

EL JAGUAR SIEMPRE MUERE EN UNA POSICIÓN DE DEFENSA<sup>1</sup>

POR

ANDREA CABEL  
*University of Pittsburgh*

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.

## INTRODUCCIÓN

El 5 de junio del 2009, agentes de la Dirección Nacional de Operativos Especiales (DINOES) con apoyo de las Fuerzas Armadas peruanas se enfrentaron a cientos de nativos awajún-wampis<sup>2</sup> desarmados que llevaban atrincherados por más de 50 días en

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión más corta de uno de los capítulos de mi tesis doctoral que defenderé en diciembre del 2017. Agradezco a los dos lectores de la versión original de este capítulo: Orin Starn y Gonzalo Lamana. Agradezco también, por supuesto, a Santiago Manuim, con quien he conversado tanto y quien ha depositado en mí su confianza.

<sup>2</sup> “Los awajún, también conocidos como aguaruna, constituyen el segundo pueblo más numeroso de la Amazonía peruana, después de los asháninka. Este pueblo vive principalmente en comunidades nativas de las regiones de Loreto, Amazonas, Cajamarca y San Martín, y en el año 2007, su población se estimaba en más de 55 mil personas, lo que equivale al 12% de la población indígena amazónica censada en el Perú”. Ver Ministerio de Cultura, *Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis* (2015).

un tramo de la carretera conocido como la ‘Curva del diablo’. La orden del gobierno fue la de despejar la carretera y para ello, los policías lanzaron bombas lacrimógenas y después usaron armas de fuego, agravando la situación. Este fue el inicio del conflicto social que se ha llamado Baguazo. El mismo día, luego de este enfrentamiento en la Curva del diablo, otro grupo de nativos awajun-wampis que estaban apostados en la Estación 6 de Petroperú, tomaron como rehenes a un grupo de personas, entre los que se encontraba el mayor Felipe Bazán, de quien hasta ahora se desconoce su paradero. Siguiendo diversos informes, este conflicto se originó por una política de inversiones como parte de la ejecución del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos. Es decir, por la implementación de varios decretos legislativos<sup>3</sup> suscritos por el Perú en el que se afectaba directamente a las comunidades indígenas awajún. Así, los awajún wampis protestaron, más puntualmente, debido a que la minera Afrodita pretendía ocupar una zona protegida legalmente. Este reclamo por el respeto a su territorio y consecuentemente, por su derecho a la Consulta Previa,<sup>4</sup> es de larga data y de mucha discusión, y en este caso, concluyó trágicamente con 33 muertos producto de este enfrentamiento.

Producto del primer evento dado el 5 de junio, aquel que se dio en la Curva del diablo, se emitió un juicio contra los indígenas que estaban apostados en ese tramo de la carretera. En este juicio se les acusó de por lo menos doce cargos distintos a cada uno de ellos. El resultado de este juicio acabó en una muy extensa y compleja *Sentencia* publicada el 22 de septiembre del 2016, en la que la Corte Superior de Justicia de Amazonas absolvió a los 53 acusados (23 de ellos indígenas) de la primera instancia del proceso penal “Curva del diablo”, dada en el contexto del Baguazo. La *Sentencia*, firmada por los Jueces Superiores Gonzalo Zabarbarú Saavedra, Norberto Cabrera y Enrique Montenegro, responde a diversos cargos, entre ellos, principalmente, a la muerte de 12 policías<sup>5</sup> que fueron a desalojar a los nativos apostados en la Curva del diablo.

<sup>3</sup> Los decretos específicos sobre los que se pidieron la derogatoria fueron los siguientes: 994, 995, 1060, 1064, 1080, 1081, 1089 y 1090 así como la Ley de Recursos Hídricos, que consideraban lesivos para sus derechos, en particular para sus derechos territoriales. Siguiendo a Surrallés, “estos proyectos legislativos pretendían facilitar la inversión de capitales en proyectos de extracción de recursos forestales, mineros y petrolíferos principalmente, frente a los supuestos obstáculos que supone la legislación actual que protege en alguna medida los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas” (401). Tras un periodo de movilizaciones se lograron derogar los derechos 1015 y 1073 en agosto del año 2008, es decir, antes del Baguazo.

