien la controla y la maneja como necesita.

En esta línea, nuestra argumentación ha prestado especial énfasis en la sorpresa, en la desarticulada reacción de los soldados, del mismo gobernador, o de los inconquistables, que soportan sus bofetadas en silencio, en ese gesto de estupor que marca la desfamiliarización para demostrar que es ahí donde entra la idea de un indígena que aún no se ha tomado del todo en cuenta y que es útil para cambiar el trato y la perspectiva hacia él. ¿Se puede maltratar, humillar, y juzgar con injusticia a quien habla nuestro idioma, a quien desea lo mismo que nosotros, y de hecho, a quien rema para el mismo lado que nosotros? Digámoslo más claramente y con las palabras de uno

de nuestros amigos cercanos y colaboradores: Santiago Manuim. En una entrevista que Iñigo Maneiro le hiciera, surgió esta pregunta que nos parece relevante por la respuesta que propicia:

Maneiro: Hay una opinión en el gobierno y en algunos sectores de la sociedad peruana que afirma que los nativos están en contra del desarrollo, de la inversión privada y que son un problema para el crecimiento del país...

Santiago: *No. No estamos en contra del desarrollo ni de la inversión privada. Lo necesitamos.* Pero queremos saber, nunca somos consultados, nunca nos dicen que quieren hacer con nosotros y nuestras tierras. No nos dicen cómo va a ser el futuro que se imaginan para nosotros, cuál va a ser nuestro beneficio, como se asegura que nuestros hijos sigan viviendo del bosque y como se va cuidar y a proteger ese bosque. *No estamos en contra, necesitamos inversión,* pero hace falta una inversión bien trabajada, un desarrollo pensado desde la selva y a favor de la selva, que eso, en realidad, es lo mejor para también para el Perú<sup>115</sup> (36, Énfasis nuestro)

---

<sup>115</sup> Este extracto de la entrevista que Maneiro le realizara a Santiago, lo he tomado del pie de página 3 del capítulo I del libro *La otra cara del Baguazo* (2017). Al final de esta cita, señala Jaime Royo, el autor, que la entrevista completa está en el Anexo II. No obstante, en dicho Anexo hay una carta mecanografiada dirigida a Alberto Belaunde de Juan Briceño Pomar. A lo largo del libro, desafortunadamente, no se encuentra esta entrevista completa. Por esta razón, me contacté con Iñigo Maneiro, quien tuvo a bien enviarme la entrevista completa y además conversó conmigo para explicarme el contexto en el que la hizo. Esta entrevista fue publicada el 20 de junio del 2009, en la revista *Somos* del periódico *El Comercio*; no obstante, la realizó a tan solo 4 días de haber sucedido el Baguazo, es decir, el 9 de junio. Si bien sorprenden estas fechas, sorprende más el

Como es notorio, los verbos que hemos subrayado son los que enfatizan el mismo deseo de Jum en la novela: necesidad de inversión, necesidad de trabajo, necesidad de beneficio. Pero del otro lado, Santiago marca en su discurso una necesidad que implica, al unísono, una voluntad por saber y por ser considerados sujetos de derecho. Es decir, necesidad por un comercio justo. Así, él marca una voluntad de ser considerado como “igual” directamente proporcional con su deseo por la inversión, el trabajo y el ingreso de divisas. Jum dice básicamente lo mismo que Santiago, aunque lo dice con palabras elegidas y con gestos, con miradas, y con un lenguaje del cuerpo, perennizando en volver a pintar las marcas de la tortura que le dieron. Con todo esto, nos

---

contexto en el que Maneiro consigue la respuesta de Manuim. Al respecto, Maneiro nos comenta lo siguiente: “Yo estaba en Lima y él [Santiago] recién ingresado en el hospital de Chiclayo, herido grave por el Baguazo, por el disparo. Estaba vigilado por policías en exterior del cuarto. Dentro estaba él y su hijo Juan Carlos. Le pedí que metiese un teléfono para hacerle una entrevista a Santiago”. Lo que queremos rescatar este contexto en el que se dio la entrevista a Santiago, es que a pesar de que él se encontraba herido de gravedad (con 8 perforaciones en los intestinos y más lesiones en la vejiga) y estaba vigilado como si fuera capaz de hacer algo en esas condiciones, su respuesta siguió siendo firme respecto del desarrollo y la inversión. Él coincide con los representantes del Estado: ambos son necesarios, incluso, entendiendo “desarrollo” como tecnología, como empresa, como todo aquello que en “teoría” se niega que los indígenas aceptarían. Santiago enfatiza, tal como en nuestras entrevistas, que está de acuerdo en “ese” desarrollo que implica la participación de la inversión privada (empresas extranjeras o nacionales); no obstante, recalca que ni la inversión ni el desarrollo tienen sentido si no parten por reconocerlos *a ellos* como propietarios de su espacio (señala “nuestras tierras”, “nuestros bosques”) y como sujetos con agencia, es decir, como ciudadanos con derechos que deberían ser consultados sobre sus propiedades. Lo que el comentario de Maneiro nos permite ver es que Santiago tenía una profunda voluntad de decir, ya que acepta hablar en esas condiciones y a través de un micrófono escondido, y que lo que tenía que decir era de gran envergadura: que no son enemigos, que son “prójimos” que son cercanos, que aceptan lo que otros podrían negar, y que a su vez, es un ser humano que sufre tal como cualquier otro lo haría, y que desde ese sufrimiento está pidiendo justicia.

preguntamos de nuevo: ¿tiene sentido maltratar, humillar, y ser injustos con quien desea lo mismo que nosotros y quien está dispuesto a hacer lo posible por cuidar y por buscar el desarrollo, la inversión privada y el crecimiento económico?

Así las cosas, hemos considerado relevante leer la protesta silenciosa y la rebelión breve pero significativa de Jum, no solo porque visibilizan una realidad actual, la de la existencia de otros “Jum”, así como la de la vigencia de un discurso preocupado por alinearse con los que quieren instaurar las empresas, el comercio, etc.; sino porque a través de Jum y Bonifacia podemos acceder a una mirada que nos obliga a salir de las ideas preconcebidas del Otro, es decir, que nos obliga a vivir una desfamiliarización. Los indígenas pueden ser empresarios, pueden demandar comercio justo, y como en el caso de Bonifacia, lejos de ser “charapas ardientes”, es decir, mujeres que siempre están predispuestas al encuentro sexual y que básicamente, solo tienen ese interés, son también como Bonifacia, otro tipo de mujer selvática que es la que mantiene a los hombres y que está en búsqueda de trabajo y de divisas para que, tal como Jum, exista un circuito de inversión. No olvidemos que ella, a diferencia de las monjas, siempre estaba pendiente sobre los trabajos que podía realizar: cosiendo, bordando, cocinando. Ella idea opciones para obtener dinero. Cuando por fin lo obtiene, de prostituta, porque todos los demás caminos se le cierran, ejerce control sobre los cuatro inconquistables. Golpea a uno, se burla de otro, responde a Lituma, e incluso, es autocrítica, cosa que ningún otro personaje es, además, sin temor al qué dirán. Estos son gestos que desestabilizan cualquier representación hegemónica sobre la mujer amazónica.