<sup>4</sup> 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>5</sup> 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 este artículo, estas “otras” muertes, la de los indígenas que se enfrentaron a los policías en la carretera, aparentemente, quedarán impunes.

Es por la desproporción con la que se les ha juzgado, en la que en muchos casos, varios de ellos debían cumplir penas en las que debían estar en la cárcel más años de los que podrían vivir, además del pago abuso al gobierno que este ensayo encuentra un necesario espacio de discusión. Este ensayo propone analizar tres elementos expuestos en la *Sentencia*: a) una discusión sobre la modernidad de los indígenas, tal como la expone este texto; b) la interculturalidad, tal como la defiende y expone la *Sentencia*, y finalmente, c) una breve discusión sobre una herramienta legal, que, de hecho es el artículo 15 del código penal peruano: nos referimos al “error de comprensión culturalmente condicionado”, 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).

Respecto de estos tres puntos queremos no solo explicarlos en el contexto que propone la *Sentencia*, en el que, al menos teóricamente, se cumpliría y respetaría la interculturalidad y entiende como necesario aplicar el “error de comprensión”, sino que contrastaremos estos tres puntos con la voz de uno de los líderes indígenas que ha sido juzgado más duramente por este texto: Santiago Manuim Valera. Nuestro argumento, apoyándose en los extractos de nuestras entrevistas con Santiago sostiene que es a través de la desfamiliarización del Otro que podemos quebrar la invisibilización que esta *Sentencia* propone, y que es por invisibilizarlos que, aunque los exculpa, es, en el fondo, injusta, ya que persevera en continuar una imagen falsa de ellos, diríamos, una representación “controlada”. Con el fin de explicar mejor mi hipótesis, permítanme desarrollar a qué me refiero con cada uno de estos conceptos: “desfamiliarización”, “invisibilización” e “imagen controlada” y por qué la voz de Santiago, que hemos extraído de nuestras entrevistas a lo largo de varios meses pos juicios y *Sentencia* (enero, febrero, junio, y julio 2017) nos permite acceder un lado no visto de este texto y de la justicia peruana.

#### SANTIAGO MANUIM, NUESTRA PROPUESTA Y LA *SENTENCIA*

Aunque es difícil resumir el proceso por el que ha atravesado Santiago, sirva para presentarlo los siguientes detalles: Santiago es un agricultor de 61 años, y fue el primer herido por el Baguazo. Un disparo le hizo ocho perforaciones en los intestinos. Posteriormente, luego de un largo proceso de recuperación, producto de una infección y de su estado de diabetes, ha tenido que ser amputado de una pierna. En la *Sentencia* se aprecia que Santiago ha sido juzgado con las penas máximas: cadena perpetua y un pago muy cercano a los 100 mil soles por reparación civil, aproximadamente 30 mil dólares americanos *a favor* del Estado peruano. Los cargos de los que es acusado versan entre el “Delito contra la vida, el cuerpo y la salud, es decir, homicidio en su modalidad de Homicidio calificado” (67-68) hasta el cargo de “Rebelión sedición y motín en su figura de Motín” (71), y uno de los más graves: “Contra la seguridad

pública-de peligro común en sus figuras de Fabricación y tenencia ilegal de armas, municiones y explosivos” (72). La lista de cargos contra los que ha sido acusado ocupa varias páginas, por lo que aquí mencionamos solo algunos de ellos.