Con todo esto, hasta ahora hemos aludido, entre líneas, a la relación entre la desfamiliarización y la sorpresa y el desencajamiento. No obstante, más directamente, la desfamiliarización es una de las formas que hemos encontrado para salir de las lógicas de contención y control que propone la retórica del Estado. Sorprender, desestabilizar, desencajar: estas son las formas con las que creemos que se puede vencer a la invisibilización, y con ello, se puede detener o al menos, se puede repensar con más cuidado la violencia. Después de todo no es “tan fácil” violentar a alguien que “es como uno”. Permítanme explicar esta última idea que sostenemos: aquella en la que pensar al otro como uno, es decir, como nuestro “prójimo” o “próximo” propone una forma de impedir o de relentizar la violencia. Como hemos comentado anteriormente en nuestra introducción y en el capítulo de la *Sentencia*, para nosotros, la desfamiliarización es un esfuerzo por de-occidentalizar la perspectiva con la que usualmente se mira a los indígenas. En ese sentido, es un intento por entender sus diferencias desde un panorama que transgrede la diferencia colonial y que la pervierte, que la relee y que por ello, se centra en mostrar lo “impensable” (Trouillot), lo que escapa a la lógica de la diferencia colonial. Es decir, que visibiliza aquello que desafía los marcos de control, de dominio, de conocimiento y saber. En esa línea, como mencionamos en un capítulo anterior, la desfamiliarización es aquello que nos propone algo distinto, algo nuevo, y -retomando una idea en la que Lamana discute con Obeyesekere sobre la reinscripción de la diferencia-, la desfamiliarización abre un espacio para que el sujeto no occidental (digamos, indígena), pueda ser coherente siendo diferente e igual.

En ello rescatamos su principal valor y su principal ventaja. Creemos que visibilizar las desfamiliarizaciones que los sujetos indígenas nos proponen, es una forma de proponer un cambio en la mirada hacia ellos, y en ese sentido, es un cambio radical en la forma de entender su agencia, quiero decir: no deja de ser problemático notar que quien siempre fuese entendido como un subordinado de pronto demuestre no serlo, y con ello, problematice el lugar de quien lo ha entendido de tal modo. No obstante, como argumentamos anteriormente, buscamos darle la vuelta a esta mirada, es decir, sostenemos que el otro es realmente un aliado que nos problematiza pero que también nos ofrece alianzas en tanto lucha por los mismos objetivos que nosotros y que por ello, también se interesa en conservar sus derechos y bienestar. Con todo esto, re-nombramos al otro como un *semejante*, o como diría Kimberly Theidon, en un “prójimo”, y en ese sentido, como un próximo. Y en esto recae el mayor poder de la desfamiliarización, en ver que lo que estaba tan lejos, el Oriente, la selva, justamente, realmente siempre estuvo “cerca”, en tanto sus gentes siempre aspiraron a lo mismo que a la sociedad “occidental” (i.e justicia, respeto, dignidad, estabilidad) y siempre reclamó, como reclama, lo que cualquier otra persona reclamaría (i.e maltratos, abusos, violencia).

Además del capítulo destinado a Jum y Bonifacia, ha sido la voz de Santiago Manuim, confrontada a la *Sentencia* que lo ha juzgado y que lo ha exculpado, la que nos desfamiliariza constantemente sobre cómo se ha pensado al indígena que participó en el Baguazo, el enfrentamiento que causó la muerte de 33 personas y más de 200 heridos. La *Sentencia*, escrita sobre la base de textos antropológicos y sobre artículos y decretos legislativos, enfocaba al

indígena como un sujeto que obedecía a rituales, tradiciones, y a, también, desacuerdos con el gobierno. No obstante, no dejaba escuchar ni ver lo que los indígenas mismos tenían que decir al respecto. Solo los presentaba como se presentarían a ejemplares de estudio: mediante su talla, rasgos físicos, documento de identidad, mencionando quiénes eran sus padres, su lugar de procedencia, ocupación y sendas páginas dedicadas a sus cargos. Y en esa línea, sostuvimos que no bastaba caracterizarlos con rasgos específicos, como su historia mítica y su historia real (104), su cosmovisión holística, animista e interdependiente con la naturaleza (103), su sentido de pertenencia y orgullo (105) o la historia específica awajun wampis sobre su familia y sus gremios (112-3), ni aun exponiendo, como en el capítulo III todas las leyes que los defienden y protegen, como el mismo “error culturalmente condicionado”<sup>116</sup>, del cual ya hemos comentado lo suficiente en el capítulo de la *Sentencia*. Creemos que todo es útil y necesario, siempre y cuando vaya junto a otros discursos y a otras perspectivas que permitan ver mejor y desde otros ángulos a los indígenas, ya que ellos son mucho más que lo que un discurso académico o una ley pueda decir sobre ellos. Así las cosas, el testimonio de Santiago nos sirvió para contrastar los puntos principales en los que la *Sentencia* establecía características de los awajún como incuestionables, y algunas leyes que, en teoría, los protegían. De este modo, el testimonio de Santiago nos permitió ver que

---

<sup>116</sup> El error de comprensión culturalmente condicionado, es el artículo 15 del código penal peruano y significa lo siguiente: “Se exime de responsabilidad penal *al que por su cultura o costumbre comete un hecho penal sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión*” (87, énfasis nuestro)

ninguna de las dos cosas sucedía: sus características variaban conforme el contexto temporal y circunstancial lo exigía y las leyes no se habían cumplido ni se cumplían aun absolviéndolo. No obstante todo lo dicho, es *leer* a Santiago lo que produce la desfamiliarización, es lo que dice, y es cómo lo dice, cómo fragmenta, discute, lo que desarma la lógica de los abogados, y es a esto a lo que más atención hemos prestado.

## 6.2 NOS ESTAMOS OBSERVANDO AMBOS

Quería que ellos sepan que nosotros también  
los estamos observando, y que en realidad nos  
estábamos observando ambos.<sup>117</sup>

Brus Rubio (Entrevista personal)



Figure 9. "Clase de antropología visual" (2015)

---

<sup>117</sup> Agradezco a mi amigo de años, Brus Rubio, gran pintor amazónico, por el tiempo que me dio para conversar sobre el cuadro "Clase de antropología visual" y sobre el contexto que impulsó a su creación, así como por dejarme usar su nombre y parte de nuestras conversaciones en este acápite. Agradezco también que haya discutido conmigo sobre lo que está detrás de este cuadro, haciéndome sentir en carne propia todo esto que he discutido en esta disertación: la desfamiliarización, la potentísima turbulencia, los efectos de escuchar que quien ha sido considerado como Otro, no solo cuestiona ese lugar seguro del que uno enuncia su discurso (la academia, Lima, "occidente", etc.) sino que ironiza sobre ese lugar. De otro lado, agradezco también a Óscar Espinosa de Rivero, quien en el contexto del Seminario de Historia Amazónica al que asistimos, me recomendó atender particularmente este cuadro.