Los tres elementos que nos interesan se encuentran repartidos en dos capítulos de la *Sentencia*, a saber, el III y el IV de la primera parte de este extenso texto. Estos capítulos están dedicados a discutir la necesidad del Estado de *explicar y definir* a los indígenas desde estudios sobre la cultura y las costumbres de estos. A propósito, el crítico Gonzalo Lamana señala que la palabra “cultura” en los contextos de contacto con una alteridad distinta es clave, ya que: “Las palabras como ‘cultura’ y ‘costumbre’ en las prácticas de intervención, legitimizan, es decir, permiten que agentes imperiales ejerzan control sobre un ‘Otro’ claramente diferente e inferior, encajándolo en un set de opciones dadas, y forzadas hacia políticas de autenticidad” (5, énfasis y traducción mías). Aunque Lamana se refiere a otro contexto —el de la Conquista del Perú— 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 en los que hemos centrado nuestra lectura, dejan entrever que quienes los escriben son superiores a los que son juzgados. Demuestran esto manifestando que quienes *necesitan* ser explicados, traducidos, etc. son los otros sobre los que escriben. De este modo, vale la pena acotar que este acto de explicación e interpretación siempre es unilateral.

Así las cosas, la *Sentencia* ha sido vista por parte de la prensa peruana<sup>6</sup> y de los estudiosos del caso, como un hecho “sin precedentes” (SERVINDI), 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”, según José Saldaña Cuba, abogado y profesor de Derecho en la Pontificia Universidad Católica del Perú. No obstante, nosotros sostenemos que en ella se ha representado a los awajún-wampis de una forma “controlada”<sup>7</sup> (78) —tomamos este concepto de Gonzalo Lamana—<sup>8</sup> y,

<sup>6</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>7</sup> En *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 (77). Lamana se interesa en pensar cómo las formas como la alteridad son pensadas y representadas.

<sup>8</sup> Gonzalo Lamana postula este concepto combinando el aporte de dos críticos: Guha y De Certeau. De

que si bien este texto ha mostrado la diferencia de los 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, no ha producido 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. 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, 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 awajún-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

---

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.

—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 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. Permítannos explicar nuestro modo de entender la “invisibilización”, ya que con este término 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, 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. Veamos esta primera forma de invisibilización con más detalle. Por un lado, existe un evidente desinterés académico por escribir sobre la literatura Amazónica, ya sea desde el mismo territorio amazónico o desde afuera. Este desinterés encuentra eco en un primer circuito cerrado que se manifiesta en la poca cantidad de editoriales ávidas de publicar dichos textos,<sup>9</sup> puesto que no cuentan con un mercado interesado en consumirlos. El mínimo público consumidor de estos materiales se visibiliza en el hecho de que las (pocas) editoriales de la Amazonía peruana no tienen un lugar en las ferias del libro en Lima.<sup>10</sup> Vemos que existen dos bloqueos que se comunican entre sí: la producción de textos críticos sobre la Amazonía se detiene porque no hay un mercado editorial que lo estimule. Dicho de otro modo, si un crítico literario decidiese enfrentarse al sistema y comenzar a producir textos de crítica sobre la Amazonía estaría librando una batalla posiblemente perdida, puesto que no tendría donde publicarlo, no al menos fácilmente, ya que las editoriales saben que lo Amazónico no es de interés comercial.

Pero la marginación de la Amazonía en el espacio de las representaciones académicas se desdobra aún más, es decir, visibiliza otros circuitos cerrados más amplios que el de compra y venta de textos, puesto que demuestra que existe un vacío académico en el estudio de la Amazonía peruana. De las 140 universidades estatales y particulares del Perú, incluyendo las selváticas, casi no existen cátedras sobre la literatura amazónica. Ese silencio académico institucionalizado, es decir, avalado por el Ministerio de

<sup>9</sup> Personalmente, solo conozco una de gran distribución en el Perú: Pasacalle editores.

<sup>10</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.

Educación, demuestra una clara violencia ante un contenido existente: el de obras escritas desde la Amazonía y el de las que fueron escritas sobre la Amazonía. En el caso de Lima, la provincia que cuenta con más universidades, solo dos de ellas ofrecen cátedras sobre literatura amazónica: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos<sup>11</sup> y la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya. A diferencia de ellas, irónicamente, en la Universidad de la Amazonía, en Iquitos, Perú, las cátedras son mínimas, a decir del profesor de literatura amazónica Manuel Marticorena.<sup>12</sup>

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. Razón por la que cabe difundirla en el contexto nacional y propugnar su estudio coherente en nuestra región. (254)

Además de estos dos circuitos cerrados y dialogantes: el de la publicación y el de la enseñanza, la segunda problemática mayor radica en la dificultad de acceso a las obras literarias (cuentos, novelas, ensayos, poemas) producidas en la Amazonía. Esto se visibiliza no solo por la poca difusión que han tenido, y por las mínimas reediciones de algunas de ellas, sino sobre todo porque se encuentran en pocos lugares. Uno de ellos es la Biblioteca Amazónica en Iquitos, la segunda biblioteca en Latinoamérica con mayor cantidad de material sobre lo indígena amazónico, y la única en el Perú con más de 27 mil libros y más de 3,000 fotografías históricas sobre la Amazonía. Esta biblioteca dista a una hora de vuelo de la capital, y a distancias considerables surcadas, todas por río, o avión, —no olvidemos que Iquitos es una isla— de las provincias aledañas. Como si fuera poco, siendo una instancia gubernamental, la Biblioteca Amazónica sobrevive con las membresías (de tres dólares aproximadamente) para leer los libros únicamente en sus instancias y su personal de trabajo son solo dos personas que se encargan de todas las funciones. Ante este abandono, la búsqueda de bibliografía se restringe, puesto que el lugar más importante de investigación funciona pocas veces al año, si es que no está cerrado por falta de presupuesto. Todas estas variables forman una red que obstaculiza acceder a representaciones desde la selva y sobre la selva,

<sup>11</sup> Al respecto, Jorge Luis 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>12</sup> Manuel Marticorena publicó *De Shamirolos decisores. Proceso de la literatura amazónica peruana (de 1542-2009)* (2009), un prestigioso texto considerado libro de consulta y manual, en el que aunque encontramos un acopio de datos y referencias útiles, las valoraciones son mínimas.



complicando la posibilidad de desplazar las ideas que se tienen sobre esta y sobre los indígenas acentuando la invisibilización a la que nos referíamos en primera instancia: aquella en la que la Amazonía es ocultada, borrada, de ahí que sea muy difícil saber de ella de una forma integrada a la historia nacional peruana.

De otro lado, la segunda forma en la que pensamos la “invisibilización” alude 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 de y 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 que postulamos.

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,<sup>13</sup> 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). En esa línea, consideramos que el paradigma intercultural no debería preocuparse tanto 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. Es

<sup>13</sup> Al respecto, el antropólogo e investigador francés Alexandre Surrallés en su artículo señala: “Hay que saber que lo que pasó en Bagua podría haber sucedido en San Lorenzo del Marañón, en Yurimaguas o en cualquier otro lugar de la Amazonía peruana, puesto que una gran tensión reinaba como consecuencia de los paros y ocupaciones que en diferentes lugares se estaban produciendo” (402).



esta 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 reaccionaría 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.

Así las cosas, proponemos analizar los tres elementos repartidos en el capítulo III y IV de la *Sentencia*, a) la modernidad de los indígenas en la *Sentencia*; b) la interculturalidad y el c) error culturalmente condicionado, contrastados con la voz de Santiago Manuim, de tal modo que también mostramos los lados que la *Sentencia* prefirió ocultar<sup>14</sup> y mostramos también por qué no, que nuestro 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>15</sup>

<sup>14</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.

<sup>15</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

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

¿Cómo entiende Santiago Manuim, uno de los indígenas que ha sido juzgado más duramente, los límites entre lo tradicional y lo moderno en los awajún? Comencemos por este ingrediente, la modernidad en los indígenas, que es el único que la *Sentencia* ha rescatado en algunos momentos al mencionar a las organizaciones indígenas y a sus complejos mandos. Leamos su respuesta.