Quisiéramos desarrollar la importancia y la efectividad de la desfamiliarización desde otro ejemplo que no hemos incluido en nuestro corpus textual pero que nos parece valioso, en tanto va de la mano con la médula de nuestra propuesta, y por ello, camina de cerca con la voz de Santiago, Jum, Bonifacia, y por supuesto, con la de los líderes que incluimos en nuestro capítulo 2, así como con la de Liovir sin Ojo, el ciudadano awajún del cual incluimos su testimonio sobre el Baguazo en el mismo segundo capítulo de esta tesis. Permítannos analizar el cuadro titulado “Clase de Antropología Visual” (2015) y su contexto de producción. Este cuadro pertenece al pintor Brus Rubio, artista peruano de 33 años, nacido en la comunidad bora-huitoto de Pucaurquillo. Brus es muy reconocido<sup>118</sup> en la escena nacional peruana y ha tenido la generosidad de conversar con nosotros sobre este cuadro y sobre qué le inspiró a pintarlo y a concebirlo tal como lo vemos. “Clase de Antropología Visual” le demoró solo una semana en pintarlo, pero le tomó mucho más tiempo en pensarlo y en aclarar cómo expresar sus propósitos en él. Así, fueron 6 meses después de haber asistido, como invitado, a una clase del curso de Antropología Visual de la Maestría del mismo nombre, en la Universidad Católica del Perú, que comenzó a pintarlo. Al respecto, en el

---

<sup>118</sup> Brus Rubio (Pucaurquillo, 1983) En el 2011, logró el segundo puesto del XIV Concurso Nacional Pasaporte para un Artista, organizado por la Alianza Francesa y la Embajada de Francia. Ha participado en diversas muestras colectivas e individuales en Perú y el extranjero, desde Brasil hasta Francia. Ha expuesto sus obras en Washington, Lima, Miami, Cuba, Shangai, Sao Paulo y en París. Sus pinturas han ilustrado libros de antropología y ha actuado en dos películas independientes *El perro del hortelano* y *La cumbre de los dioses* (2016) ambas dirigidas por Renzo Zanelli. Personaje principal en el documental *Brus Rubio* producido por el colectivo “Mercado Central” para la serie televisiva argentina *Las partes del todo* (2009). Se puede encontrar gran detalle de sus exposiciones en su página web: [www.brusrubio.com](http://www.brusrubio.com)

libro de ensayos *Poéticas del duelo*, Víctor Vich reflexiona sobre la mirada hacia el Otro, y sobre cómo se pueden retar las actuales formas de mirar, y cómo es posible promover una mayor conciencia ciudadana a partir de ello. Al respecto, en su ensayo sobre la exposición de fotos “Yuyanapaq”, Vich señala lo siguiente:

La reflexión contemporánea ha sostenido que la mirada es un lugar reflexivo donde el sujeto se aprehende a sí mismo como alguien siempre sometido a la posibilidad de ser visto desde otro lugar. Por eso, se ha afirmado que lo que vemos también “nos mira” y que esta reflexividad termina por situar al sujeto ante un *atrás* y un *delante* de sí mismo (Didi-Huberman 2006). Un *atrás* porque activa la posibilidad de redefinir el pasado a partir de nuevas representaciones históricas; y un *delante* porque contribuye a un nuevo posicionamiento político ante el futuro. *Es decir, si al mirar el sujeto termina siendo mirado por aquello que ha visto, una nueva posición ética bien podría surgir de este circuito.* (Énfasis nuestro, 98-99)

Vich está pensando en cómo se puede construir un nuevo sentido de la historia a partir de las imágenes de la muestra “Yuyanapaq”, en esta línea intenta definir lo que llama “las políticas del mirar”, es decir, “las maneras mediante las cuales lo que vemos puede ser capaz de tener algún efecto político si lograra articularse con otros órdenes discursivos” (98). Tomando en cuenta el valor de encontrar un efecto político en otras formas de articular lo que vemos, es afianzando y redondeando la idea de Huberman, que Vich postula la posibilidad de otro posicionamiento político ante el futuro. Esta idea está resumida también en nuestro epígrafe, ya que Brus quería

pintar su testimonio sobre la clase a la que fue invitado para, a partir de este, desmarcarse de la posición de sujeto de estudio sobre el cual se esperaba obtener información de tradiciones, fiestas, rituales, etc. No obstante, el epígrafe nos demuestra, tal como sostiene Vich, que es importante y necesario prestar atención a la mirada del Otro, es decir, al *ser mirado* por el Otro ya que esto nos entrega la posibilidad de verlo de otra forma, digamos, de reconocerle agencia, y con ello, nos posibilita a ser parte de una historia diferente. Veamos lo que nos comenta Brus respecto del contexto que propició el pintar este cuadro y el primer objetivo que persigue su “Clase de Antropología Visual”. Cito:

Para mí fue muy interesante que Makenna<sup>119</sup> me invitase a esta clase, ella conocía mi “chamba” (trabajo), y ella quería que yo fuera para explicar mi imaginario y la mirada de mi arte, también para explicar la historia de mi pueblo, y para que contara mi experiencia en la ciudad. Eso es lo que ella quería mostrar en su clase. A mí me impresionó que ellos, que son los que hablan de nosotros, los antropólogos, que son los que hablan académicamente, ¿no? pensarán que solo ellos me veían. *Yo quería invertir su rol. O sea quería dejar de ser el observado, y demostrarles que yo*

---

<sup>119</sup> Se refiere a María Eugenia Ulfe, antropóloga y profesora de la Maestría de Antropología Visual de la Pontificia Universidad Católica. Ella, “Makenna”, como cariñosamente le llaman sus amigos, fue quien invitó a Brus a su clase de Antropología visual para conversar sobre algunos de sus cuadros. Brus fue a esta clase en el 2015. El cuadro que Brus pinta para expresar su experiencia en esta visita, titulado “Clase de antropología visual”, es terminado en el 2016. A penas unos meses después de su visita.

*también puedo observarles. Quería que ellos sepan que nosotros también los estamos observando, y que en realidad nos estábamos observando ambos.* Ellos me veían como un informante, ellos miraban no más la parte de como yo les estoy informando mas no lo que yo estoy sintiendo, mas no me veían como Brus.  
(Entrevista personal, énfasis nuestro)

A partir de este extracto de nuestra conversación, quisiéramos explicar qué es lo que nos parece desfamiliarizante y por qué nos parece relevante. De un lado, sin duda, que él reconozca que su objetivo era *invertir* el rol de los antropólogos, es decir, dejar de ser el informante, el sujeto estudiado, y pasar a ser un sujeto igual a los que lo estaban observando, es lo que en primera instancia nos ha llamado la atención en tanto descompleta las ideas que se pueden tener de un indígena. Dicho de otro modo, tal como el ejemplo de Marisol De la Cadena sobre lo impensable (Trouillot)<sup>120</sup>, cuando nos comenta la figura de Miguel Quispe y su respuesta sobre la