*El sujeto indígena no puede ser estático porque solo las piedras son estáticas. 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 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 esta 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, 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, siempre que les era posible, los cambios les iban a ser de mayor provecho. Nos preguntamos entonces ¿qué representación de los awajún-wampis son más desfamiliarizantes? Las que hemos encontrado en la *Sentencia* en la que, como reza, “la actitud del hombre frente a su entorno, tal como se define la

---

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 pos-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.

cosmovisión, para el nativo amazónico todo tiene vida, energía, vitalidad” (103), o esta, de Santiago, en donde 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. Creemos que si la *Sentencia* colocara los testimonios de los propios indígenas<sup>16</sup> para hablar de ellos y de su historia y modernidad, por ejemplo, en vez de colocar los de los antropólogos o los recogidos de los libros de historia, se podría acceder a una visión más amplia, más útil y más desfamiliarizante de los indígenas, entendiendo que la desfamiliarización propone una versión impensable, sorprendente, desequilibrante en tanto es unilateral, y que, con todo ello, permite abrir un espacio en el que el sujeto indígena pueda demostrar su coherencia siendo diferente e igual. Y con ello, quiero decir, una versión en la que los indígenas en cuestión, no encajan en “la misma bolsa” con otros, sino que son muy particulares, en tanto tienen otras experiencias colectivas con sus particularidades. Es decir, responden a ciertas condiciones históricas y sociales, y por ello, podríamos llamarlos “diferentes”. Es por esa particularidad que pueden expresarse como claramente lo hace Santiago, y por supuesto, con todo esto se plantea una nueva posibilidad política de repensar la violencia hacia los indígenas, ya que se les vería como prójimos.

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* (alude al rito de las “tsantsas”<sup>17</sup>). Para contraponer estas actividades, ahora siembran, cultivan y

<sup>16</sup> Los testimonios de los acusados indígenas que se incluyen en la *Sentencia* se encuentran en el capítulo VII de la primera parte. Este capítulo se titula “Posición de los imputados: defensa material”. En estos testimonios los acusados nativos se declaran inocentes y sus testimonios a veces son escritos en primera persona (“Nunca he portado un arma”) otras en tercera (“Él declara no conocer a la persona de Segundo Pizango”) y creemos que contienen un potencial desfamiliarizador como el de Santiago ya que están constreñidos a las reglas de la *Sentencia* y escueta y puntualmente a hablar de sus cargos y de su rol en el Baguazo. Dicho de otro modo: no tienen espacio ni cabida para mostrarse como agentes de cambio, de diferencia, como sujetos con un discurso que proponen otras formas de leer su propia historia.

<sup>17</sup> En *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jibaros*, Philippe Descola brinda una detallada descripción del ritual y de la significancia de la “tsantsa”, que siguiendo al antropólogo francés, es la práctica de los shuar de reducir cabezas. No obstante, esta práctica también es compartida por los awajún-wampis, quienes como los shuar también pertenecen a la familia lingüística jibaro. Siguiendo a Descola, la preparación de la cabeza que será reducida no tiene mucho de misterioso. El ritual que comienza después es más enigmático, y es lo que da su razón de ser al tratamiento de la cabeza que perpetúa la representación de un rostro reconocible. La miniaturización es un efecto secundario no buscado que busca preservar los

“van a estudiar”. Centrémonos en el uso de las cabezas. Antes el uso de la cabeza era ser un trofeo de guerra. Las “tsantsas” era el nombre que se le daba al ritual guerrero del recorte de la cabeza del enemigo. Este proceso de corte y relleno, pasaba por un cuidadoso proceso de vaciamiento de huesos, en el que la piel de la cabeza, 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 116-18).

### ¿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

---

rasgos del decapitado de la corrupción de la carne. El realismo resultante de la tsantsa puede parecer paradójica si se piensa que la gente a la que se recurre para su elaboración es generalmente desconocida. Es una regla inmutable de la caza de cabezas que sus víctimas sean jíbaros, pero jíbaros de otra tribu, con los que no exista ningún lazo de parentesco, que hablen otro dialecto y cuyo patrimonio se ignore, es decir enemigos genéricos y no adversarios individuales, muy lejanos para ser idénticos a sí mismos y, sin embargo, bastante próximos para no ser percibidos como totalmente diferentes. Tomado de <http://pueblosoriginarios.com/sur/amazonia/shuar/tsantsa.html>

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 tuvieran 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.