---

<sup>120</sup> Permítannos volver a explicar este concepto. Trouillot ejemplifica lo “impensable” a partir de la revolución haitiana y de su comparación de la francesa. Es decir, en lo imposible que resultaba pensar que individuos negros, como los haitianos, pudieran gestar su propia revolución con los mismos ideales que los franceses, ciudadanos blancos y europeos. En ese sentido, era “impensable” su revolución en tanto excedía las categorías conceptuales y políticas históricamente definidas, de tal forma que la revolución haitiana fue borrada de los libros de historia y así se eliminó del saber “general”, quedando como única paradoja revolucionaria, la única que era comprensible y pensable: la europea. Trouillot, a través de este concepto permite ver no solo lo que es impensable, sino las razones y el proceso por el cual algo se convierte en ello. De tal modo que desarticula parte de las lógicas que secundan lo impensable, al, justamente, visibilizarlas.

peruanidad<sup>121</sup>, Brus desequilibra las dualidades Uno/ Otro cuando señala que quería *invertir* los roles, pero no por el mismo gesto de querer invertir, sino porque demuestra voluntad, capacidad y estrategia, tres cualidades que han sido negadas a los indígenas, más aún, amazónicos. En esa línea, Brus demuestra que una parte de “las políticas del mirar” están vigentes, justamente, desde el emisor, que es quien emite la posibilidad de una ética distinta. No obstante, falta la contra parte del emisor, la que tiene que ver con quien observa y recibe este mensaje, digamos, quien se detenga frente al cuadro e intente entenderlo. Si quien lo observa siente, por ejemplo, que los significados se desbordan y no encajan del todo en el lienzo, creemos que será posible acceder a la posición ética de la que nos hablaba Vich, ya que será el comienzo de aceptar que la “Clase de antropología visual” no pude encajar en el material que se presenta y que el mismo indígena entrega como insuficiente. A propósito del segundo objetivo de su cuadro, Brus señala lo siguiente:

---

<sup>121</sup> Saliendo de los ejemplos “reales”, como el de Miguel Quispe que fue un personaje histórico, Marisol De la Cadena, en su artículo “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?” coloca otro ejemplo muy claro de lo que es e implica lo impensable: nos referimos a Rendón Willka, protagonista de *Todas las sangres* (1964) de José María Arguedas. Lo que De la Cadena comenta, es que este personaje era impensable porque Willka, al ser un campesino, era considerado un actor considerado prepolítico, y por ende no había un lugar político o conceptual para él. Así, la antropóloga comenta que: “Willka era retrógrado y ello representaba la indianización de la política, un imposible histórico para los sociólogos que imaginaban un tipo diferente de líder”; no obstante, “Willka personificó una hibridez oximorónica que rechazaba la consistencia y, así, era capaz de pensar-actuar en términos modernos y no modernos” (122) De hecho, siguiendo a De la Cadena, es él quien dirige en la novela un grupo precursores de líderes indígenas, que cree en el poder de los cerros y que fue capaz de dirigir una gran insurrección motivada por la magia y la razón, al igual que la rebelión Santal (1885) en la India, analizada por Guha (1988)

Entonces, yo quería marcar este contexto [el de verlo como solo un informante] Quería marcar mi cuestionamiento, y por eso quise hacerlo con mi pintura. Mi cuadro es una forma de responder a una experiencia, a un contexto específico, en el que muestro cómo un amazónico en la ciudad muestra su mirada en esa clase. *Las miradas son poderes, sobre todo si son académicas, ¿no?, ¡yo quería desestabilizar eso, pues! (risas de Brus). ¡Yo también los estaba mirando a los académicos! Yo lo que quería era marcar algo diferente. Por eso quise responder, marcar, desde una obra. Desde mi pintura he querido cuestionarles. Desde mi pintura he querido responderles.* (Entrevista personal. Énfasis mío)

La risa de Brus ha sido, posiblemente, lo que más nos sorprendió en el momento de la entrevista. Reconocer no solo que estaba un paso más adelante que nosotros, que lo grabábamos, que veíamos el cuadro sin poder entender del todo sus trazos y sus referencias, aunque podíamos entender hacia donde iba su crítica, pero no sabíamos, y perdonen el trabalenguas, que él sabía, que nosotros sabíamos algo de modo limitado. Eso producía, nuevamente, la turbulencia a la que alude Bhabha, en su *Locations of Culture*, una sensación de desequilibrio, de irrupción sobre un orden (yo entrevisto para complementar lo que sé, tú respondes para darme ese complemento), ha sido invertido: tú crees que me entrevistas porque sabes de mí, pero yo sé que lo haces porque no sabes, y te enseño. Así, Brus se estaba riendo de los académicos que, como él comenta, querían explotarlo como informante. ¿Habrá sucedido lo mismo con Rigoberta Menchú luego de preparar el desayuno con tortillas para Elizabeth Burgos? ¿Se habrá reído de cómo la ingenua francesa no

procesaba del todo lo que ella hacía o decía? *Sentir* la turbulencia sobre la que Bhabha ha teorizado es diferente a vivirla. Nosotros nos quedamos sin piso luego de que nos dijo, cito: “*Las miradas son poderes, sobre todo si son académicas, ¿no?, ¿yo quería desestabilizar eso, pues!*” (*Risas de Brus*). *¿Yo también los estaba mirando a los académicos!*”, porque ciertamente, la mirada es una forma de ejercitar el poder, así como la escritura que protege, como una muralla, a la ciudad letrada. En ese sentido, Brus está perforando esas murallas con su pintura, la está adornando, la está transgrediendo. Y eso, a mí, que sostenía la grabadora, me dejó en silencio. Mi silencio lo he escrito en el uso del singular cuando menciono la risa de Brus, porque fue su risa, no fue la mía, la que llenó la sala cuando conversábamos. Su risa delataba también una ventaja: él tenía más conocido y mucho más pensado, el pensar la subalternidad como un problema.

Posteriormente, Brus me comentó el segundo objetivo de este cuadro: él quería demostrar que todo conocimiento académico sobre el Otro, o dicho de otro modo, todo intento por aprehender su cultura desde la academia, es realmente imposible, ya que esta no “entra”, no encaja, en una clase, en un curso, en una ciencia, y menos, si lo queremos ver gráficamente, en un salón, que es como el espacio de un lienzo: claramente limitado. Ya en la descripción más formal de los componentes del cuadro, este escenifica una fiesta bora típica, la del pifayo, que irrumpe en un salón de clase y que lo excede. Veamos lo que comenta Brus al respecto:

En este cuadro hay alumnos atentos, alumnos distraídos mirando su celular como ves, y la profesora está explicando, como ves, ella es Makenna, pero al mismo tiempo, aquí aparece arriba el proyector. *El proyector, sinceramente, ese día*

*mostraba mi trabajo, pero al mismo tiempo yo pensaba que hay mucho más que eso, ese proyector no muestra todo, hay mucho más de lo que se puede percibir. Aunque ellos sepan y conozcan, todo eso va a ser limitado.* Entonces aunque pongan esa imagen, todo va a ser limitado en esa clase, no van a poder entendernos solo por esa clase. Por eso en mi cuadro trato de responder. (Entrevista personal, énfasis nuestro)

La figura del proyector es relevante porque Brus ha trascendido su significado, su utilidad y la ha poetizado, digamos, le ha dado la contundencia de una metáfora: si en la clase esta herramienta proyectaba sus obras, en su nuevo cuadro proyecta lo inabarcable, lo imposible de aprehender. Es decir, en este cuadro el proyector proyecta la imaginación de Brus, su forma de responder al intento de la academia, de la antropología, por saber de él, por analizar sus cuadros y por aprender a través de ellos, algo que para Brus es imposible: su cultura, su saber, su sentir, su ser diferente. Así, la metáfora del proyector es importante no solo en el cuadro, sino en la forma como él está produciendo una desfamiliarización con quienes observamos el cuadro y escuchamos su propia interpretación de este: ya que, si entendemos correctamente, la función del proyector *es* una forma de invitarnos a “repolitizar la mirada”, y con ello, *es* una forma de desfamiliarizarnos sobre las ideas que tenemos sobre el Otro y sobre nuestra relación con él, ya que es una clara muestra de lo inabarcable que es el Otro y su cultura, frente a cualquier intento por “aprehenderla”.