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 que, siguiendo la cita, el “enfoque moderno” los quiere incluir de *otros modos*, léase con ello, a través de la “interculturalidad”.<sup>18</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

<sup>18</sup> Elaboraremos la relación entre interculturalidad y modernidad efectuada por el Estado más adelante.

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 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 multietnicidad 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 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 situación específica de ciudadanos marginados por el Estado y consecuente vulnerabilidad?

Pero veamos más despacio la segunda cita arriba colocada. En ella, los autores de la *Sentencia* sostienen tres puntos, que especificamos a continuación: 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: “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. Luego, afirma lo siguiente respecto de su derecho a tener intérprete, que es nuestro primer punto señalado anteriormente: “*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>19</sup>– que cita. Asimismo, 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

<sup>19</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 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.



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 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)

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>20</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. Así, en sus palabras: “La *Sentencia* está escrita muy bonito, pero siguen dando los decretos legislativos, como 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*

<sup>20</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.

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, 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.

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, 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, degradados 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.

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

Lo que sigue al repaso histórico que la *Sentencia* brinda sobre sus códigos penales, como es notorio en la última cita del acápite anterior, es un esfuerzo 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, re-entender a los más afectados por estos códigos penales y por la realidad social que los embarga. Es en este momento de la argumentación que se incluye el “Error de comprensión”, una herramienta del Derecho que nos ayuda a *entender* la lógica con la que se escribe este texto. 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 se pudiera dar una lectura naïve y bien intencionada de este concepto tal como está expuesto, creemos que este no es 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 y 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: “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, 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, y 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 este artículo, no conozcan la ley peruana con el nivel de conocimiento de un abogado, pero por ello mismo, como Santiago me comenta, ellos piden reunirse con uno para que les explique, para que les instruya. Ellos, los awajún-wampis, 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” e inimputable, 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 peruanos 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 sucesos como el Baguazo demuestran lo opuesto: que 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 dos 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>21</sup> O como lo resume Santiago: “Ellos [los policías] defendieron una orden, nosotros, un derecho, nuestro derecho a la vida” (Entrevista personal). Para él, los actos de los awajún-wampis, obedecían a reglas, a decretos, a derechos que la misma *Sentencia reconoce 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.

<sup>21</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).

## REFLEXIONES FINALES

“¿Cuál es la responsabilidad del presente frente a la historia?” (Vich 233). 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). Nuestro trabajo espera llenar el vacío del que nos habla Degregori, es decir, proponemos este artículo como un espacio insuficiente, pero como un firme 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 la discusión de esta *Sentencia* para enfocar la verdadera justicia que merecen los absueltos, no desde una absolución de culpa que desde siempre les ha correspondido, sino desde la creación de reparaciones instituidas, por ejemplo, como políticas públicas. Con todo esto, hemos sostenido que es la invisibilización como la proponemos, de modo doble y complejo, como una de las formas que materializa y que fomenta las representaciones “controladas” es decir, las representaciones que necesitan ser explicadas por las ciencias, por los saberes académicos. Es la proliferación de representaciones contenidas las que han evitado la posibilidad de pensar y de estar atentos a las desfamiliarizaciones sobre las ideas (o “imaginarios históricos”) que se tienen de los amazónicos. Y esto ha tenido diversos impactos: entre ellos, la injusticia de esta *Sentencia*, o la injusticia misma que fomentó el Baguazo, el menosprecio hacia los amazónicos y hacia su territorio, la total falta de empatía hacia su realidad y hacia su forma de sentirse y de entenderse como peruanos.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> El 20 de julio del 2017, en la presentación del libro *La otra cara del Baguazo*, del español Jaime Royo Villanueva y Payá, en la Feria Internacional del Libro en Lima, Santiago Manuim asistió como presentador y yo asistí como público y grabé la presentación. Lo que más me interesó es la forma como Santiago se refirió al autor del libro, quien sería desde el punto de vista de algunos, el sujeto europeo que porta el saber. Al respecto, Santiago señaló lo siguiente: “Él [se refiere a Jaime, el autor] volvió a visitarme, entonces le hemos pedido que escribiera lo que nosotros hemos vivido. Se ofreció a hacer su trabajo, yo no creía que llegaríamos a acabar, pero creo que ha trabajado bastante, *le hemos explotado para que escriba, para que cumpla, “explotar” en el buen sentido, ¿ah?* [Risas del público] *Entonces, se ha puesto a nuestro servicio.* Y yo creo que con este libro mucha gente va a leer, va a opinar, y entonces, nosotros, los awajun, los wampis, seguimos siendo peruanos, con todo el derecho que el resto del Perú tiene. El Perú es parte firmante del Convenio 169 y debe respetarlo” (mi transcripción). Para Santiago “ser peruano” implica cumplir deberes y tener derechos. Tal como nos ha comentado personalmente y como lo elabora más adelante en esta presentación. No obstante, más allá de cómo piensa la peruanidad, la forma como habla del autor nos parece interesante ya que invierte las supuestas jerarquías y deja una sutil ironía a la vista de todos. El público se reía confusamente cuando Santiago mencionó que habían



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 artículo, 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, el “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. Leyendo la *Sentencia* desde nuestro epígrafe, esta 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 expropián 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 los extractos de las entrevistas que reproducimos.

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

---

explotado al estudioso español “en el buen sentido” (¿existe un buen sentido para la explotación?) porque por supuesto solo en el humor pueden suceder esas inversiones: el indígena dominando al español, y la explotación como un evento cómico. Aunque esta frase invita a mayor elaboración queremos apuntar que solo subraya todos los otros comentarios de Santiago que hemos citado en nuestro artículo: la forma más verdadera de *ver* a los amazónicos es a través de la desfamiliarización. Solo entonces se podrá proponer algo distinto. Algo como lo que justamente él está diciendo en esta presentación: que ellos le dieron la idea al autor, y que ellos le hicieron trabajar a más no poder.

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 la disertación que escribo, o este artículo y su efecto en los 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.

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.

## OBRAS CITADAS

- Beverley, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke UP, 1999.
- Degregori, Carlos Iván. *Qué difícil es ser Dios*. Lima: IEP, 2013.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other*. Nueva York: Columbia UP, 1983.
- Lamana, Gonzalo. *Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham: Duke UP, 2008.
- Levi, Primo. “La zona gris”. *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph, 2008. 497-528.
- Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>>.
- Ministerio de Cultura. *Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis*. Serie “Nuestros Pueblos indígenas” N° 2. Ministerio de Cultura: Lima, 2015. <<https://centrorecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los-pueblos-achuar-awajun-kandozi-y-wampis.pdf>>.
- Saldaña Cuba, José. “Justicia e interculturalidad en el caso ‘Curva del diablo’”. <<http://puntoedu.pucp.edu.pe/opinion/justicia-e-interculturalidad-en-el-caso-curva-del-diablo/>>.
- Sentencia del Baguazo* <[https://ia601505.us.archive.org/32/items/SentenciaBagua22092016/Fallo\\_Bagua\\_Caso\\_Curva\\_del\\_Diablo.pdf](https://ia601505.us.archive.org/32/items/SentenciaBagua22092016/Fallo_Bagua_Caso_Curva_del_Diablo.pdf)>.
- SERVINDI (Servicios en Comunicación Intercultural) “Bagua: Fallo reconoció pluriculturalidad”. <<https://www.servindi.org/noticias/23/09/2016/bagua-fallo-reconocio-pluriculturalidad>>.
- Surrallés, Alexandre. “Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico”. *Por donde hay sopro. Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: 2011.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.
- Vich, Víctor. “Violencia, culpa y repetición: *La hora azul* de Alonso Cueto”. *Contra el sueño de los justos*. Lima: IEP, 2009.