Siguiendo esta línea, en la que queremos conocer más de lo que compone este cuadro, luego de comentar sus dos objetivos principales: a) invertir los roles y b) demostrar que el

conocimiento sobre su cultura es imposible de ser entendido (y en ese sentido, “aprehendido”) por una ciencia, Brus nos explica la composición de su cuadro y cómo en esta, está incluido en observador, es decir, el sujeto que, como nosotros, mira este cuadro. Veamos.

Mira lo que he incluido: He colocado ahí atrás a Bunaima, el dios de la tierra. Pero “Bunaima” se le dice no solo a un dios imaginario (dios de la tierra), sino también a la persona sabia dentro de la maloca; “Bunaima” se le dice a la persona que canta. También la palabra “Bunaima” se refiere a la identidad. Entonces, esta figura de Bunaima que está tocando un instrumento de fiesta parecido a una “yupana<sup>122</sup>”, pero al mismo tiempo Bunaima tiene varias personalidades: por ejemplo, el Bunaima que se elevó al cielo, o puede estar con todos los seres del agua. Por eso aquí esta con alas. Se refiere al que fue tragado por la boa, pero salió triunfante y se elevó al cielo. Yo lo elegí porque son personajes principales de la tradición de mi pueblo. *Este cuadro quiere mostrar que nosotros somos mucho más que el conocimiento académico que habla de nosotros. Esa sabiduría va más allá de lo académico, eso trato de representar con mi cuadro. Esos personajes que están danzando al fondo con máscaras son parte de mi experiencia de la cultura de parte*

---

<sup>122</sup> “Con este nombre se conocen dos instrumentos diferentes, uno contable y otro musical (...) El instrumento musical es de viento hecho con 10 o más carrizos de diversos tamaños, atados uno al lado del otro. Corresponde a la zampona o antara” (Chirif, 309)

*de mi mamá bora. Esa es la danza de la huangana*<sup>123</sup>. Esa máscara se pone en la fiesta del pifayo<sup>124</sup>, y eso simboliza también el grupo humano que se transformó en huangana, el grupo humano fuerte. Ese yo lo he puesto ahí. Las mujeres son ya parte del intercambio que hacen con los mitayos, que traen los alimentos con los invitados. Las mujeres están con su casabe<sup>125</sup>, y con su palo para danzar. Y los niños también son parte de este momento, y traen frutas. *En este momento de fiestas, he puesto a los camarógrafos. Eso también estoy plasmándolo. El camarógrafo llega a estar “encantado” por la fiesta y quiere retratarla, quiere captar lo más bonito de la fiesta. Y esto es lo que quiero mostrar: no solamente es mi cuadro, sino de*

---

<sup>123</sup> En el *Diccionario Amazónico* de Alberto Chirif, la huangana tiene diversas definiciones. La que nos compete es la siguiente: “Cerdo salvaje, de la familia de los Tayassuidae. Tipo de pecarí que alcanza hasta un metro de longitud y 40 kg de peso. Son de color gris oscuro, con el labio inferior de color blanco. Se desplaza en piaras de entre 50 y 500 individuos, característica que lo ubica como el único animal del bosque amazónico que vive en grupos tan grandes. Sus largos colmillos, sus poderosas mandíbulas y el hecho de andar en grupos grandes los convierten en animales peligrosos para los cazadores. Posee una glándula en el dorso que expele un desagradable olor a almizcle, que al parecer sirve para definir su territorio y cohesionar socialmente a la manada. No obstante, su carne es sabrosa y muy apreciada en la región (...)” (145)

<sup>124</sup> “Pifayo” tal como es pronunciado, lo encontramos en el *Diccionario* de Alberto Chirif como “Pijuayo”, y se refiere a: una “palmera de la palmera arecaceae. Su tallo puede alcanzar 25 m de altura y 30 m de diámetro y, salvo pocas variedades, no está cubierto de espinas. Prospera bien en terrenos no inundables, de buen drenaje y ricos en materia orgánica. Son comestibles luego de ser cocinados. Con ellos también se puede preparar masato e incluso fabricar harina o fariña, y extraer aceite de buena calidad (...)” (219)

<sup>125</sup> El “casabe” es una “especie de torta redonda y achatada hecha por algunos pueblos indígenas a partir de la yuca brava o venenosa, para lo cual es necesario primero realizar un largo proceso con la finalidad de extraerle el veneno. En la Amazonía peruana, el casabe es elaborado por los pueblos Bora, Huiototo, Ocaina, Airo Pai o Secoya (...)” (*Diccionario Amazónico*, 88)

*Uds. de su cultura, que llegan, y eso estoy mostrando aquí. Entonces otra cultura viene, con sus canciones, con sus pueblos, una vez me pasó algo parecido (...).*

(Énfasis nuestro)

De esta descripción, lo que más nos ha impresionado son dos detalles: el primero es, por supuesto, el señalar que la sabiduría va más allá de lo académico, es decir, empalma nuevamente lo que ha comentado antes, que el conocimiento *Otro* no es posible de ser comprendido en su totalidad por ciencias o por estudios. En segundo lugar, sin duda, sorprende su explicación sobre el lugar de los camarógrafos en el cuadro, y de hecho, sorprende la presencia misma de estos. La presencia del camarógrafo materializa el primer objetivo de este cuadro: demostrar la mirada de vuelta que también constituye la inversión de roles, como la inversión de poderes, tal como él lo entiende. Es decir, que ellos (él, en este caso) también está mirando a quien lo mira. Aunque no solo es el camarógrafo, sino también la presencia de la misma profesora que lo invitó, y la presencia de los alumnos distraídos y los otros alumnos que prestan atención. A todos ellos, Brus los está mirando, pero no los mira “simplemente” tampoco. Brus está mirando cómo ellos *no* están mirando el hecho de que él también los observa. Así, él plantea en este cuadro, sobre todo a través de la presencia del camarógrafo, como existe un diálogo entrecortado ya que él propone que lo(s) vea(n) como sujetos capaces de ver más allá de ellos, capaces de ver al sujeto que los está mirando: el camarógrafo, los alumnos, etc., como él mismo evidencia al incluirlos; no obstante, sabe que esto no es del todo fácil o factible.

### 6.3 Lazos

Nuestro estudio es un intento por mostrar la necesidad de hermanar diversas textualidades con el fin de mostrar rutas y flujos más amplios de la violencia hacia la Amazonía y las respuestas que surgen desde ella. Creemos que mostrar este objetivo únicamente con textos literarios hubiera sido insuficiente, no solo porque la mayoría de novelas y textos literarios escritos desde y sobre la Amazonía se encuentran escritos desde lo que hemos llamado “forestismo” negativo y positivo, sino porque encontramos un sustrato *necesario* a tomar en cuenta en los textos que nos hablan de la cotidianidad por la que atraviesa la misma Amazonía. En ese sentido, hemos querido mostrar la Amazonía y a los indígenas amazónicos desde textos que ellos mismos escriben, desde sus propias palabras, y desde sus propias contradicciones, con el fin de mostrar las diversas complejidades y heterogeneidades que existen para pensar en la violencia y en las formas como ellos la enfrentan. Por ello es que, analizar, por ejemplo, dos capítulos relevantes de la *Sentencia* junto al testimonio de uno de los líderes amazónicos juzgados ha sido particularmente enriquecedor, ya que nos ha permitido salir de la esfera de la ficción y nos ha colocado en el lugar de observadores activos, de ciudadanos críticos capaces de problematizar una realidad actual y no un problema en “abstracto”, sino uno que nos da la posibilidad de hablar de un problema con sus principales actores. Lo mismo con el testimonio de Liovir sin ojo, que nos brinda incluso un testimonio visual mediante sus fotos, y un testimonio personal a través de las entrevistas que le hemos realizado.

Así las cosas, esta disertación apuesta por el camino que ha señalado Brus en su cuadro con la incorporación del camarógrafo y del proyector, por el camino de proponer una interrupción al monopolio de la mirada, al monopolio del lenguaje que parte del Uno, y que acaba en el Uno

mismo, al hacer oídos y miradas sordas de las claras pruebas de irrupción del que ha sido llamado, con injusticia “Otro”. Brus descentra, cuestiona, provoca, y con ello, se consolida como una turbulencia necesaria para entender que el Otro no encaja más en todas las categorías que se le ha encajado, sino que busca liberarse y recurre a Comunicados, Testimonios, Pinturas y nos habla directamente, como en el caso de Santiago, quien valientemente enfrenta al discurso del Estado Peruano, que lo ha juzgado, creemos, con profunda injusticia, aunque lo haya liberado como resultado final. Del otro lado de nuestra investigación, que es el novelesco, la potencia de la desfamiliarización es aún más sorprendente ya que Jum, nuestro protagonista de *LCV* no piensa tan distinto de Brus, ni de Santiago Manuim, ni menos aún de los líderes que escriben los Comunicados. ¿Acaso él no está proponiendo verse de modo horizontal con el Uno? ¿Acaso Jum no planteaba ser visto y considerado como un igual cuando quiso colocar su propia cooperativa para instaurar un comercio más justo? Jum nunca quiso ser el único que comercializara goma, sino que aceptaba la competencia, la buscaba, y con ello, entendía y aceptaba la presencia del Uno como parte del sistema en el que se movía. En ese sentido, Jum responde a lo impensable, ya que encarna lo que Brus y Santiago intentan demostrar: ser un indígena que socaba los prejuicios, un hombre que nunca se acostumbra al maltrato y que más bien, protesta incansablemente. Con todo esto, intentamos mostrar que, como comentamos en el capítulo cinco, muy por fuera de la voluntad de MVLL, la representación de los indígenas, o por lo menos la de este protagonista, es significativa porque rompe moldes y propone como hemos intentado demostrar en todos los demás

capítulos, otra forma de *ser* indígena (ahora con derechos, como “peruano”, ahora como un sujeto que negocia entre la modernidad y la tradición).

Finalmente, siempre va a quedar en la mirada del lector la posibilidad de buscar y aceptar la desfamiliarización –aunque se encuentre en una obra de un autor tan polémico por sus cambios políticos y por sus comentarios anti-indígenas como MVLL– y atenderla como una posibilidad válida para repensar la violencia, entendiéndola como la hemos propuesto, de modo doble, ya que es finalmente, siempre son dobles o múltiples, en todo caso, las consecuencias tangibles de la indiferencia o de la imposibilidad de ver, o de querer ver, como prójimo, al que se ha querido simplificar como “Otro”. En esta línea, quisiera concluir nuestra reflexión con una frase que Brus me comentó cuando me explicaba unos detalles sobre su cuadro. Recuerdo que me dijo: “Como dijo ese pedagogo Paulo Freire: “Nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo, todos nos educamos entre todos”. Creo que es importante recordar la posibilidad de una nueva relación social, que es a la que apunta Freire y que Brus entiende como una nueva práctica en la que no exista una enajenación cultural sino la posibilidad de ejercer coherentemente la ciudadanía y, con ello, se pueda aspirar a la reconstrucción de un Estado que deje de entender las diferencias como desigualdades, y que a partir de ahí, busque y proponga la justicia de quienes son los más vulnerables, los más violentados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agurto, Jorge. “Las causas que desencadenaron el Baguazo siguen intactas”. En línea. 10 de febrero de 2017.
- Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica,
- Ballón Aguirre, Francisco. *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821-1990*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, 1991.
- Barclay, Frederica. “Los indígenas en el conflicto”. *IDEELE*. 73 (1995) 40-41.
- Barquero, Goyanes M. *Estructuras de la novela actual*. Madrid: Castalia, 1989.
- Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios. Asháninka. En línea. 1 de junio de 2017.
- Bhabha, Homi K. *The location of culture*. London; New York: Routledge, 2004.
- Bedoya Silva Santiesteban, Alvaro. *El trabajo forzoso en la Extracción de la Madera en la Amazonía Peruana*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo, 2005.
- Bedoya Ugarteche, Andrés. “¡Pobres chunchos! Y otras torpezas”. *Diario Correo*. En línea. 13 de junio del 2009.
- Beltrán, Peña José. *Mario Vargas Llosa en la historia del Perú*. Lima, Perú: Estilo y Contenido Ediciones, 1990.
- Beverly, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press, 1999.

- . “The real thing (our Rigoberta)”. *The real thing: Testimonial discourse and Latin America*. Ed. G.M. Gugelberger. Durham: Duke University Press, 266–286.
- . *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Eds. Beverley, John y Achugar, Hugo. Lima [Perú]; Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992.
- Blaser, Mario. *Un relato de la globalización desde el Chaco: (entre otros lugares)*. Asunción, Paraguay: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2013.
- Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 1999
- Brown, Michael F. *Upriver: the turbulent life and times of an Amazonian people*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014
- Castro-Klarén, Sara. *Mario Vargas Llosa. Análisis Introductorio*. Lima: Latinoamericana Editores, 1988
- Chaumeil, Jean Pierre y La Serna, Juan Carlos. *El bosque ilustrado. Diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana (1868-1950)*. Lima: CAAAP, 2016.
- Chaumeil, Jean Pierre. “Liderazgo en Movimiento. Participación política indígena en la Amazonía peruana”. *De la política indígena Perú y Bolivia*. Lima. IFEA, Instituto de Estudios Peruanos, 2014. 21-40.
- Chirif, Alberto y Cornejo Manuel ed. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos de Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2009.

- . *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2007.
- . *El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*. Lima, Perú: Oxfam América: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, COICA, 1991.
- . *Pueblos Indígenas Amazónicos e Industrias Extractivas*. Lima: CAAAP, 2011.
- . *Diccionario Amazónico: voces del castellano en la selva peruana*. Lima: CAAAP; Lluvia editores, 2016.
- Clifford, James. *The predicament of culture twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988
- Coaguila, Jorge. *Entrevistas escogidas a Mario Vargas Llosa*. Iquitos, Perú: Tierra Nueva Editores, 2010.
- Compañía de Lectoría de Diarios en Lima Metropolitana (CPI) *Estudio de lectoría en diarios en Lima metropolitana*. En línea. 1 de Octubre de 2016.
- Cornejo, Manuel e Yllia Miranda, María Eugenia “Percepciones, representaciones y ausencias: narrativas e imágenes de la época del caucho. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2009. 164-195
- Cortázar, Julio. “Tres cartas a Mario Vargas Llosa”. En línea. 10 de enero de 2017.

- Cox, Mark. “La narrativa amazónica y la guerra interna armada”. *Voces de la selva*. Lima: Pasacalle, 2013. 28-48.
- Culler, Jonathan. “Anderson and the novel” *Diacritics*. 29, 4. *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict Anderson* (1999): 19-39.
- Das, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1995.
- Das, Veena y Poole, Deborah. “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. En *Las máscaras del poder. Estado, etnicidad y nacionalismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2017.
- Degregori, Carlos Iván. *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú –Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980 - 1989*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010.
- De la Cadena, Marisol. *Indigenous Mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press, 2000.
- . “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? En *Saberes Periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008
- Díaz, Zanelli José Carlos. “Bagua: Fallo reconoció la pluriculturalidad”. En línea. 23 de setiembre del 2016.
- Du Bois, W. E. B. *The souls of Black folk*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

- EFE. “El periodista con el premio al artículo más racista exige medalla y diploma”. El país. En línea. 27 de agosto del 2009.
- Espinosa, Óscar. “La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena” en *Por donde hay soplo*. Lima: IFEA, 2011. 377-392.
- . *La repetición de la violencia. Informe sobre la situación de los Asháninka de los ríos Ene y Tambo*
- . *Rondas Campesinas y Nativas en la Amazonía Peruana* (1995)
- . “Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. 45 (2016) 137-155.
- . “Los Asháninka: Guerreros en una Historia de Violencia” en *América Indígena*. 2 (1993) 45-59.
- . “Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho” (2016)
- . “El pueblo Asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural” (1996)
- . “Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana”. *Antropológica*. 32. (2014) 87-113.
- . ““No queremos inclusión, queremos respeto”: Los pueblos indígenas amazónicos y sus demandas de reconocimiento, autonomía y ciudadanía intercultural”. *En busca de Reconocimiento. Reflexiones desde el Perú Diverso*. Lima: PUCP, 2017.

- Fabian, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology makes his object*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económico, 2007.
- Faverón, Gustavo. “La Casa Verde y las Teorías alegóricas de la subjetividad latino-americana”. *Chaski*. 35.1 (2006) 119-132.
- Feldman, *Formations of violence: the narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Fernández, Eduardo y Brown F. Michael. *Guerra de sombras. La Lucha por la Utopía en la Amazonía peruana*. Lima, Perú: CAAAP; Capital Federal, Argentina: CAEA-CONICET, 2001.
- Flores Galindo, Alberto. *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo-APRODEH, 1999.
- Franco, Jean. *Cruel modernity*. Durham: Duke University Press, 2013.
- García, Alan. “El síndrome del perro del hortelano” *El Comercio*. 28 de octubre de 2007.
- Greene, Shane. *Customizing indigeneity: paths to a visionary politics in Peru*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.
- . *Caminos y carreteras. Acostumbrando a la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP, 2009.
- . “Tiwi’s Creek: Indigenous Movements for, Against, and Across the Contested Peruvian Border”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 3 (2008) 227-252.

- Gómez Callejas, Maricarmen y Manacés, Jesús. *La Verdad de Bagua. Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. En línea. 10 de enero de 2015.
- Hurtado, Jonathan. “El destino de los niños afectados por petróleo en el Perú: a un año del derrame en Chiriaco”. En línea. 11 de febrero del 2017.
- Informe final de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación*. Tomo IV y V. En línea. 5 de julio 2015.
- Jimenez, Beatriz. “Los perros del Hortelano muerden a Alan García”. *El Mundo.es* En línea 11 de junio de 2009.
- Jofré, Alcides Manuel “La arquitectura de *La casa verde*”. *Logos: Revista de Lingüística, filosofía y literatura*.6-7 (1992) 73-87.
- Kobylecka, Ewa. *El tiempo en la novelística de Mario Vargas Llosa*. Pontevedra (España): Editorial Academia del Hispanismo, 2010.
- Lamana, Gonzalo. *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*. Durham: Duke University Press, 2008.
- La Serna, Juan Carlos. *Más allá de la parusía: el enfrentamiento al demonio en el bosque. Religión, policía y sociedad ashánika a través de la presencia misionera adventista en la selva central peruana*. Tesis de Maestría, UNMSM, Lima. En línea. 11 de enero, 2017
- . *Historia de la presencia adventista entre los ashánikas de la selva central peruana (1920-1948)* Lima: UNMSM, 2012.

- Liovir sin ojo. *Huelga en la Amazonía peruana: Bagua. Relato fecha a fecha por los propios amazónicos Aguarunas y Huambisas*. En línea. 11 de marzo del 2013.
- Lo Lau, Jack. “Comunidad machiguenga lucha por sobrevivir dentro del Parque Nacional del Manu”. *Mogabay. News & Inspiration from Nature’s Frontline*. En línea. 10 de Agosto, 2017.
- Lucero, José Antonio. “Representing “Real Indians”: The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia”. *Latin American Research Review*. 41 (2006) 31-56.
- Mallon, Florencia. E. *The Defense of Community in Peru’s Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1985
- Maneiro, Iñigo. Entrevista a Santiago Manuim. “No estamos en contra de la inversión, la necesitamos”. *Revista Somos*. 20 de junio de 2009.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1977.
- Marticorena Quintanilla, Manuel. *Proceso de la literatura amazónica peruana: (de 1542 a 2009)*. Lima: Grupo Editorial Arteidea, 2009.
- . “El neoindigenismo en la novela *Las guerras secretas*”. *Voces de la Selva*. Lima: Pasacalle, 2013. 96-115.
- Martin, Gerald. *The Cambridge companion to Mario Vargas Llosa*. Ed. Efrain Kristel y John King. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012

- Martin, J. L. *La narrativa de Vargas Llosa. Acercamiento estilístico*. Madrid: Gredos, 1979
- Mignolo, Walter D. “Delinking”. *Cultural Studies*. 21 (2008): 449 – 514.
- . “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)”. *Crítica y Emancipación*, 2 (2009): 251-276.
- Mora, C. y Zarzar, A. “Información sobre familias lingüísticas y etnias en la Amazonía peruana” *Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas: Atlas y base de datos*. Ed. Antonio Brack. Lima: GEF, 1997. 29-141. ´
- Moraña, Mabel. *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main (D): Vervuert; Lima [Perú]: Librería Sur, 2013.
- Moody, M. (1978). “Un pequeño molino: La estructura narrativa de *La casa verde*”. En *Mario Vargas Llosa: Estudios criticos*, (Eds.) Ch. Rossman A.W. Friedman, 29-56. Madrid: Alhambra, 1983.
- Motta, Ángela. “La "charapa ardiente" y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales”. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*. 9 (2011) 29-60.
- Nitschack, Horst. “Antropofagia cultural y tecnología”. En línea. 10 de junio de 2017.
- Olivares, Jorge. “El narrador en *La casa verde*”. *Hispanofilia*. 70 (1980): 29-44.
- Oviedo, José Miguel. *Mario Vargas Llosa: la invención de una realidad*. Barcelona: Barral Editores, 1970.
- Paredes, Susel. *Invisibles entre sus árboles*. Lima: Centro de la mujer peruana Flora Tristán, 2005.

- Perera San Martín, Nicasio. “"Contrapunto" y "contracanto" en *La casa verde*". Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016.
- Pita, Zilbert Renato. “Racismo y discriminación en redes sociales ante movilización indígena”  
<https://www.servindi.org/actualidad-noticias/02/10/2017/violento-racismo-y-discriminacion-en-redes-sociales-de-iquitos-ante>
- Quevedo, Lenin. “El genocidio perpetrado por Fdo. Belaunde contra los mayorunas”. En línea. 18 de abril del 2017.
- Quispe Lázaro, Arturo. "En el Perú hay interculturalidad a nivel de discurso". Entrevista a Fidel Tubino. En línea. 1 de junio del 2017.
- . Entrevista a Fidel Tubino. “En el Perú hay interculturalidad a nivel de discurso”. En línea. 11 de agosto de 2011.
- Regan, James. “Los awajún y wampis contra el Estado: una reflexión sobre antropología política” *Antropología*. 24 (2010) 19 - 35
- Rey de Castro, Carlos. *La defensa de los caucheros*. Iquitos, Perú: CETA; Copenhague, Dinamarca: IWGIA, 2005.
- Rodríguez, Rosario. “De mestizajes, indigenismos, neoindigenismos y otros: la tercera orilla (sobre la literatura escrita en castellano en Bolivia)” University of Pittsburgh, 2008. En línea 10 febrero de 2014.  
[http://d-scholarship.pitt.edu/10324/1/rosario\\_rodriguez\\_18\\_dec.pdf](http://d-scholarship.pitt.edu/10324/1/rosario_rodriguez_18_dec.pdf)

- Rodriguez, Richard. *Hunger of Memory. An autobiography*. Toronto; New York: Bantam Books, 1983.
- Roncal, José Luis. “Del campo (amazónico) a la ciudad. Literatura amazónica en crisis del canon dominante”. *Voces de la selva*. Lima: Pasacalle, 2013. 177-194.
- Royó-Villanueva y Payá, Jaime. *La otra cara del Baguazo*. Lima: Planeta, 2017.
- Rubio, Brus. Cuadro “Clase de Antropología Visual” (2015)  
<http://www.brusrubio.com/2015?lightbox=dataItem-iwx33ejj4>
- Rumrill, Róger. *Amazonía. Sombras y luces*. Moyobamba: Ministerio de Cultura, 2017.
- Said, Edward. *Orientalismo*. México: Penguin Random House, 2016.
- Saldaña, Cuba José. “Justicia e interculturalidad en el caso “Curva del diablo”” En línea. 7 de octubre del 2016.
- San Román, Jesús. *Perfiles históricos de la Amazonía*. Iquitos: CETA, CAAAP, 1994.
- Sánchez, León Abelardo. Entrevista a Rodrigo Montoya. “Todos tenemos derecho a ser peruanos”  
*Revista Quehacer*. 132 (2001) 62-66
- Santos Granero, Fernando. *Etnohistoria de la Alta Amazonía.. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala, 1992.
- SERVINDI. “Perú: Admisión a Universidad San Marcos para indígenas amazónicos”. En línea. 17 de enero de 2006.
- . “Bagua: conozca la Sentencia completa del caso Curva del Diablo”. En línea. 22 de setiembre de 2016.

- Sherman, Alexie. *The toughest Indian in the world*. New York: Grove Press, 2000.
- Silva Santisteban, Rocío. *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima, Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- Smith, Shawn Michelle. *Photography on the color line: W.E.B. Du Bois, race, and visual culture*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Starn Orin. “Antropología andina, andinismo y Sendero Luminoso”. *Allpanchis* 39 (1994): 15-71.
- Surrallés, Alexandre. “Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico”. *Por donde hay soplo*. Lima: IFEA, 2011. 397-421.
- Survival. “Jefe del petróleo: ¿Existen pueblos indígenas no contactados? En línea. 1 de abril de 2014.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.
- . *Mimesis and Alterity*. New York: Routledge, 1993.
- Theidon, Kimberly. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.
- Trapnell, Lucy. “El tambo: por el camino del despojo y la desnutrición”. *Amazonía indígena*. 4 (1982) 22-29.

- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past - power and the production of history*. Beacon Press, Boston, Mass, 1995.
- Valles Calatrava, José. “*La casa verde*: medio siglo de un "quipu" literario. Lector, trama y técnicas narrativas en “*La casa verde*” de Mario Vargas Llosa”  
<http://revistas.uned.es/index.php/signa/article/view/14737>
- Varese, Stefano. “Amazonía: ¿cuarenta años de diálogo antropológico o de monólogo ideológico?”  
En *Por donde hay soplo*. Lima: IFEA, 2011. 21-36.
- . *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1973.
- Varcácel, Luis E. *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981.
- Vargas Llosa, Mario. *La casa verde*. Barcelona: Seix Barral, 1965.
- . *Historia secreta de una novela*. Barcelona: Tusquets, 1971.
- . *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú, 1983.
- . *La utopía arcaica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- . *Contra Viento y Marea*. Barcelona: Seix Barral, 1983.
- . “Elogio de la lectura y la ficción.”. Nobel Foundation. Estocolmo. En línea. 7 de diciembre de 2013.
- Veber, Hanne. *Historias para nuestro futuro. Yotantsi Ashi Otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes ashánikas y ashénikas*. Copenhague: IWGIA, 2009.
- Vich, Víctor. *El Caníbal es el Otro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

- . “La desculturización” de la cultura: crítica literaria, gestión cultural y acción política. Una entrevista a Víctor Vich. *Mester*. 43 (1) 2014.
- Viveiros De Castro, Eduardo. *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- Weiss, Gerald. “Revitalization Movements: some theoretical considerations for their comparative study”. *American Anthropologist*. 58 (1956) 181-264
- White, Hyden. *The content of the form: Narrative discourse and historical representation*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987.
- Williams, Raymond. *Otra historia de un deicidio*. México: Taurus, 2001.
- . *Mario Vargas Llosa. Literatura y política*. México: Cátedra Alfonso Reyes, ITESM; México, D.F.: Ariel, 2001